

Capitolo quinto

Il monachesimo orientale

di Pierre Maraval

I. INTRODUZIONE

Se fin dalle origini l'ascetismo ispirò la condotta di molti cristiani, il monachesimo, che è un modo di vivere tale ascetismo si sviluppò solo a partire dalla metà del III secolo, fino a diventare, nel secolo successivo, una istituzione del cristianesimo.

L'elemento fondamentale del monachesimo era la scelta di una vita separata dal mondo. Nel II e nel III secolo alcuni cristiani particolarmente ferventi avevano scelto di vivere nella verginità¹, nella povertà e dedicandosi a pratiche ascetiche (soprattutto il digiuno). Alcuni vivevano queste realtà in forme comunitarie: l'ordine delle vergini in numerose chiese, i «figli del patto», in Mesopotamia. Coloro che furono ben presto chiamati monaci – dal greco μόνος o μονοχός², solo – scelsero di praticare la vita ascetica nella solitudine totale (anacoretismo o eremitismo, che restò l'ideale ricercato dai più perfetti), o in una solitudine mitigata dall'incontro con altri solitari (che talvolta venne chiamato semi-anacoretismo), o in comunità (cenobitismo) in un monastero, un edificio o un insieme di edifici molto spesso situati in un luogo solitario, o almeno separato dal mondo da una *clausura* che lo trasformava in un universo ben distinto.

Origini e antecedenti

Questo genere di vita separata dal mondo non era una novità assoluta nel cristianesimo: se si deve credere ad Eusebio di Cesarea, Narciso, destinato a diventare all'inizio del III secolo vescovo di Gerusalemme, visse a lungo nel deserto conducendo una «vita filosofica» (espressione che si ritrova spesso nel IV secolo per designare la vita monastica)³. Ma solo a partire dal periodo

¹ Si tratta dell'elemento essenziale o almeno del più caratteristico nei movimenti denominati eremiti (cf. art. «Enkrateia», RAC V, pp. 343-365). Rimane presente nel mondo monastico, ma ne costituisce solo un elemento. Sulle ragioni del successo della continenza sessuale in quest'epoca, cf. l'opera suggestiva di A. Roussel, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e-IV^e siècle*, Paris, 1983.

² Il termine μονοχός è già utilizzato nei testi del II e III secolo per designare un asceta celibatario: cf. M. Harl, «À propos des *logia de Jésus*: le sens du mot MONAXΟΣ», REG 73, 1960, pp. 466-474; F. Morard, «Mονοχός, moine. Histoire du terme jusqu'au IV^e siècle. Influences bibliques et gnostiques», FrZPT 20, 1973, pp. 332-411; E.A. Judge, «The Earliest Use of *Monachos* (P. Coll. Youtie 77) for "Monk" and the Origins of Monasticism», JbAC 20, 1977, pp. 72-89.

³ Eus., *HE* VI, 3, 2. G. Bardy, «Philosophe» et «Philosophie» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles», Rev. d'asc. et de myst. 25, 1949, pp. 97-108.

che stiamo esaminando la scelta della solitudine divenne una pratica frequente. Del resto non era una pratica religiosa del tutto nuova, ma aveva antecedenti nelle altre religioni, sia nella forma anacoretica che in quella cenobitica. Senza fare riferimento ai monaci buddhisti (di cui gli antichi conoscevano l'esistenza, anche se vagamente), si possono ricordare i terapeuti, di cui Filone d'Alessandria descrive il genere di vita e gli esseni di Qumrân, nel deserto di Giuda; entrambi i gruppi vissero in comunità e in luoghi solitari; anche i manichei (gli «eletti») vivevano in case comuni⁴. Alcuni storici hanno ritenuto che questi predecessori dei monaci cristiani abbiano ispirato il loro modo di vita. Altri hanno cercato la fonte di ispirazione nella filosofia stoica, dato che alcuni rappresentanti di questa scuola propugnavano una vita nel ritiro e nella solitudine, e nelle correnti neoplatoniche o neopitagoriche che insistevano sul raccoglimento, il silenzio e la conoscenza di sé⁵; altri ancora nelle dottrine gnostiche e manichee, particolarmente diffuse in Egitto, che esortavano alle stesse scelte ascetiche⁶.

Se non si devono escludere influenze esterne sull'inizio e l'organizzazione del monachesimo, *a fortiori* sullo sviluppo della spiritualità monastica, nessuno di questi possibili antecedenti è in grado da solo di spiegare la sua apparizione contemporanea in diverse regioni e lo sviluppo costante a partire dal IV secolo. Questo nuovo modo di condurre una vita ascetica si inserisce piuttosto in una corrente in cui un archetipo universale si esprime all'interno di una tradizione propriamente cristiana. Poiché la spiritualità cristiana dei primi secoli insisteva sull'allontanamento del cristiano dal mondo e dalle sue cupidigie, molti sceglievano la separazione fisica, l'anacoresi reale e non più solo spirituale. I modelli biblici non mancavano: Cristo stesso si era ritirato nel deserto; prima di lui, Giovanni Battista, Elia, Mosè, presentati come una sorta di precursori della vita monastica. Del resto, in un'epoca in cui le persecuzioni erano cessate, coloro che sceglievano questo genere di vita avevano talvolta l'intenzione dichiarata di seguire le tracce dei martiri dei primi secoli, di essere in qualche modo i loro successori⁷. Infine e soprattutto, la motivazione della vita monastica era fondamentalmente evangelica. Il fine

⁴ Sugli antecedenti giudaici cf. la sintesi equilibrata di A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme ancien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 13-66. Sui conventi manichei, cf. L. Koenen, «Manichäische Mission und Klöster in Ägypten», *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz, 1983. Non è forse più necessario ricordare i reclusi (xatóχoi) di Serapide in Egitto, che si chiudevano per un certo tempo in una cella del tempio del dio disponendosi al suo esclusivo servizio. La tesi di J. Weingarten, *Die Ursprung des Mönchtums im konstantinischen Zeitalter*, Gotha, 1877, ripresa da altri eruditi tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, sull'influenza che questa istituzione avrebbe avuto sulla scelta di Antonio o di Pacomio è oggi abbandonata. Cf. Ph. Gobillot, «Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte», *RechSR* 10, 1920, pp. 302-354; 11, 1921, pp. 29-86; 168-213; 328-361; 12, 1922, pp. 46-68.

⁵ R. Reitzenstein, *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, in *Sitzungberichte der Heidelberg Akad. der Wiss.*, 8, Heidelberg, 1914.

⁶ Cf. Stroumsa, «Ascète et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique», *RT* 89, 1981 (rist. *Savoir et salut*, Paris, 1988, pp. 127-144); A. Guillaumont, «Gnose et monachisme: exposé introductif», *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-La Neuve*, Louvain, 1982. Sulle influenze manichee, cf. K. Heussi, *Die Ursprung des abendländischen Mönchtums*, Tübingen, 1936, pp. 287-291. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (CSCO 184), I, Louvain, 1958, pp. 158-169 (sul manicheismo e il monachesimo in Persia). Studio complessivo (datato) sulle teorie proposte per spiegare la comparsa del manicheismo: L. Bouyer, *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint-Wandrille, 1950.

⁷ Cf. M. Viller, «Le Martyr et l'ascèse», *RAM* 6, 1925, pp. 105-142; E.E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, 1950; Id., *Stud. Ansel.* 38, 1956, pp. 201-228 (complementi).

che si intendeva raggiungere era la perfezione richiesta dai Vangeli a chi intendeva seguire il Cristo. Era richiesto infatti l'abbandono di ogni proprietà (Mt 19, 21: l'episodio del giovane ricco era uno dei più citati nella letteratura monastica), della famiglia (Lc 14, 26-27), di ogni rapporto con il mondo, ma anche una vita ascetica, nella quale il monaco prendeva la sua croce per seguire Gesù Cristo (Mt 10, 38). L'ascesi era l'impegno fondamentale dei monaci e assunse forme differenti secondo le persone e i luoghi, ma esistevano anche alcune costanti: digiuni, veglie, elemosine, lavoro manuale, che dovevano liberare l'anima e unire a Dio con la preghiera e la contemplazione. Questo ideale di perfezione, spesso espresso nel tema della «*vita angelica*»⁸, non differiva del tutto da quello di ogni cristiano; anzi, molti uomini spirituali dell'epoca rifiutarono consapevolmente di parlare di vita «*monastica*», sottolineando che l'ideale perseguito dai monaci non era altro da quello evangelico⁹. L'istituzionalizzazione progressiva del monachesimo condusse a distinguere i precetti evangelici, che si imponevano a tutti, dai consigli, seguiti alla lettera solo dai monaci.

Numerosi fattori hanno favorito lo sviluppo del monachesimo: l'aumento numerico dei cristiani e l'atteggiamento più tollerante manifestato dalla chiesa nei confronti della società civile a partire dal III secolo, e soprattutto la sua intesa con il potere dall'età di Costantino, hanno certamente sollecitato non pochi fedeli ad accettare la separazione da un mondo al quale troppi cristiani si accomodavano. Questo atteggiamento contestatore appare chiaramente presso alcuni protagonisti del movimento monastico, soprattutto nel IV secolo; ma non rappresenta una posizione maggioritaria e non è capace, da solo, di rendere ragione della fortuna del monachesimo. Secondo altre ipotesi recenti, il suo successo sarebbe forse il coronamento di un'evoluzione religiosa, avviatasi nell'età degli antonini, nella quale scomparvero i modelli antichi attraverso i quali gli uomini comunicavano con il divino¹⁰. Ormai i monaci apparivano come gli «amici di Dio», gli interlocutori diretti della divinità; pertanto finirono per avere un grande potere nella società del tempo. Questo mutamento della mentalità religiosa spiega in parte l'impatto del fenomeno monastico, ma non è la sola spiegazione del suo successo. È anche evidente che motivi di natura socio-economica hanno favorito lo sviluppo del monachesimo: la situazione degli *humiliores* dell'epoca, e perfino dei curiali delle città, oppressi dalle tasse e dalle corvée, spinse sicuramente molti di loro a fuggire nel deserto e a cercare rifugio nei monasteri, dove erano al riparo dalla fame, dal fisco e dalle estorsioni¹¹.

⁸ Cf. S. Frank, 'Αγγελικὸς βίος Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum *engelgleichen Leben* in frühem Mönchtum, Münster, 1964.

⁹ Alcuni preferiscono l'espressione «*vita filosofica*», spesso utilizzata per identificare la vita cristiana. Così Gregorio di Nissa, che non ricorre mai al termine «*vita monastica*».

¹⁰ Cf. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983 (soprattutto il cap. IV: «Des lieux au désert: Antoine et Pachôme», pp. 161-194). Sul tema dell'uomo divino, L. Beiler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΠ. *Das Bild der «götlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, 1935-1936, 2^a ed. Darmstadt, 1967.

¹¹ Cf. A.E.R. Boak, H.C. Youtie, «Flight and Oppression in Fourth-Century Egypt», *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, II, Milano, 1957.

II. L'EGITTO

L'Egitto è tradizionalmente considerato come il luogo di nascita del monachesimo. Molte ragioni sono all'origine di questa interpretazione, soprattutto il grande sviluppo che il fenomeno ebbe dall'inizio del IV secolo, nelle due forme principali – l'anacoretismo rigido o mitigato e il cenobitismo – e la ricchezza della letteratura monastica proveniente da questa regione.

1. L'ANACORETISMO

Origini

In Egitto il termine *anacoresi*, che designava la risalita dalla valle del Nilo al deserto, intesa come fuga in luoghi solitari e inaccessibili di coloro che erano perseguitati dal fisco o dai creditori, che volevano evitare le cariche pubbliche o la coscrizione, finì per indicare la scelta della vita monastica¹². Del resto, la biografia di Antonio, uno dei primi eremiti, scritta poco dopo la sua morte (356-357) da Atanasio d'Alessandria, fu un vero e proprio *best-seller* che diffuse dovunque il nuovo ideale e fece apparire il protagonista non solo come un modello, ma anche come l'iniziatore della vita monastica¹³. In effetti, Antonio non era il primo eremita dell'Egitto¹⁴, inoltre in altre regioni, come la Siria e la Palestina, ebbe imitatori quasi negli stessi anni. Ma, tra coloro che adottarono questo genere di vita, Antonio fu sicuramente uno dei più famosi, se il vescovo di Alessandria avvertì la necessità di scrivere la sua biografia. Le *Lettere* pervenute sotto il suo nome, la cui autenticità sembra ormai sicura, ne sono una prova. Questa corrispondenza, conosciuta da tempo, ma stranamente trascurata, impone alcune rettifiche all'immagine dei primi monaci che la biografia di Atanasio e la tradizione successiva rappresentata dagli *Apoftegmi dei Padri* hanno inteso fissare. I monaci, come confermano anche alcuni papiri e altri testi, non erano prevalentemente contadini copti, illetterati e ignoranti, ma spesso erano intellettuali profondamente segnati dalla tradizione teologica alessandrina, particolarmente da quella di Origene¹⁵. Molti di essi, di cui è conosciuta la vita precedente, provenivano da famiglie agiate ed ebbero la possibilità di ricevere un'educazione molto accurata. Effettivamente la *Vita di Antonio* non era un'opera di carattere storico; la sua finalità era quella di ogni «biografia» antica: presentare un ideale illustrando della vita del protagonista quanto poteva servire a tale fine¹⁶, ordinando le vicende per presentare al lettore un percorso spirituale nel quale Antonio pro-

¹² H. Henne, «Documents et travaux sur l'Anachorésis», *Akten des VIII. internationalen Kongresses für papyrologie*, Wien 1955, Wien, 1956.

¹³ Atan., *Vita di Antonio*, SC 400, Paris, 1994. Tradotta quasi subito in latino, e una seconda volta dodici o quindici anni più tardi, la *Vita di Antonio* fu anche tradotta in siriano, copto, arabo, etiopico, armeno e georgiano. L'ipotesi difesa da R. Draguet dell'anteriorità della versione siriana va rifiutata; cf. L. Abramowski, «Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der *Vita Antonii?*», *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, 1988, pp. 47-56.

¹⁴ Questo non significa che si possa credere a Girolamo, che in una biografia leggendaria presenta Paolo di Tebe come suo predecessore. Sul significato della *Vita di Paolo*, cf. A. de Vogué, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I, Paris, 1989, pp. 150-184.

¹⁵ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic tradition and the Making of a Saint*, Lund, 1990. Cf. anche lo studio complessivo di H. Crouzel, «Origéne, précurseur du monachisme», *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 15-38.

¹⁶ K. Holl, «Die schriftstellerische Form der griechischen Heiligenlebens», *Neue Jahrb. für das*

gredì verso la perfezione attraverso la vita eremita. Con il racconto della vita del fondatore della tradizione anacoretica, Atanasio recuperò a favore dell'istituzione ecclesiastica un movimento nato al di fuori di essa.

I dati cronologici della *Vita* consentono di situare storicamente i primi sviluppi del fenomeno anacoretico¹⁷. Verso il 270 Antonio, giovane contadino agiato originario della regione d'*Heracleopolis Magna* (nel Medio Egitto), distribuì i suoi beni ai poveri alla morte dei genitori, e scelse di vivere nella solitudine. In un primo tempo rimase nelle vicinanze del suo villaggio, ricorrendo ai consigli di un eremita che viveva nei pressi; il testo sottolinea che era questo, allora, il modo abituale di praticare l'ascesi. Dopo circa quindici anni, iniziò a vivere in completo isolamento, nei primi tempi in una tomba lontana dalle abitazioni, dove rimase cinque anni, poi in un fortino abbandonato nel deserto, dove visse da recluso per vent'anni, esercitandosi nell'ascesi e lottando contro i demoni. La scelta anacoretica lo spinse più lontano ancora, nel «deserto interno» della montagna vicina al Mar Rosso, dove restò dal 312 circa, all'anno della sua morte, nel 356. Ma prima di quest'ultimo esodo Antonio aveva visto affluire presso di sé, a Pispir, località della valle inferiore del Nilo, alcuni aspiranti alla vita solitaria di cui divenne guida spirituale. Il fenomeno riprese presso il suo eremo nella montagna, come si sarebbe ripetuto presso altri «anziani», che finirono per essere chiamati «padri» o *apas*. Così si costituirono gruppi di anacoreti: ognuno si esercitava nelle pratiche ascetiche in solitudine, ma i discepoli ricevevano la visita dell'anziano, o si recavano presso di lui per ricevere i suoi consigli. Ancora non esisteva una regola comune: ciascuno seguiva proprie norme, sotto la direzione di un anziano che egli si era scelto, ma, come sembra, era già diffuso un particolare abito monastico.

All'inizio del IV secolo diversi gruppi di anacoreti apparivano in varie regioni dell'Egitto. La maggior parte delle fonti relative alla loro vita risalgono al più tardi alla fine del IV secolo. Si tratta della *Storia dei monaci dell'Egitto*, racconto di viaggio di alcuni monaci palestinesi (effettuato nel 394), la *Storia lausiaca* di Palladio di Elenopoli (pubblicata nel 419-420), le *Conferenze* e le *Istituzioni* di Giovanni Cassiano (scritte prima del 429) e le diverse collezioni di *Apoftegmi dei Padri* – raccolte di detti e fatti dei monaci messi per iscritto all'inizio del VI secolo. Ma esistono anche papiri risalenti ai primi insediamenti. I primi gruppi di asceti conosciuti sono quelli di dissidenti: all'epoca di Pietro di Alessandria (300-311), uno esisteva nel delta del Nilo, guidato da Ieraca di Leontopoli (condannato dal vescovo per aver difeso alcune tesi origeniste)¹⁸. Numerosi papiri informano sull'esistenza di altri gruppi intorno al 330, presso Ossirinco, Menfi e nella Tebaide, in prossimità di Alessandria. Si tratta di monaci seguaci di Melizio, vescovo egiziano promotore di uno scisma dopo la persecuzione di Diocleziano. Questi gruppi avevano già dei «presidenti» e degli «economi»¹⁹. Ad Arsinoe esisteva inoltre una colonia alla quale Antonio inidirizzò una lettera²⁰. Giovanni Cassiano, nel 380, si recò

klassische Altertum, 29, 1912, pp. 406-427 (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II: *Das Oster*, Tübingen, 1928, pp. 249-269).

¹⁷ H. Dörries, «Die Vita Antonii als Geschichtsquelle», *Nachrichten d. Akad.*, Göttingen, 1949, pp. 359-410; *Wort und Stunde I: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966.

¹⁸ Anche annoverandolo tra gli eretici, Epifanio esprime la sua ammirazione nei suoi confronti: *Panarion* 67, 1-3; 68, 1-2.

¹⁹ H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London, 1924, pp. 45-99.

²⁰ Antonio, *Ep.* 6; cf. *Vita di Antonio*, 15.

sulla costa, nei centri di Panefisis e Diolco. I monaci di Gerusalemme riferiscono nella *Storia dei monaci dell'Egitto* sulla loro visita compiuta a Licopoli, poi, risalendo il Nilo, ad Antinopoli, Ermopoli, Acoris, Ossirinco, Arsinoe, Menfi, Babilonia. Ritornando per Nitria e attraverso il lago della Marerotide, ritornarono a Diolco. In queste regioni, personaggi come Giovanni di Licopoli, vissuto come recluso in una grotta per 48 anni, Or, Ammone, Apollo, Pitiro, Copre, Isidoro, Serapione, Dioscoro erano «i padri di numerosi fratelli». A Pelusia, il presbitero Isidoro assicurava anche la direzione spirituale di altri monaci (senza per questo essere abate di un monastero). Di lui restano duemila lettere, scritte tra il 393 e il 423, che affrontano questioni esegetiche e ascetiche²¹.

Nitria, le Kellia, Sceti

Una regione conobbe una presenza eremita particolarmente intensa, articolata in tre località confuse dagli storici antichi, ma che occorre distinguere attentamente. La prima è la «montagna» di Nitria, modesta collina a quaranta chilometri a sud di Alessandria, dove, tra il 320 e il 330, Ammone, originario del Delta si costruì una cella. La sua fama di santità attirò ben presto presso di lui una gran numero di discepoli (uno dei primi fu Pambo): in poco tempo la comunità fu sovrappopolata. Così Ammone si trasferì a diciotto chilometri di distanza, a Sud, verso le *Kellia*, o Celle, dove si stabilirono quanti desideravano una solitudine maggiore²². Macario l'Alessandrino vi risiedette tra il 335 e il 394, Evagrio Pontico dal 382 al 399. Verso il 330 Macario il Grande si stabilì nella terza, più celebre, località: il «grande deserto» di Sceti, a quaranta miglia (più di cinquanta chilometri) a sud delle *Kellia*, dove rimase sessant'anni. Ordinato presbitero verso il 340, forse su consiglio di Antonio, svolse il ruolo di padre spirituale per coloro che si riunirono intorno a lui. L'intera regione divenne un intenso centro di vita eremitica. Alla fine del IV secolo, secondo Palladio, Nitria contava 5.000 monaci e le *Kellia* 500. Il deserto di Sceti era già «troppo popolato» nel 356: in ogni caso annoverò i monaci più famosi per santità: fu infatti il luogo «dei monaci più sperimentati», come osservò Giovanni Cassiano. Si possono distinguere inoltre alcune generazioni successive. Della prima, oltre al fondatore, Macario, si conosce Siso (che lasciò il deserto nel 356 per la montagna di Antonio, prima di recarsi a Clisma) e il suo discepolo Abramo, e inoltre Isaia, Pesio, Paolo (due almeno a Sceti). Alla seconda generazione appartengono Carione e suo figlio Zaccaria, conosciuti solo attraverso i loro *Apoftegmi*, Silvano (che, dopo aver seguito dodici discepoli, si ritirò prima sul monte Sinai e in seguito in Palestina), ma soprattutto Isidoro e il suo successore Pafnuzio (morto prima del 394)²³, entrambi presbiteri. Tra i monaci della terza generazione, Giovanni Colobo (vv. 339-409) fu uno dei più noti, insieme a Mosè l'Etiope (332-407), un tempo brigante, e Teodoro di Ferme, entrato a Sceti prima del 390, da dove ripartì nel 407. Nella generazione dei figli si trova Arsenio il Grande, antico dignitario di Teodosio I, arrivato a Sceti nel 394, da dove ripartì nel

²¹ Su Isidoro, cf. A.M. Ritter, «Isidore de Péluse», *DSpir* 7, coll. 2093-2103.

²² Sulla localizzazione di questo sito, cf. F. Daumas, A. Guillaumont, *Kellia I, Fouilles de l'IFAO*, XVIII, Le Caire, 1969; *Le Site monastique des Kellia. Recherches des années 1981-1983* (Mission svizzera di archeologia copta dell'Università di Ginevra), Louvain, 1984. Sulla sua storia, H.G.E. White, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn*, New York, 1932.

²³ Giovanni Cassiano rimase molto tempo presso di lui: cf. *Conl.* 3, 1.

434 circa, e Pomeno, morto dopo di lui, anch'egli lontano da Sceti, che si può considerare come colui che raccolse e trasmise l'eredità degli eremiti di questa regione, sia tramandandola con i propri insegnamenti, sia trasmettendo quelli degli antichi (da qui l'ampio posto a lui riservato negli *Apostegmi*: un fatto che lascia ritenere che la redazione di questo testo sia iniziata nel gruppo dei suoi discepoli). Tutte queste grandi figure furono a capo di gruppi di anacoreti, talvolta di differente importanza: alcuni avevano solo pochi discepoli, altri più di centinaia. In tutta la regione si rimase ad uno stadio di anacoretismo mitigato: i solitari si riunivano per incontri spirituali, ma anche il sabato e la domenica per una doppia eucarestia e un pasto d'agape. Per questo esistevano edifici comunitari: chiese, forni, ospizi e anche biblioteche, senza contare i punti di approvvigionamento di acqua. Spesso in questi luoghi gli eremiti incontravano le persone alle quali vendevano la loro produzione settimanale di corde o panieri²⁴. Gli ultimi tre decenni del IV secolo rappresentarono l'età d'oro di Nitria e Sceti. Una breve persecuzione compiuta da Valente, nel 375, contro monaci fedeli all'ortodossia nicena lasciò alcune tracce, ma, intorno al 400, alcuni conflitti opposero taluni monaci che leggevano Origene e avversari del maestro alessandrino, provocando torbidi assai gravi. Il vescovo Teofilo di Alessandria, minacciato dagli antropomorfiti, si schierò contro gli originisti costringendoli a fuggire: circa trecento monaci lasciarono la regione per raggiungere la Palestina o Costantinopoli (tra i quali i «Lunghi Fratelli» accolti da Giovanni Crisostomo). D'altra parte, nel V secolo, Sceti fu ripetutamente oggetto di incursioni e di razzie da parte di nomadi – la prima, nel 407-408, una seconda verso il 434, che provocò la morte di numerosi monaci, tra cui Mosè l'Etiope. La regione fu per un certo tempo abbandonata. Giovanni Colobo si ritirò a Clisma, Arsenio sulla montagna di Troe presso Menfi²⁵, Teodoro a Ferme. Alla fine del VI secolo la maggior parte degli insediamenti monastici di Sceti furono abbandonati.

2. LA VITA COMUNE

Questo modo di vita semi-anacoretico conservò la sua attrattiva durante tutto il IV secolo e oltre. Ma molto presto comparve una nuova forma di vita destinata ad avere successo: il cenobitismo, la vita comune.

Pacomio

Questa nuova forma di monachesimo si deve a Pacomio. Prima di lui alcuni gruppi adottarono una certa organizzazione comune (come i meleziani, o altri che rimasero in seguito legati a questo movimento), ma Pacomio sembra essere stato il primo ad organizzare in modo sistematico alcune «comunità» di monaci. Forse non ebbe la consapevolezza di introdurre una novità, ma i suoi contemporanei compresero che stava nascendo una nuova forma di vita monastica. Numerose sono le *Vite* di Pacomio che ci sono pervenute, in recensioni diverse: greche, latine, copte, siriache, arabe. Le prime furono in lingua copta. Inoltre sono stati tramandati la regola, le lettere e i discorsi in-

²⁴ Alcuni monaci potevano avere altre occupazioni oltre alla produzione di vimini: Evagrio esercitava il mestiere di copista.

²⁵ Si tratta di Toura in cui sono state ritrovate nel 1941 alcune opere di Origene e di Didimo.

dirizzati ai superiori dei monasteri e il testamento spirituale del suo secondo successore, Orsiesi²⁶.

Nato verso il 292 nella Tebaide, da una famiglia pagana, Pacomio si convertì verso il 312. I suoi biografi sottolineano che, arruolato a forza nell'esercito, rimase colpito dalla carità dei cristiani verso i coscritti in prigione; la sua vita e la sua spiritualità ne rimasero segnati profondamente. Dopo alcuni anni di vita ascetica presso un anziano, un certo Palamone, si fermò a Tabennesi, verso il 312, un villaggio abbandonato nell'alta valle del Nilo, e ben presto si circondò di discepoli. Una vera e propria comunità (*koinônia*, comunione, fu il termine impiegato per denominarla) si costituì gradualmente sotto la sua direzione. Se l'organizzazione materiale si ispirò in buona parte a quella dei villaggi copti dell'epoca (indubbiamente anche a quella dei campi militari in cui Pacomio era vissuto), la vita fu regolata da alcuni precetti tratti dalle Scritture. La regola di Pacomio, progressivamente elaborata (in realtà la conosciamo solo attraverso la traduzione di Girolamo, risalente al 404, un testo corrispondente ad uno stadio di sviluppo posteriore al fondatore) divenne il quadro giuridico che regolò l'esistenza quotidiana dei «fratelli». Le pratiche ascetiche erano presenti – Pacomio ne moderò d'altronde il rigore in materia di digiuni e di veglie – ma erano vissute in un contesto comunitario. Nel monastero, un insieme di edifici circondati da un muro di cinta, la preghiera radunava i monaci due volte al giorno, le esortazioni spirituali più volte alla settimana. I pasti e il regime alimentare erano comuni. La comunione dei beni era totale, dato che ogni monaco affidava i propri averi al monastero e poteva disporre solo di quanto concedeva la regola: alcuni vestiti, tra cui l'abito monastico, costituito da una tunica senza maniche, da un cappuccio, da una mantella sulle spalle e da una cintura. Il lavoro manuale era organizzato in funzione delle capacità di ciascuno e dei bisogni della comunità. In ogni monastero alcune «case» riunivano i fratelli a seconda dei mestieri, tre di queste assicuravano a loro volta i servizi comuni. In una vita così organizzata l'obbedienza al superiore aveva un valore fondamentale: Pacomio la considera come la virtù principale del monaco.

L'afflusso dei candidati al monastero di Tabennesi costrinse il fondatore a crearne un secondo a Phbou (Pabau), ad alcuni chilometri a valle lungo il Nilo, dove si stabilì lo stesso Pacomio verso il 336-337. Più tardi altri due gruppi di monaci chiesero a Pacomio di organizzarli secondo il genere di vita da lui stabilito. L'espansione proseguì dopo il 340, sempre nell'alta valle del Nilo, tra Latopoli (Esneh) e Panopoli (Akhmim). Alla morte del fondatore, nel maggio del 346, esistevano nove monasteri maschili e due femminili che facevano riferimento alla sua direzione²⁷. Si trattava di un ordine vero e proprio, con a capo un superiore generale che girava per i monasteri e nominava i superiori. Un'assemblea generale di tutti i monaci aveva luogo due volte all'anno, a Pasqua e il 13 agosto, a Tabennesi. In questa occasione i superiori dovevano rendere conto della gestione materiale all'economio generale. Il numero dei pacomiani o tabennesi (come erano chiamati) era rilevante: all'epoca del fonda-

²⁶ Le *Vite* di Pacomio, sia in copto che in greco (cf. bibliografia) vanno utilizzate con precauzione; cf. J. Vergote, «La Valeur des *Vies* grecques et coptes de saint Pakhôme», *Orientalia Lovanensis Periodica* 8, 1977, pp. 175-186. Delle sue regole esistono dei frammenti copti e una traduzione latina compiuta nel 404 da Girolamo.

²⁷ Monasteri maschili: Tabennesi, Phbou, tre monasteri presso Akhmim-Panopoli (uno fondato su richiesta del vescovo Ario, Taso e Tismin), Teveu-Thbeou (Diospoli), Pikhnoum, i due monasteri che si unirono ai Pacomiani (Schenesit-Ckenoboskion e Temuschons-Monchosis). Monasteri femminili: Phbou e Tismine.

tore, erano probabilmente 600 a Phbou, da 200 a 300 negli altri monasteri. Con il tempo divenne considerabile anche la ricchezza dell'ordine, che possedeva numerose terre e battelli che navigavano sul Nilo.

Sviluppi

L'espansione continuò sotto i successori di Pacomio, malgrado alcuni contrasti legati alla sua successione. Petronio, che egli aveva già designato, morì tre mesi dopo di lui, ed Orsiesi lo sostituì. Ma nel 351, in seguito alla rivolta in uno dei monasteri²⁸, questi fu costretto a cedere il posto a Teodoro, uno dei primi discepoli di Pacomio, che assicurò la direzione generale fino alla morte, sopravvenuta nel 368, presentandosi come vicario di Orsiesi. In questo momento il numero dei monasteri maschili era salito a dodici, mentre tre erano quelli femminili²⁹. La ricchezza dell'ordine era cresciuta ancora, come Teodoro constatava con tristezza. Dopo di lui Orsiesi riprese per una ventina di anni, incoraggiato da Atanasio, le funzioni di superiore (morì dopo il 386). Non si conosce il nome dei suoi successori, ma questo non significa che lo sviluppo dell'ordine sia cessato. Verso il 390, Teofilo di Alessandria favorì l'insediamento dei tabennesi a Canope, sul posto dove era ubicato un tempio di Serapide: questo monastero della *Metanoia* divenne importante per la diffusione della regola di Pacomio in Occidente. Altri monasteri non si legarono all'ordine di Pacomio, ma ne adottarono la regola, come il monastero di Baut fondato da Apollo (morto nel 395), discepolo di Pacomio, o il monastero bianco fondato da Bgul nei dintorni di Akhmin. In questo secondo monastero, il nipote del fondatore, il celebre Scenute di Atri (morto verso il 466), modificò la regola pacomiana, troppo mite dal suo punto di vista, rendendola più rigorosa. Scenute richiese ai monaci una promessa formale di obbedienza e punì quanti non rispettavano la regola con dure punizioni corporali (riconobbe di aver fatto morire un monaco colpevole di un piccolo furto e di una lieva menzogna). Quest'uomo, nonostante il suo carattere violento e collerico, ebbe un grande prestigio in Egitto. Fu accanto al patriarca Cirillo nella lotta contro il paganesimo e l'eresia. Le sue lettere e i suoi scritti ne fanno inoltre un fondatore della letteratura copta³⁰.

Come si è visto, all'inizio il monachesimo egiziano accolse anche le donne, essenzialmente nella forma comunitaria. Se è errato ritener che siano esistiti monasteri femminili nella seconda metà del III secolo³¹ – dato che le vergini vivevano nelle loro famiglie, come avevano fatto fino ad allora, o anche in compagnia di un uomo che aveva scelto la vita ascetica, per quanto questa prassi sia stata contestata³² – si è potuto però osservare che Pacomio ne fondò due, affidandone la direzione ad un anziano; un altro fu creato da Teodoro.

²⁸ Si tratta del monastero di Monchosis, di cui il responsabile locale, Apollonio, cercò di ottenerne l'autonomia, mettendo così in discussione l'unità dell'ordine.

²⁹ Monasteri maschili a Hermopolis Magna e Hermonthis, monastero femminile a Vichné presso Phbou.

³⁰ J. Leipoldt, *Shenute von Atri und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*, TU 25, Leipzig, 1903.

³¹ Come è stato affermato a lungo in riferimento ad Atanasio, *Vita di Antoine*, 3, 1, in cui la lezione ritenuta dai Maurini poteva suggerirlo, cf. G. Garitte, «Un Couvent de femmes au III^e siècle? Note sur un passage de la *Vie grecque de saint Antoine*», *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van Cauwenberg*, Louvain, 1961, pp. 150-159.

³² Atan., *Lettera alle vergini*, J. Lebon, «*Athanasiiana Syriaca*. II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie», *Le Muséon* 41, 1928, pp. 170-188 (risalente all'incirca al 350).

Palladio poté visitare dodici monasteri femminili ad Antinoe; la *Storia dei monaci* ne ricorda un gran numero a Ossirinco³³. Inoltre, ad eccezione di casi particolari, di cui i testi che li riferiscono sottolineano l'eccezionalità, le donne non vissero nel deserto in forma eremitica. Le «madri» (*ammas*) citate dagli *Apostegni* vissero nella valle del Nilo o nei sobborghi di Alessandria, sicuramente a capo di comunità vere e proprie.

Resta azzardato, malgrado le cifre offerte dagli autori dell'epoca, dare una valutazione numerica del monachesimo egiziano. Palladio o la *Storia dei monaci d'Egitto* descrivono una popolazione monastica assai rilevante: il primo parla di 7.000 monaci pacomiani, di 5.000 monaci a Nitria. L'autore della seconda opera dichiara che nella sola Ossirinco il numero dei monaci era più grande di quello dei laici – 10.000 monaci, 20.000 monache –, e contava centinaia, anzi migliaia, di discepoli di celebri eremiti. Scenute dirigeva, nel *Monastero Bianco*, 1.200 monaci e 1.800 monache. Queste cifre, certamente esagerate, danno un'idea del successo del fenomeno in questo paese, considerato come la terra dei monaci. Per questo numerosi furono i visitatori dell'Egitto, venuti anche da altre regioni dell'Oriente e dell'Occidente. Alla fine del IV secolo e all'inizio del V, queste località erano una tappa obbligata per i pellegrini dei Luoghi santi della Palestina, come Melania l'Anziana, Egeria, Paola e Girolamo, Pemenia, Postumio e ben altri. Tra gli stranieri venuti a visitare i monaci dell'Egitto, alcuni intrapresero il loro genere di vita una volta ritornati nei paesi d'origine, provocando stupore con la loro ascesi³⁴. I più noti sono Evagrio e Arsenio a Nitria e a Sceti. Vi furono anche monaci latini nel monastero pacomiano di Canope e altrove.

Evoluzione della spiritualità

Il movimento monastico egiziano fu all'inizio profondamente influenzato dalla tradizione originista, che si mantenne a lungo in questo paese, così da rappresentare il fondamento della teologia di Evagrio. Il reclutamento, avvenuto per lo più in un ambiente umile e ben poco culturalizzato, spiega lo sviluppo progressivo di una spiritualità intenzionalmente estranea ad ogni riflessione intellettuale. Atanasio presentava Antonio come un uomo privo di studi (mentre le sue *Lettere* denotano una netta influenza originista) e trasformava colui che insegnava una gnosi, per altro cristiana e per nulla eretica, in un santo direttamente ispirato da Dio. La tradizione pacomiana e soprattutto gli *Apostegni* svilupparono una spiritualità che privilegiava l'autorità della parola degli anziani. La lettura della letteratura non canonica, in particolare, era proibita. Così si spiegano i conflitti che esplosero a Nitria e a Sceti all'inizio del V secolo e che portarono al rifiuto dell'originismo da parte del monachesimo egiziano. Questi conflitti erano in parte – ma solo in parte – espressione del contrasto tra i monaci che conoscevano il greco e i monaci di lingua copta, dato che questi non erano tutti incolti³⁵. Ma indubbiamente i se-

³³ Palladios, *Hist. laus.* 59, 1; *Historia monach.* in Aeg. 5, 6.

³⁴ Su questo tema, ugualmente presente nel monachesimo siriaco, cf. A. Guillaumont, «Le Dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien», *Annuaire EPHE V^e section*, 74, 1968-1969, pp. 31-58.

³⁵ Si può pensare che alcuni monaci pacomiani leggessero la letteratura gnostica, anche se non si può provare che i manoscritti di Nag Hammadi fossero presenti nella biblioteca di un monastero pacomiano, come si è ritenuto di poter affermare in passato a partire dalle copertine di alcuni di essi e perfino dal contenuto, cf. J.W. Barns, «Greek and Coptic Papyri from the Covers of

condi erano più numerosi. Si spiega così l'opposizione spesso evidente tra le due categorie. Va però osservato che gli *Apofegmi*, espressione di un monachesimo meno intellettuale, furono redatti in lingua greca. Si tratta di una diversità che consentì lo sviluppo di concezioni molto differenti della vita monastica.

Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche

Tutti i testi tramandati sul monachesimo egiziano si premurano di sottolineare il suo legame con l'istituzione ecclesiastica. La vocazione di Antonio, secondo Atanasio, avvenne in chiesa, mentre il futuro santo ascoltava la lettura del Vangelo. Il biografo di Antonio sottolinea il suo rispetto della regola della chiesa e il rispetto nei confronti del clero, anche quando egli è diventato padre di numerosi monaci. Tuttavia lo sviluppo iniziale del monachesimo non avvenne sotto il controllo dei vescovi e rimase indipendente per molto tempo. I venti anni trascorsi da Antonio nella totale solitudine sembrano implicare chiaramente che l'eremita, impegnato nel combattimento ascetico, poteva fare a meno della chiesa e dei sacramenti. Numerosi testi di origine monastica mostrano che il problema era avvertito come tale, dato che alcuni monaci facevano apertamente affermazioni del genere. Ma queste testimonianze risolvono il problema in senso ortodosso, a dimostrazione che la gerarchia prese il controllo del movimento: l'asceta che pretendeva di non avere bisogno dei sacramenti fu condannato³⁶. Anche il rapporto dei monaci con il clero è sempre più stretto, come nel caso di Nitria, che era in stretti rapporti con il vescovo di *Hermopolis Magna* (spesso era egli stesso un monaco) e dove si trovavano chiese con dei presbiteri. Identica era la situazione alle *Kellia* e a Sceti, dove gli eremiti partecipavano ogni settimana alla celebrazione dell'eucarestia e numerosi anziani, dopo alcuni anni, erano ordinati presbiteri. Nei monasteri di Pacomio si verificò lo stesso fenomeno, nonostante il fondatore non fosse favorevole a tali ordinazioni (la condizione clericale appariva ai suoi occhi come «il principio del desiderio di potere») e avesse sempre rifiutato per sé questa dignità. È inutile precisare che le fonti, quasi tutte di provenienza ortodossa, presentano i monaci come nemici delle eresie e degli scismi, ma, come si è visto, vi furono monaci tra i sostenitori di Melizio, e non si può escludere che ve ne fossero anche tra i partigiani di Ario³⁷. Il rapporto tra il monachesimo e l'episcopato rimase in ogni caso molto stretto in Egitto, tanto che i monaci costituirono vere e proprie truppe d'assalto per i vescovi (come nel caso di Teofilo e di Cirillo d'Alessandria). Per questo si comprende come i vescovi furono sempre di più scelti tra i monaci.

III. LA PALESTINA E LA SIRIA

Il Sinai

Alle frontiere dell'Egitto, la penisola del Sinai (dipendente amministrativamente dalla Palestina) fu anch'essa luogo di diffusione del monachesimo.

the Nag Hammadi Codices», *Essays on the Nag Hammadi Texts, NHS VI*, Leyde, 1975, pp. 9-17. L'articolo è postumo: E.G. Turner, *ibid.*, p. 18, ritiene che l'autore abbia modificato la sua ipotesi.

³⁶ Palladio, *Historia lausiaca*, 25, 5; 26, 2.

³⁷ Atanasio scrisse l'*Historia arianorum* e il *Contra Arianos* indirizzandoli ai monaci.

Come nella montagna di Nitria, vi si incontravano molto spesso gruppi di anacoreti che vivevano in solitudine, riunendosi alla fine della settimana per la liturgia domenicale. La pellegrina Egeria ne incontrò numerosi visitando queste regioni, nel dicembre del 383, soprattutto intorno alla montagna conosciuta in quel tempo come il Sinai dell'Antico Testamento (l'attuale Djebel Mousa), dove trovò numerosi romitaggi individuali e quattro chiese nelle quali si riunivano i monaci³⁸. La presenza monastica nel Sinai durò parecchi secoli, come attesta il monastero ancora oggi intitolato a Santa Caterina, edificato nel VI secolo dall'imperatore Giustiniano³⁹. Altri insediamenti monastici risalenti a quest'epoca si trovano a Faran (sede del vescovo del Sinai) o a Raithou (sulla costa occidentale della penisola). Sicuramente si deve ai monaci, quasi sempre di origine straniera – dato che i saraceni autoctoni rimasero in maggioranza pagani e ostili al cristianesimo –, la localizzazione precisa, lungo un itinerario carovaniero, delle tappe dell'esodo biblico.

La Palestina

Anche in Palestina il fenomeno monastico fu in parte legato alla presenza dei Luoghi santi. Uno dei primi monaci conosciuti, Caritone, era un pellegrino venuto dall'Asia Minore. Verso il 330 si stabilì a Faran, a venti chilometri a nord-est di Gerusalemme nel deserto di Giuda. Il numero crescente dei discepoli lo costrinse a fondare tre «laure» successive nella regione⁴⁰ (il termine era attribuito in Palestina agli insediamenti monastici in cui i monaci vivevano in celle isolate durante la settimana, radunandosi alla fine della settimana negli edifici convenzionali disposti intorno ad una chiesa). Un pellegrino venuto da Melitene, Eutimio, fondò verso il 411, nella stessa località desertica, una nuova laura, questa volta edificata insieme ad un monastero dove si organizzò una vita comunitaria (*koinobion*)⁴¹. L'accordo tra i due tipi di insediamento fu una delle caratteristiche originali del monachesimo palestinese nel deserto, definitivamente stabile nell'epoca di Saba, successore di Eutimio: i monaci iniziavano a vivere la vita cenobitica, poi passavano al regime semi-anacoretico della laura, talvolta abbandonato per periodi di solitudine totale. Queste fondazioni, vicino a Gerusalemme ma in prossimità del deserto di Giuda, non erano le uniche in Palestina. Nella città santa, in particolare, si stabilirono numerosi «monaci e vergini» (*monazontes et parthenae*) – per riprendere un'espressione di Egeria⁴². Se alcuni erano indipendenti (forse da mettere in rapporto con i «Figli del Patto» di cui parleremo più avanti), va però osservato che ben presto si riunirono in monasteri, urbani o suburbani, più spesso molto vicini ai Luoghi santi. Una parte importante del tempo era dedicata alla preghiera nei santuari e all'accoglienza dei pellegrini. Numerosi monasteri erano stati fondati da membri dell'aristocrazia. Melania l'Anziana,

³⁸ Egeria, *Itinerarium*, 3, 1,4; 4, 7.

³⁹ Su questo monastero, cf. K. Weitzmann, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Icons*, I, Princeton, 1976; J. Galey, *Il Sinai e il monastero di S. Caterina*, Firenze, 1982.

⁴⁰ Faran, Duka nel deserto di Gerico e Suka presso Betlemme. Su Caritone esiste una biografia del VI secolo scritta da un monaco dell'Antica Laura, che fa risalire la fondazione prima della Pace della Chiesa, ma si tratta di una informazione inverosimile. Tuttavia, le fondazioni di Caritone risalgono tutte al IV secolo, cf. G. Garitte, «La Vie pré-métaphrastique de S. Chariton», *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, 21, 1941, pp. 5-50.

⁴¹ Cirillo di Scitopoli, *Vita di Eutimio*, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig, 1939. Cirillo fu successivamente monaco della laura di Eutimio e di Saba.

⁴² Egeria, *Itinerarium*, 24, 1.

divenuta vedova, lasciò Roma e si stabilì verso il 380 sul monte degli Ulivi, dove fondò un monastero femminile da lei stessa diretto e un monastero maschile affidato a Rufino⁴³. Paola, originaria di un'antica e nobile famiglia romana, scelse Betlemme, dove fondò contemporaneamente, nel 386, un monastero doppio. Girolamo fu il direttore spirituale di quello maschile⁴⁴. Al V secolo risalgono altri esempi significativi. Melania la Giovane fondò nel 417 un monastero di ottanta vergini sul monte degli Ulivi, in seguito un altro, maschile, dopo la morte del marito (432)⁴⁵, nel quale si stabilì, dopo il 429, il principe georgiano Nabarnugi, divenuto Pietro d'Iberia. Questi fondò più tardi un monastero presso la chiesa di Sion, prima di ritirarsi a vivere nel monastero di Maiuma presso Gaza⁴⁶. Altri monasteri furono fondati presso i Luoghi santi, nella regione di Gerico, di Betlemme o di Eleuteropoli. Epifanio, futuro vescovo di Salamina, fondò verso il 340 un monastero a Besan-duc, presso Eleuteropoli⁴⁷.

Ma il monachesimo palestinese non si sviluppò solo in rapporto ai Luoghi santi. Nelle diverse regioni (e anche sul monte degli Ulivi) si incontravano asceti che vivevano in celle isolate o in conventi non legati ad un santuario. A questi asceti appartenne Ilarione che, dopo aver vissuto alcuni anni in Egitto presso Antonio, si stabilì nel 350 nella regione di Maiuma, il porto di Gaza, dove alcuni discepoli condivisero la sua vita. Girolamo, nella biografia a lui dedicata, lo considera come il padre del monachesimo palestinese⁴⁸. Ma si tratta di un giudizio molto approssimativo. Ilarione, comunque, è un esempio significativo dei monaci palestinesi che, dopo aver vissuto in Egitto o conosciuto il monachesimo egiziano, adottarono nella loro patria questa forma di vita. Un altro esempio dei rapporti tra i due generi di vita monastica è rappresentato dal viaggio compiuto in Egitto nel 394 da alcuni monaci del monte degli Ulivi e raccontato nella *Storia dei monaci dell'Egitto*.

La Siria e la Mesopotamia

In Siria e nella Mesopotamia l'origine del monachesimo presenta tratti particolari. L'influenza egiziana si fece sentire nel suo sviluppo, nel V secolo in particolare⁴⁹, ma non è all'origine del movimento. Questa regione, a partire dal II secolo, aveva assistito alla nascita di movimenti erenatiti più o meno ortodossi, che rifiutavano o disprezzavano il matrimonio e tenevano in grande considerazione l'ascetismo. Già prima del IV secolo nella chiesa di Persia gli aderenti a questa pratica di vita furono denominati «Fratelli e Sorelle del Patto», e costituirono un «ordine» di carattere fortemente ascetico. Si trattava di uomini e donne che, con il battesimo, si erano votati al servizio della chiesa. Celibi e poveri, accompagnavano la liturgia locale e assicuravano tutte le funzioni dei chierici di secondo rango. Tra di loro talvolta erano scelti

⁴³ Palladio, *Historia lausiaca*, 46, 5; Gir., *Ep.* 4, 2.

⁴⁴ Id., *Ep.* 108, 14, 20; F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, 1, Louvain, 1922, pp. 127-129.

⁴⁵ Gerenzio, *Vita di Melania*, 41, 49.

⁴⁶ Giov. Rufo o di Beth Rufina, *Vita di Pietro d'Iberia*, ed. R. Raabe, Leipzig, 1895, pp. 30-31, 44-45, 49 (sir.), pp. 35, 45-46, 50 (trad. fr.).

⁴⁷ Soz., *HE* VI, 32, 2-3.

⁴⁸ Gir., *Vita Ilarionis*, 8, 10-11.

⁴⁹ I monaci della Mesopotamia considerarono a lungo il viaggio in Egitto e il soggiorno presso i monaci di quelle località come un elemento necessario alla loro formazione.

vescovi, presbiteri e diaconi⁵⁰. Afraate il Persiano e Efrem di Nisibi fecero probabilmente parte di quest'ordine. È possibile che i «monaci e vergini» di cui Egeria segnala la presenza a Gerusalemme siano stati un gruppo del genere. L'origine giudaica, forse essa, di questa istituzione non manca di verosimiglianza (i membri della comunità di Qumrân si denominavano «Figli dell'Alleanza»). In altre località continuaron ad esistere, accanto ai monaci, asceti che vivevano nel mondo. Ad Antiochia, ad esempio, alcuni discepoli di Diodoro vissero in castità, privandosi dei beni materiali, ma non adottarono né la solitudine, né la vita comune e rimasero a servizio della comunità. Ancora ad Antiochia, intorno al 380, continuava ad esistere la coabitazione sotto uno stesso tetto di due asceti di sesso diverso, una situazione di cui si conoscevano numerosi esempi precedenti, ma che suscitò la riprovazione di Crisostomo e, prima di lui, di altri pastori. Lo sviluppo del monachesimo propriamente detto finì per assorbire gradualmente o per soppiantare queste istituzioni premonastiche.

Nel corso del IV secolo si moltiplicarono in Siria eremiti e monaci che vivevano in comunità. Le montagne a nord e ad est di Antiochia (l'Amanos e il Silpios), il deserto della Calcide, i dintorni di Ciro ed Edessa (per ricordare le regioni in cui fu più forte la loro diffusione) ne conobbero un gran numero, come ricorda Teodoreto di Cirro nella *Storia dei monaci della Siria* (testo risalente al 444), nella quale presenta un quadro composito e bene informato⁵¹. L'anacoretismo fu probabilmente la prima forma di vita monastica, come in Egitto. Per quanto avesse assunto forme diverse, presentava un tratto comune: l'estremo rigore dell'ascesi. Gli eremiti della Siria si imponevano penitenze assai impegnative: si incatenavano, praticavano digiuni e veglie prolungate, rifiutavano ogni igiene corporale, rimanevano in posizione eretta (talvolta su un piede solo), compivano numerosi atti di prostrazione. Alcuni conducevano una vita errante, senza meta (i monaci «erranti» erano molto numerosi in Siria e nella Mesopotamia, ma questo tipo di asceti poco controllabili suscitò rapidamente le riserve delle autorità, civili ed ecclesiastiche). Tuttavia la maggior parte vivevano la loro ascesi stabilendosi in un luogo, rifiutando molto spesso di allontanarsi. Si possono distinguere due grandi categorie di asceti: i reclusi, che rimanevano chiusi per tutta la vita in una caverna o in una piccola cella (anche alcune donne adottarono questo genere di vita) e coloro che vivevano all'aperto, esposti ai rigori del clima. Alcuni cercarono di sintetizzare queste due forme di vita, chiudendosi all'interno di un edificio sprovvisto di tetto. Tra i monaci che vivevano in questo modo vanno ricordati i dendriti, che vivevano sugli alberi, e gli stiliti⁵², che si mettevano sulla sommità di una colonna, dotata di una piccola piattaforma. L'iniziatore di questo genere di vita fu Simeone il Vecchio, che, dopo essere rimasto in un convento e aver compiuto un'esperienza eremica in cima ad una collina, continuò la sua ascesi su una colonna all'aperto senza essere importunato dai numerosi visitatori e dai curiosi che venivano a vederlo. La sua esperienza anacoretica, la sua fuga dal mondo era vivere in cima ad una colonna. Tra il 423 e il 459 Simeone visse su tre colonne sempre più in alto. Alla sua morte

⁵⁰ Sui «Figli e le Figlie del Patto», una buona sintesi è rappresentata da M.-J. Pierre, Introduzione a *Aphraate le Sage persan. Les Exposés*, I, Paris, 1988, SC 349, pp. 98-111. Sul monachesimo in questa regione, cf. anche A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, pp. 177-425, II, Louvain, 1958 e 1960.

⁵¹ Per un commento esauriente cf. P. Canivet, *Le Monachisme syrien selon Théodore de Cyr*, Paris, 1977.

⁵² Sugli stiliti, cf. H. Delehaye, *Les Saints stylites*, Bruxelles, 1923 (Subsidia Hagiographica 14); I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les Stylites syriens*, Milano, 1975.

fu edificata intorno all'ultima colonna utilizzata dal santo una grande basilica, che ben presto divenne una meta importante di pellegrinaggi⁵³.

Numerosi anacoreti accolsero i discepoli che si presentavano presso di loro; alcune comunità più o meno strutturate ne seguirono le indicazioni e la direzione spirituale. Teodoreto ricorda che ne esistevano migliaia ai suoi tempi, moltiplicatesi in Siria nella seconda metà del IV secolo. I fondatori dettavano talvolta delle regole, quasi sempre oralmente, ma anche per iscritto (rimangono alcuni frammenti di queste ultime, come i canoni di Rabbula di Edessa). L'organizzazione di queste comunità conobbe un certo sviluppo: con il tempo l'agglomerato primitivo delle celle dei discepoli intorno a quella del maestro si trasformò in un edificio unico, spesso protetto da un muro di cinta. Anche lo stile di vita finì per subire una certa evoluzione: nei primi tempi la preghiera ebbe un posto fondamentale – nei monasteri dell'Osroene era perpetua – e di fatto i monaci non vivevano del loro lavoro, ma della carità pubblica. La crisi messaliana, che esaminaremo più avanti, e la crescita numerica dei monaci, che finirono per costituire un peso notevole per la popolazione (Teodoreto parla di un convento di 400 monaci nel villaggio di Nikertai, di 150 in quello di Teleda), sollecitarono la rivalutazione del lavoro, con il quale i monaci cominciarono a provvedere alla propria sussistenza.

Numerosi storici moderni⁵⁴ hanno sottolineato l'importanza dell'attività apostolica dei monaci della Siria, che sembra contrastare con l'atteggiamento dei loro fratelli egiziani. In effetti, se molti eremiti, con la predicazione (Simeone lo Stilita predicava dall'alto della sua colonna) convertirono i pagani, si può osservare che in Egitto e altrove la situazione non era diversa. Ma è anche vero che numerose sollecitazioni in questa regione impegnavano i monaci a non limitarsi alla ricerca della loro perfezione e a partecipare attivamente all'evangelizzazione. Efrem di Nisibi, Giovanni Crisostomo invitavano i monaci ad assolvere a compiti missionari; quando poi il Crisostomo divenne vescovo di Costantinopoli, alcuni monaci della Siria si misero a sua disposizione per una missione in Fenicia. All'inizio del V secolo, Alessandro (che in seguito fondò il monastero degli acemiti a Costantinopoli) prese con sé centoquaranta monaci del monastero, che egli aveva fondato in Siria per una missione apostolica. Anche il celebre Barsauma, noto per i suoi interventi al concilio di Efeso del 449, svolse attività di evangelizzazione con i suoi monaci.

IV. L'ASIA MINORE E COSTANTINOPOLI

1. L'ASIA MINORE

Eustazio di Sebaste

Gli inizi del monachesimo in Asia Minore sono poco noti. Lo storico Socrate ricorda un anacoreta sull'Olimpo di Bitinia verso il 300, ma non esiste alcuna notizia per la maggior parte delle province di questa vasta regione. I primi

⁵³ Su Simeone Stilita le fonti antiche sono rappresentate da Teodoreto di Ciro, *Storia dei monaci della Siria*, SC 257, XXVI; una vita greca (*Vita Simeonis auctore Antonio*), una vita siriaca, cf. H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, TU 32,4, Leipzig, 1908. Le rovine di Qalat Siman sono state oggetto di numerosi studi: descrizioni in G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*. Le massif du Bélaus à l'époque romaine, Paris, 1953, I, pp. 223-276; II, LXXI-LXXIX.

⁵⁴ Così A. Vööbus, *History of Asceticism*, III, Louvain, 1988, pp. 227-278.

documenti sull'esistenza di un importante movimento ascetico sono forniti dai venti canoni e dalla lettera sinodale del concilio celebrato a Gangra nel 355, che riunì quattordici vescovi del nord dell'Asia Minore, che condannarono gli eccessi di un certo Eustazio e dei suoi discepoli. Alla luce di questi testi, l'insegnamento di Eustazio sembra portare all'estremo il radicalismo evangelico: la povertà totale e la castità perfetta erano richiesti a tutti i cristiani e per questo l'abbandono dei congiunti, dei genitori dai parte dei figli, dei figli da parte dei genitori, dei padroni da parte degli schiavi, era considerato legittimo per chi seguiva questa via, con gravi conseguenze di ordine familiare e sociale⁵⁵. Questa forma di radicalismo si accompagnava presso i suoi discepoli (un elemento che non appariva tanto chiaramente nel monachismo siriaco ed egiziano) alla contestazione delle istituzioni ecclesiastiche che si tradusse in un comportamento settario: riunioni particolari di gruppi di asceti, al di fuori delle chiese e senza sacerdoti approvati dal vescovo; scelte di pratiche differenti da quelle comunitarie (digluno domenicale, astensione dalle vivande, abiti particolari senza distinzioni tra uomini e donne), rifiuto di assistere alle feste dei martiri, condanna del clero sposato, delle ricchezze ecclesiastiche, anche se utilizzate a scopi caritativi. I discepoli di Eustazio vivevano in «fraternità» lontano dalla città. La loro separazione era interpretata dal concilio come una condanna di coloro che non adottavano queste esigenze e si adeguavano alle istituzioni di una chiesa stabilita. Naturalmente si deve tenere conto dell'aspetto polemico di questi documenti, che attestano gli eccessi del movimento. Eustazio stesso divenne vescovo di Sebaste nel 356 e fondò nella sua città un ospizio per i poveri (suscitando tra l'altro l'opposizione di alcuni discepoli sia per la sua elezione che per questa iniziativa). Del resto non va dimenticata la statura spirituale di questo personaggio, non adeguatamente compreso dalla storiografia ecclesiastica, per la sua adesione al partito degli «pneumatomachi» dopo il 374. Basilio di Cesarea, insieme alla sua famiglia, fu un testimone significativo di tale statura: sotto l'influenza di Eustazio la sorella primogenita Macrina, la madre Emilia, il fratello Naucrazio si avviarono alla vita ascetica nel deserto del Ponente. Basilio stesso fu suo discepolo⁵⁶.

Basilio di Cesarea

Ma Basilio, pur salvaguardando l'intuizione fondamentale di Eustazio, reallizzò il suo ideale ascetico cercando di evitarne gli eccessi. Nel 355 si avviò alla vita ascetica, facendosi battezzare al termine di lunghi anni di studio trascorsi ad Atene e a Costantinopoli. Si mise subito in viaggio, per conoscere la vita monastica, recandosi in Siria e in Egitto; al ritorno si stabilì in una proprietà della sua famiglia ad Annisa, presso Neocesarea, per condurre una vita ascetica insieme ad alcuni fratelli che condividevano il suo ideale. Basilio

⁵⁵ Su Eustazio e il concilio di Gangra, cf. J. Gribomont, «Le Monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme», *SP* 2, 1957, pp. 400-416; art. «Eustathe de Sébastée», *DHGE* 16, 1964, coll. 26-33; «Le Monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce», *StudMon* 7, 1965, pp. 7-24 (rist. in *Saint Basile. Évangile et Église*, II, Abbazia di Bellefontaine, 1984).

⁵⁶ Si veda la mia *Introduzione a Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine*, Paris, 1971, pp. 51-52. Malgrado la sua condanna come pneumatomaco, Eustazio è lodato dalla storiografia ecclesiastica antica: Epifanio ricorda che molti si meravigliavano della sua vita e delle sue virtù (*Panarion*, 55, 2); Sozomeno riconosceva la rettitudine morale della sua vita e lo considerava come il maestro dei monaci più significativi.

diffidava dei pericoli della solitudine, che poteva condurre a forme di ascesi esasperate, di cui aveva conosciuto alcuni esempi in Siria e che non si conciliavano con la sua concezione greca dell'uomo considerato come essere sociale. L'ideale di Basilio non era altro che l'ideale cristiano, fondato sul Nuovo Testamento e sul duplice precetto della carità. Il riferimento biblico implicava il buon ordine nella chiesa, descritto nelle Lettere pastorali. Basilio era destinato a diventare il teorico dell'ideale ascetico, un maestro riconosciuto di cui fu confermata l'autorità con l'elezione alla sede di Cesarea di Cappadocia. I suoi scritti precisano i contorni del suo ideale e a poco a poco divennero delle «regole» per un'istituzione che si strutturava e si distingueva per il suo stile di vita dal resto della comunità cristiana. Le fraternità di asceti (uomini o donne) adottarono un inquadramento monastico, anche se Basilio non utilizzò mai questo termine e sottolineò fortemente l'unicità dell'ideale cristiano. Le comunità praticavano la comunione dei beni, richiedendo a tutti i membri di lavorare per sovvenire alle loro necessità e per compiere opere di carità e accoglievano solo candidati che scegliersero la castità (ammettendo persone sposate solo se accettavano di separarsi). Come presso Pacomio, l'obbedienza al superiore (*proestôs*) assunse un'importanza fondamentale, dato che a questi era riconosciuto il carisma del discernimento e della spiegazione dei precetti. D'altra parte, l'ordinamento della vita comunitaria (in materia di preghiera, di penitenza, di lavoro, ecc.) era segnata da una certa moderazione. Infine, un tratto caratteristico del monachesimo basiliano era costituito dal fatto che le comunità restavano a servizio della chiesa presieduta dal vescovo: non a caso Basilio affidò ai suoi monaci il compito di gestire la città di accoglienza dei poveri da lui fondata⁵⁷.

Mancano i documenti sulle comunità dell'Asia Minore che si posero alle dipendenze di Basilio, ma è nota la presenza di altri monaci in questa regione: Nilo di Ancira (morto verso il 430) scrisse numerosi trattati ascetici destinati ai monaci; a lui furono attribuiti scritti di diversa provenienza⁵⁸. Marco l'eremita, di cui si discutono i dati cronologici della vita (dalla fine del IV all'inizio del VI secolo) e il luogo (Asia Minore o Egitto) lasciò opere ascetiche molto apprezzate dal monachesimo antico: «Vendi tutto e compra Marco», era uno slogan diffuso nei monasteri⁵⁹. Inoltre la crisi messaliana, dopo il 380, attesta l'esistenza di numerosi monaci nelle province orientali e meridionali dell'Asia Minore. Infine va ricordato che le *Regole* di Basilio, tradotte in diverse lingue (Rufino ne tradusse una parte in latino) ebbero una grande risonanza nel mondo cristiano.

2. COSTANTINOPOLI

Sugli inizi del monachesimo a Costantinopoli le tradizioni sono divergenti. La più antica attesta che i primi monaci della capitale si riferirono ad una tradizione che finì per essere considerata eretica. All'origine delle prime fon-

⁵⁷ Sul monachesimo basiliano, cf. D. Amand, *L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949. Si vedano inoltre gli articoli di J. Gribomont precedentemente citati; B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Roma, 1985, pp. 123-162.

⁵⁸ Su Nilo, cf. *DSpir* 11, coll. 345-354; H. Ringshausen, *Zur Verfasserschaft und Chronologie der dem Nilus Ancyranus zugeschrieben Werke*, Frankfurt, 1967.

⁵⁹ Stato della ricerca su Marco: O. Hesse, *Marcus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften* (Bibliothek der griechischen Literatur 19), Stuttgart, 1985.

dazioni si incontra Macedonio, eletto vescovo nel 340, deposto come omeuiano nel 360, e considerato (forse a torto) come l'ispiratore degli pneumatomachi condannati nel 381. Macedonio affidò la direzione delle comunità monastiche al diacono Maratonio, anche lui convertito all'ascetismo da Eustazio di Sebaste. Il monachesimo costantinopolitano delle origini ebbe i tratti di colui che era stato condannato a Gangra: i suoi membri si opposero ad una istituzionalizzazione troppo marcata, ad un legame troppo stretto con la gerarchia e il clero; essi costituirono una popolazione marginale che visse non più fuori della città, ma nei quartieri poveri, nei pressi degli ospizi e delle cappelle dei martiri. Presso di loro rimase in vigore la consuetudine della coabitazione tra uomini e donne in monasteri che accoglievano entrambi i gruppi di asceti. Così, per correggere l'impressione di una devianza, la tradizione agiografica attribuì la fondazione del primo monastero della capitale al monaco siriano Isacco, intorno al 382⁶⁰, ma è evidente che in quest'epoca c'erano già molti monaci, che manifestavano ripetutamente la loro opposizione nei confronti della gerarchia ecclesiastica della città: Giovani Crisostomo (che aveva provato a riformarli) e Nestorio (per le stesse ragioni e per la contestazione alla sua dottrina cristologica) ne fecero le spese. I disordini da loro provocati, determinarono la promulgazione, nel 390, di una legge che proibiva ai monaci l'accesso alle città, una misura confermata due anni più tardi⁶¹.

Conosciamo un gran numero di monasteri fondati a Costantinopoli tra la fine del IV secolo e l'inizio del V: nel 448 ventitré superiori⁶² approvarono la deposizione di Eutiche, anche lui abate di un monastero. Altre comunità furono fondate sulla riva orientale del Bosforo. Ipazio, intorno all'anno 400, si stabilì nel monastero dei Rufiniani presso Calcedonia, il quale divenne ben presto un centro importante⁶³. Verso il 420, Alessandro, originario di un'isola del mare Egeo, vissuto in seguito sette anni in un monastero della Siria, più tardi fondatore di un monastero sulla riva destra dell'Eufrate, tentò di introdurre a Costantinopoli un monachesimo di nuovo genere, nel quale la povertà era più accentuata e il tempo dedicato alla preghiera più lungo (a discapito del lavoro manuale). Aversato nella capitale, si ritirò a Gomon, non lontano da *Rufinianes*, e fondò il primo monastero dagli acemiti (coloro che non dormono) nel quale i monaci dedicavano notte e giorno al canto dell'ufficio divino. Solo nella seconda metà del secolo gli acemiti riuscirono a stabilirsi a Costantinopoli, dove il loro monastero divenne uno dei maggiori centri di spiritualità della capitale⁶⁴.

⁶⁰ Cf. G. Dagron, «Les Moines et la ville», *Travaux et Mémoires* 4, 1970, pp. 229-276.
⁶¹ *CTh XVI*, 3, 1-2.

⁶² *Actes du concile de Chalcédoine*, ACO II, pp. 130-131, trad. fr. Festugière, pp. 776-778. Non si può tuttavia assicurare che tutti meritassero il titolo di archimandrita ad essi attribuito da questo elenco. Sulla storia dei monasteri di Costantinopoli, cf. R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris, 1953.

⁶³ Callinico, *Vita di Ipazio*, ed. Bartelink, SC 177, Paris, 1971.

⁶⁴ *Vie d'Alexandre l'Acémète*, PO 6, 685-701; *Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète*, AB 86, 1968.

V. IL MESSALIANISMO

1. UN MOVIMENTO CONTROVERSO

Abbiamo già ricordato le tensioni sorte tra il monachesimo e la gerarchia ecclesiastica in vari ambienti. Nella seconda metà del IV secolo, inizialmente in Mesopotamia, poi in Siria e nell'Asia Minore, si sviluppò negli ambienti ascetici un movimento successivamente denominato messalianismo (il termine *messalien*, di origine siriaca, significa «colui che prega»), presto annoverato tra le eresie e condannato come tale. La prima allusione a questo movimento risale al 370: Efrem ed Epifanio ne parlano nei loro trattati eresiologici. Il primo accusava questi «uomini di preghiera» di essere dissoluti e/o agitati, insomma degli entusiasti (il termine siriaco è utilizzato in entrambi i sensi); il secondo li rimproverava di allontanarsi dalle norme sociali, permettendo a uomini e donne di vivere insieme rifiutando di lavorare (comunque Epifanio non li accusava di deviazione dottrinale). Entrambi gli eresiologi collocavano il movimento nella Mesopotamia e ad Antiochia⁶⁵. Dopo il 380, furono emanate alcune condanne ufficiali. La prima fu probabilmente comminata da un sinodo celebrato ad Antiochia sotto la direzione del vescovo Flaviano (dopo il 381), che si riunì non solo con i chierici della Siria, ma anche con un vescovo dell'Armenia bizantina e un altro dell'Isauria, regioni dove forse erano presenti monaci sospettati di messalianismo. Il sinodo decise di allontanare dalla Siria e dalla Mesopotamia i religiosi accusati di aderire a questo movimento. Poco dopo⁶⁶ un altro sinodo tenuto a Side nella Panfilia, nel quale Anfilochio di Iconio svolse un ruolo di primo piano, condannò i messaliani: una testimonianza del fatto che avevano trovato rifugio in questa regione. All'inizio del V secolo, ad ogni modo, la controversia si concentrò in Asia Minore. Il vescovo di Costantinopoli Attico (406-425) scrisse ai vescovi della Panfilia chiedendo di allontanare i messaliani; un sinodo celebrato a Costantinopoli sotto il suo successore, Sisinnio, nel 427 rinnovò la richiesta. L'anno successivo, una legge presentata contro gli eretici li denominava «euchiti» o «entusiasti»⁶⁷. Nel 431 il concilio di Efeso si interessò nuovamente al problema e anatemizzò i messaliani⁶⁸. Inoltre furono condannate alcune proposizioni tratte da un'opera ad essi attribuita, l'*Ascéticon*, sicuramente costituita da scritti dello Pseudo-Macario (da identificare probabilmente con Simeone della Mesopotamia, attivo tra il 380-390 e il 430⁶⁹). Si tratta di una raccolta di testi che ancora oggi si considerano provenienti da comunità messaliane.

2. GLI ERRORI DEI MESSALIANI

Gli errori rimproverati ai messaliani dagli eresiologi o dai sinodi erano di due ordini: alcuni riguardavano le prospettive dottrinali, altri il loro comportamento. Le dottrine riconosciute come eretiche erano le seguenti: la presen-

⁶⁵ Epif., *Panarion*, 80; Ephrem, *Contra haereses*, madrasa (= discorso metrico) 22.

⁶⁶ L'anteriorità del concilio di Antiochia rispetto a quello di Side è discussa. Cf. C. Stewart, *Working the earth of the heart*, Oxford, 1991, pp. 24-42.

⁶⁷ CTh XVI, 5, 65.

⁶⁸ ACO I, 1, 7, pp. 117-118.

⁶⁹ Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios-Symeon*, Göttingen, 1978. Occorre tuttavia ridimensionare il messalianismo dello Pseudo-Macario. Cf. V. Deprez, *Introduzione a Pseudo-Macaire, Oeuvres spirituelles*, Paris, 1980, pp. 43-46.

za di un demone nell'anima di ogni uomo anche dopo il battesimo, che poteva essere allontanato solo con la preghiera; la preghiera determinava la venuta dello Spirito Santo nell'anima, l'unione con lo Sposo celeste, con la conseguente liberazione dalle passioni e l'impossibilità nei perfetti. A partire da queste posizioni dottrinali, i messaliani erano accusati di presentarsi come persone ispirate da visioni e sogni, di dirsi profeti, di rifiutare il lavoro, anche a scopi caritativi, preferendo il sonno (durante il quale avvenivano le visioni), di rifiutare i sacramenti, la gerarchia e le istituzioni ecclesiastiche, considerate inutili agli uomini spirituali. Infine erano accusati di spergiurare e di dar prova di disordine nella vita sessuale, cose indifferenti ai perfetti. Molte accuse di immoralità erano simili a quelle rivolte anche contro i discepoli di Eustazio ed erano chiaramente esagerazioni o casi particolari. Quanto alle dottrine contestate, è possibile ritrovare in esse elementi nelle opere dello Pseudo-Macario, ma isolati dal contesto e dall'orizzonte spirituale dei suoi scritti. Lo studio della loro terminologia sembra attestare che la crisi messaliana sia nata dall'incontro tra due universi culturali differenti: il monachesimo di lingua siriaca e i vescovi e i teologi di lingua greca⁷⁰. Lo Pseudo-Macario (che scrive in greco) aveva improntato al monachesimo siriaco i suoi temi centrali, ma anche le immagini e la lingua poetica e simbolica nelle quali si esprimeva un'esperienza spirituale intensamente vissuta. L'ambiguità del linguaggio, che di fatto portò talvolta a deviazioni in ambienti di lingua greca, spiega le accuse di eresie rivolte ai messaliani.

Si deve del resto riconoscere che, se è possibile scrivere la storia della controversia messaliana, non risulta facile ricostruire quella del movimento. Il messalianismo non è solo un movimento strutturato, con una guida e delle dottrine precise. Occorre piuttosto parlare di tendenze messaliane, che non cessarono di comparire negli ambienti monastici dell'oriente cristiano. L'Egitto stesso fu raggiunto, come dimostrano due lettere di Cirillo d'Alessandria e un racconto degli *Apoftegmi*⁷¹. Vi furono anche monaci «euchiti» a Cartagine, contro i quali Agostino scrisse un'opera sul lavoro dei monaci⁷². Ma queste tendenze presentano delle differenze tra di loro e talvolta delle divergenze, come attesta la raccolta dello Pseudo-Macario: il suo stato attuale dimostra che l'autore operò una revisione, esito delle discussioni avvenute negli ambienti in cui il testo era diffuso. Le rettifiche compiute da autori ortodossi (come nel caso dell'autore del *De instituto christiano*, forse Gregorio di Nissa⁷³) mostrano in ogni caso la sua influenza, che non diminuì nel monachesino bizantino.

⁷⁰ Cf. G. Quispel, *Makarios, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leyde, 1967, p. 4; R. Staats, «Messalianforschung und Ostkirchenkunde», in W. Strothmann, *Makarios-Symposium über das Böse*, Wiesbaden, 1983, p. 53; C. Stewart, *Working the earth of the heart*, pp. 96-233, esamina con precisione il vocabolario (tre parole-chiave: *plérophoria*, *peira*, *aisthèsis*) e le metafore (mescolanza, inabitazione, riempimento) dell'esperienza spirituale in greco e in siriaco negli scritti messaliani.

⁷¹ Cirillo d'Alessandria, *Ep. 82, PG 77*, col. 376; *Ep. a Calosirios, PG 76*, coll. 1076-1077; oppure ed. Wickham, Oxford, 1983, pp. 218-219; *Apophtegm. Patrum*, Lucio, *PG 65*, col. 253, Silvano 5 (409).

⁷² Ag., *De opere monachorum*, BA 3, Paris, 1959, pp. 400-504; NBA.

⁷³ W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Christian literature: Gregory of Nissa and Macarius*, Leyde, 1965; J. Gribomont, «Le *De Instituto Christiano* et le messalianisme de Grégoire de Nysse», V, Berlin, 1962. Contro l'attribuzione a Gregorio, cf. M. Canavet, «Le *De Instituto christiano* est-il de Grégoire de Nysse?», *REG* 82, 1969, pp. 404-423.

VI. IL MONACHESIMO FEMMINILE

In precedenza è stata più volte ricordata la presenza di donne nel movimento monastico. Ma sarebbe un errore ritenere che il monachesimo femminile si sia semplicemente conformato al modello maschile. Inizialmente non vi furono donne tra gli anacoreti, dato che la situazione della donna nella società dell'epoca non lo consentiva. I soli casi evocati da alcuni testi rari sono quelli di donne che si travestirono da uomini per avviarsi alla vita monastica, o che si ritirarono in una tale solitudine che nessuno riuscì a incontrarle fino alla loro morte; ma è difficile valutare la storicità di queste informazioni⁷⁴. È nota l'esistenza di recluse, in Palestina o in Siria, ma queste donne vivevano nei pressi delle città, talvolta assistite da inservienti⁷⁵. Anche il modo di vivere la verginità, rimanendo nella famiglia, era ormai una consuetudine stabilita. Le «coabitazioni sospette», come le definiva Giovanni Crisostomo, erano uno degli abusi di questo genere di vita: donne senza famiglia, che non potevano vivere da sole, si riunivano intorno ad un asceta, vivendo sotto lo stesso tetto (furono così chiamate οὐνέσακτοι, o *subintroductae*, termini dispregiativi, o ἀγαπηταί, «predilette», espressione che aveva inizialmente un fondamento biblico). Il fenomeno era diffuso un po' dovunque, in Egitto⁷⁶, ad Antiochia⁷⁷, a Costantinopoli⁷⁸. Esisteva anche il caso del monachesimo familiare: madre, figlia (o figlie) e domestiche sceglievano la verginità e trasformavano gradualmente l'abitazione in un monastero. Uno degli esempi più noti è quello di Macrina, sorella di Basilio di Cesarea e di Gregorio di Nissa⁷⁹. Ma lo stile di vita cenobitico era destinato ad avere più successo presso il mondo femminile: Pacomio fondò due monasteri femminili e le *ammas* che si incontrano negli *Apoftegmi* sono certamente le «madri» superiori dei monasteri⁸⁰. Paola e Melania l'Anziana, poco più tardi Melania la Giovane a Gerusalemme e a Betlemme, furono anch'esse a capo di comunità monastiche⁸¹. Palladio e altri fanno conoscere molti monasteri femminili in Oriente, ad Alessandria, Antioe, Cesarea di Palestina, in Siria, ad Ancira, Seleucia d'Isauria, Cesarea di Cappadocia⁸². A Costantinopoli, intorno al 390, la ricca aristocratica e diaconessa Olimpia fondò un monastero accanto a Santa Sofia, che accolse ben presto centocinquanta persone fra domestici, parenti e alcune amiche della nobiltà senatoria: i suoi membri furono a servizio delle attività caritative, ospedaliera e ospitalizia avviate da Olimpiade⁸³.

⁷⁴ Cf. L. Regnault, *La Vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris, 1990, pp. 38-39.

⁷⁵ Teod., *Hist. mon.*, XXIX (Marana e Cira), XXX, 1-3 (Domnina).

⁷⁶ At., *Ep. ad virginis*, ed. J. Lebon, «Athanasiana Syriaca. II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie», *Le Muséon* 41, 1928, pp. 170-188.

⁷⁷ Giov. Cris., *Les Cohabitations suspects, Comme observer la virginité*, ed. J. Dumortier, Paris, 1955 (scritti prima del 381).

⁷⁸ I trattati di Giovanni Crisostomo citati nella nota precedente furono rielaborati nel 398, Cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, p. 514, n. 2. Socrate e Sozomeno parlano ugualmente di monasteri «di uomini e donne» (*HE* II, 38; IV, 20).

⁷⁹ Greg. di Nissa, *Vie de sainte Macrine*, SC 178, Paris, 1971.

⁸⁰ Così l'amma Sarra, vissuta sessanta anni presso il Nilo, o Sinclética, nei sobborghi di Alessandria.

⁸¹ Su queste vergini romane, vissute in Oriente, cf. G. Petersen - Szemerédy, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*, Göttingen, 1993.

⁸² Palladio, *Historia lausiaca*, 59, 1; 67, 1; 70, 3; Teod., *Hist. mon.*, XXX, 4; Egeria, *Itinerarium*, 23, 2; Gaudenzio di Brescia, *Tractatus XVII*, 15, CSEL 68, p. 144.

⁸³ Giov. Cris., *Ep. ad Olimpia*, VIII, 10; *Vita di Olimpia*, 6.

Va inoltre sottolineato che il monachesimo femminile ebbe, talvolta, una ispirazione e uno sviluppo nettamente distinti dal monachesimo maschile. Il modello a cui si ispirò era quello di Tecla, una vergine del I secolo che tradizioni più o meno leggendarie presentano come una compagna di Paolo, che avrebbe predicato e battezzato insieme a lui⁸⁴. Storicamente sono accertati solo il suo martirio (nel senso originario del termine: di testimonianza) e la scelta della verginità⁸⁵. Macrina e le sue seguaci seguirono le tracce di Tecla: come lei scelsero la verginità e divennero come lei «maestre spirituali» per coloro che le accompagnavano⁸⁶. È chiaro tuttavia che il monachesimo femminile integrò con il tempo i valori del monachesimo maschile e ne imitò lo stile di vita.

VII. CONCLUSIONE

Il monachesimo orientale, all'inizio del periodo esaminato, appare ancora molto diversificato, come rimase per lungo tempo. A più riprese attirò l'attenzione dei poteri politici o delle autorità ecclesiastiche. Per cercare di limitare uno sviluppo incontrollato, il concilio di Calcedonia cercò di mettere i monaci sotto il controllo dei vescovi. Il canone 4 richiese che nessun monastero fosse fondato senza la loro autorizzazione e che i monaci fossero sottomessi ai responsabili delle chiese locali. Inoltre stabilì che i monaci non intervenissero negli affari ecclesiastici e rimanessero nei loro monasteri⁸⁷, evidentemente al fine di evitare gli abusi commessi da numerosi monaci durante le controversie passate, soprattutto durante i concili di Efeso del 431 e del 449. Ma il tentativo di controllare il fenomeno monastico non ebbe grandi risultati: sotto molti punti di vista il monachesimo orientale conservò un'autorità morale e dottrinale non meno significativa di quella dei vescovi, insieme ad una grande indipendenza spirituale.

⁸⁴ Cf. *Actes de Paul et de Thécle*, *Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. R.A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, 1891, I, pp. 235-272; «Vie de Thècle», in *Vie et Miracles de sainte Thècle*, Bruxelles, ed. G. Dagron, 1978, pp. 167-283.

⁸⁵ Ricordiamo in questa sede che un gran numero di trattati sulla verginità sono stati scritti nel IV secolo, alcuni indirizzati esplicitamente alle donne: molti trattati di Atanasio e di Giovanni Crisostomo, un trattato di Basilio di Ancira, un altro di Gregorio di Nissa, un altro (perduto) di Teodoreto di Ciro, senza ricordare opere più brevi (omelie, lettere) sull'argomento.

⁸⁶ Cf. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasiens*, Göttingen, 1986.

⁸⁷ Can. 4 di Calcedonia, *COD*, p. 89. Su questo canone, cf. L. Üding, «Die Kanones von Chalcedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus», in A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg, 1954, pp. 569-676.

Capitolo sesto

Monaci e rigoristi in Occidente

di Jacques Biarne

Gli inizi del monachesimo in Occidente sono poco noti. Sorto in ritardo rispetto all'Oriente, soprattutto all'Egitto, il monachesimo ebbe uno sviluppo relativamente lento¹, in un primo momento di modeste dimensioni. L'ascetismo fu invece assai diffuso. I rigoristi² erano uomini e donne che intendevano condurre una vita austera senza separarsi dal mondo. Tra di essi vergini e continenti dei due sessi giunsero ad un'ascesi assai esigente. Intendiamo proporre alcuni interrogativi sul monachesimo, l'ascetismo e i loro rapporti. Innanzitutto, che cos'è l'ascetismo?

I. LO SVILUPPO DELL'ASCETISMO IN OCCIDENTE

1. ORIGINI

L'ascesi cristiana è sempre esistita e fa parte dell'annuncio evangelico. È l'imitazione del Cristo ritiratosi nel deserto per digiunare. Il cristiano non va alla ricerca di una mortificazione più o meno masochista, ma di una liberazione dal corpo e dalle sue pulsioni più elementari: la fame, il sonno, la sessualità, per poter «precare incessantemente». L'asceta vuole allontanarsi da ciò che costituisce la condizione umana per attendere ad una forma di vita superiore.

Fin dalle origini della chiesa, sono esistiti uomini e donne che hanno conservato la castità e praticato il digiuno e la preghiera notturna, ritirandosi all'interno delle proprie case in un luogo isolato. La chiesa affidò ad essi un posto privilegiato nel popolo cristiano e uno statuto particolare: la verginità consacrata era la forma più comune, ma esisteva anche una vedovanza consacrata. Generalmente uomini e donne continenti³ hanno adottato un genere di vita ascetico caratterizzato dalla castità.

¹ Lo studio migliore è quello di R. Lorenz, «Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4n Jahrhundert», ZKG 77, 1966. Utile anche *Nuova storia della Chiesa*, 2^a parte, a cura di H.-I. Marrou, cap. VI, pp. 318-333.

² È preferibile l'espressione di Ch. Pietri: «zelanti»; cf. *Roma christiana*, (BEFAR 224), Roma, 1976.

³ J. Gribomont, *Monachisme*, DSp. 10, 1980, col. 1539; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (VI^e-V^e siècle)*, Paris, 1958, pp. 186, 206; H. Leclercq, *Chasteté*, DACL 3, coll. 1145-1174; Gir., Ep. 24, 1; cf. *infra*.

In seguito, alcuni asceti si raggrupparono per condurre una vita comunitaria, soprattutto le donne, per comodità e per il desiderio di reciproca assistenza. Da queste premesse si è ritenuto che il monachesimo non sia stato altro che un'evoluzione dell'ascetismo e che tra ascetismo e monachesimo esista soltanto una differenza di grado e non di natura.

2. PRIMI SVILUPPI

L'ascesi ebbe una grande successo in Occidente nel III secolo; soprattutto in Africa con Tertulliano e Cipriano⁴, e a Roma con Novaziano⁵ il rigorismo arrivò fino allo scisma dopo la persecuzione. Nel IV secolo la predicazione di Ambrogio si indirizzò non solo ai fedeli milanesi, ma anche alle giovani di Verona, Bologna e anche della Mauritania⁶, e finì per constatare, con una certa ironia, che la sua influenza era maggiore lontano da Milano. Attraverso il racconto di un episodio avvenuto a Verona – una vergine accusata di vita scandalosa – è possibile osservare da vicino, grazie ad Ambrogio⁷, questo genere di vita. Indizia era stata consacrata da Zenone, vescovo di Verona, che ne aveva benedetto i voti. La sua vita si era svolta inizialmente in famiglia, in seguito si era trasferita a Roma, presso Marcellina, sorella di Ambrogio. Infine aveva fatto ritorno a Verona in una casa che condivideva con la sorella e il cognato. In seguito ad alcune difficoltà la casa era stata separata in due parti da un muro. Indizia aveva condotto una vita di pietà, ricevendo la visita di matrone e di presbiteri, e rifiutando di restituire le visite per non compromettere il regime di austerità che si era imposto. Questo atteggiamento aveva finito per provocare delle gelosie e dei pettegolezzi e infine un vero e proprio intrigo: il vescovo Siagrio, successore di Zenone, si trovò in difficoltà al punto che lo stesso Ambrogio fu costretto ad intervenire per proclamare, al termine di una rapida inchiesta, l'innocenza della donna. La vicenda mostra le difficoltà della vita in solitudine. Indizia poté condurre una vita indipendente, possedeva dei beni e era assistita da una dama di compagnia, Paterna, e dalla nutrice.

3. A ROMA

Girolamo offre alcune informazioni analoghe per Roma, dove rimase tra il 382 e il 385, soprattutto nella Lettera 22 ad Eustochio, che rappresenta un vero e proprio trattato sulla verginità consacrata⁸. Le donne di cui parla appartenevano all'aristocrazia: vivevano poveramente, si vestivano senza ostentazione e si ritiravano in una camera della loro casa, come Lea, appartenente all'ordine delle vedove. Asella, avviata dai genitori alla verginità consacrata⁹,

⁴ H. Leclercq, *Monachisme*, *DACL* 11, coll. 1781-1790; R. Metz, *La Consécration des Vierges de l'Église romaine, étude de la liturgie*, Paris, 1954, pp. 49 ss.

⁵ R. Lorenz, «Die Anfänge», p. 4, n. 4.

⁶ Ambr., *De virginibus*, I, 60, ed. O. Faller, *Florilegium Patristicum* 31, 1933.

⁷ Id., *Ep.* 5, ed. O. Faller, *CSEL* 82, 2, Wien, 1982. Sull'intera questione, Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Paris, 1698-1712, 10, pp. 280-285.

⁸ Gir., *Ep.* 22, 13, ed. J. Labourt, *CUF*, I, Paris, 1949, pp. 122-123. Cf. P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 84.

⁹ *Ep.* 24 (autunno 384), *ibid.*, II, 1951.

visse da reclusa nella propria stanza, dormendo in terra e vestendo una tunica di lana grezza. Digiunava, pregava, lavorava con le proprie mani e usciva di casa solo per recarsi a pregare sulle tombe dei martiri.

Si può intravedere l'inizio di una vita comune di queste donne, quasi sempre all'interno delle famiglie: Marcella visse con la madre in un palazzo sull'Aventino; successivamente si unì ad esse Principia. Marcellina, sorella di Ambrogio, visse a Roma con sua madre e una compagna. Più tardi accolse per un certo tempo Indizia, di cui abbiamo già parlato. Paola sotto la direzione di Girolamo, Proba in corrispondenza con Agostino, si comportarono allo stesso modo. Ma questa specie di vita comune non basta a definire una vita propriamente monastica, né permette di considerare il luogo in cui si svolgeva come un monastero.

Anche alcuni uomini conducevano una vita ascetica: Pammachio, senatore romano, si avviò all'ascetismo dopo la morte della moglie e condusse un genere di vita ascetico continuando a svolgere le sue funzioni. All'indomani della morte della moglie aiutò i poveri di Roma e organizzò un'attività assistenziale fondando uno *xenodochium* a Porto. Si avviò inoltre alla vita di preghiera studiando la Scrittura, per questo si rivolse a Girolamo. Cristiano zelante, sedeva in senato vestendo un abito di lana grezza¹⁰. Il caso di Piniano è differente. Sposato con Melania la Giovane, accettò di vivere in castità alcuni anni dopo la nascita dei figli. Piniano donò una parte dei suoi beni ai poveri, si recava a pregare sulle tombe dei martiri e condusse con la moglie una vita di preghiera e di ascesi.

Sembra che si sia verificata una certa infatuazione da parte della comunità cristiana per questo genere di vita, al punto da determinare delle imitazioni superficiali o addirittura delle falsificazioni che Girolamo attaccava con forza: cristiane che fingevano di abbandonare la vita mondana, asceti che approfittavano del rispetto e della carità dei cristiani, falsi bigotti che tentavano di introdursi tra gli aristocratici della comunità romana.

Le vergini compaiono nelle iscrizioni funebri, nelle quali si possono trovare espressioni come *virgo sacra Deo*, *virgo sacra* o *devota*, *ancilla Dei*, relativamente numerose a Roma, dove Ch. Pietri ne ha individuate una ventina¹¹, relativamente al periodo che va dal 311 al 440.

4. L'ESEMPIO DI ROUEN

L'ascetismo si diffuse dovunque nel mondo romano; le sue tracce si ritrovano in tutti i paesi. Al riguardo il caso di Rouen, attestato alla fine del IV secolo dal *De laude sanctorum* del vescovo della città Vittricio¹², può essere significativo. Vittricio descrive la folla che assisteva all'arrivo delle reliquie dei santi nella città: dopo i chierici, i monaci e i fanciulli c'erano le vergini, le contadine e le vedove. Il vescovo insiste sul carattere proprio di ciascuna categoria, le difficoltà incontrate dalle vergini e dalle vedove. Inoltre distingue quelle che avevano perduto lo sposo da coloro che si erano separate di comune accordo. Tutte erano caste, vestite semplicemente e incaricate di animare le notti di preghiera della comunità.

¹⁰ Pietri, *Roma christiana*, I, p. 640.

¹¹ Id., «Appendice prosopographique à la *Roma christiana* (311-440)», (*MEFRA* 89), Roma, 1977, pp. 371-415.

¹² Vittricio di Rouen, *De laude sanctorum* 2, 3, ed. R. Herval (Études normandes), Paris, 1963.

5. LA LEGISLAZIONE

La *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea attesta che gli asceti erano ufficialmente riconosciuti. Secondo questo documento, Costantino avrebbe modificato le leggi per non penalizzare il celibato volontario degli asceti cristiani¹³. Costantino ebbe il più grande rispetto delle donne che facevano voto di verginità¹⁴. Costanzo promulgò nel 354 una legge per proteggerle¹⁵. Girolamo, parlando di *ordines castitatis*¹⁶ per le vergini e le vedove, dimostra che la chiesa aveva riconosciuto ad esse uno statuto giuridico particolare. Le vergini dovevano testimoniare un ideale di spiritualità, come anche le vedove, che erano associate in modo particolare alla missione cristiana¹⁷. Ma nessuno dei due ordini svolgeva funzioni liturgiche.

La decretale *Ad Gallos*, probabilmente la più antica decretale romana, attribuita a papa Damaso¹⁸ (366-386), stabilì una vera e propria giurisprudenza per le vergini che non avevano rispettato i loro voti. La vergine che aveva ricevuto il velo, *virgo velata*, era assimilata ad una donna sposata, e dunque era colpevole di adulterio. Al contrario, la vergine non ancora consacrata non rispettava una promessa simile al fidanzamento. Le penitenze non erano menzionate nella decretale e comparvero più tardi, con Siricio e Innocenzo, successori di Damaso, ma erano gravi. Alcune analoghe disposizioni, talvolta più leggere, si trovano nei concili regionali della stessa epoca (ad esempio, il canone 2 del concilio di Valenza del 374¹⁹).

L'ascetismo appare come un'organizzazione ufficiale, una tendenza rigorista delle comunità cristiane contro il rilassamento dei costumi reale o supposto. I cristiani zelanti formavano spesso un gruppo di pressione, un movimento di opposizione quando riprendevano delle tendenze disciplinari già condannate dalla chiesa. È il caso dei gruppi di novaziani e di partigiani di Lucifero di Cagliari. In effetti, queste tendenze furono ben presto emarginate e non impedirono all'ascetismo di svilupparsi e di preparare il terreno al monachesimo.

6. ASCETISMO E MONACHESIMO

Il monachesimo fu, nel IV secolo, l'avvenimento spirituale più importante nella vita della chiesa, in Occidente come in Oriente, per quanto lo storico delle sue origini si trovi di fronte a numerosi problemi. Innanzitutto, cosa si intende per monachesimo? Se è relativamente facile comprendere chi sia il monaco cristiano – un fedele che prende il Vangelo sul serio applicandolo alla lettera – è molto più difficile proporre una definizione precisa del monachesimo, dato che è sempre delicato delimitare un fenomeno spirituale²⁰.

Nel Medioevo il diritto canonico definì come religiosi coloro che hanno pronunciato i voti. Ma nel IV secolo non esistevano i voti e il diritto canonico era ancora in formazione²¹. Comunque esisteva la professione monastica e

¹³ Eus., *Vita Constantini*, 4, 26.

¹⁴ *Ibid.*, 4, 28.

¹⁵ *CTh* 9, 25, 1 (22 agosto 354, indirizzata al prefetto della Città, Orfitus).

¹⁶ *Ep.* 24, p. 11.

¹⁷ Pietri, *Roma christiana*, pp. 120-121.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 746-768.

¹⁹ *Concilia Galliae, CCSL* 148, Turnhout, 1963.

²⁰ Pietri, *Roma christiana*, p. 641.

²¹ Cf., ad esempio, M. Pacaut, *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris, 1970, p. 3; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire*, p. 201.

ad essa era congiunto un impegno irreversibile²². Infine, la vita monastica si svolse secondo regole precise fin dalle origini.

L'ascetismo fa parte della vita monastica, ma i monaci non sono solo asceti. H.-I. Marrou osserva²³: «Se la verginità consacrata risale alle origini del cristianesimo, il monachesimo è un'istituzione originale che non va confusa con la precedente», e aggiunge che non bisogna ridurre l'una all'altro. Occorre allora stabilire una distinzione tra le due categorie, per quanto sia difficile distinguere nei testi un monaco da un asceta.

La forma di vita non rappresenta un criterio, dato che la vita ascetica, consacrata a Dio, è individuale, ma può assumere forme collettive; la vita monastica è inoltre più complessa, poiché si conoscono anacoreti, eremiti e monaci che vivono in gruppo di due o di tre²⁴, e cenobiti, uomini o donne, organizzati in comunità numerose.

Se l'osservazione delle forme di vita non permette di distinguere i monaci dagli asceti, il vocabolario è ugualmente incerto. *Monachos*, *monachus*, monaco, da *monos*, solo, è un termine ambivalente, poiché può significare sia unità che solitudine²⁵. In effetti, la parola è impiegata per indicare la conversione alla vita perfetta e per designare un monaco o un asceta. Tuttavia lo stato del monaco appariva chiaramente ai contemporanei. Occorre almeno provare a definire i suoi caratteri originali al fine di stabilire se tra monaci ed asceti esistesse una differenza di grado o piuttosto di natura²⁶.

II. LE FONTI DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE²⁷

1. FONTI TRADIZIONALI

Sono numerose e di vario genere. Si distinguono in due gruppi molto differenti. Il primo, noto da tempo, comprende le fonti letterarie, prima di tutto gli scritti di Ambrogio, Girolamo, Agostino, ma anche di autori secondari come Giovanni Cassiano e Paolino di Nola, Rufino di Aquileia e Vittricio di Rouen. In particolare va ricordato il genere epistolare, ricco di informazioni preziose sulla vita di tutti i giorni. Inoltre vanno segnalate le fonti storiche, biografiche e agiografiche. L'esempio più famoso è rappresentato da Sulpicio Severo, autore della *Vita Martini*, ma anche dei *Dialoghi* e delle *Lettere*, senza dimenticare la *Cronaca*. Infine sono particolarmente importanti i testi giuridici, emanati dai pontefici e dai concili, e le prescrizioni riportate nel Codice teodosiano.

²² Cassiano, *Inst.* IV, 32-41. Nel discorso di ammissione dell'abate Pafnuzio figura ripetutamente la parola *professio* (ad esempio IV, 36, 2).

²³ Marrou, *Nuova storia della Chiesa*, p. 318.

²⁴ Gribomont, *Monachisme*, col. 1543.

²⁵ *Ibid.*, coll. 1547-1551: studio completo delle parole e del suo significato di P. Miquel. A. Guillaumont, «Monachisme et éthique judéochrétienne», *RSR* 60, 1972, pp. 199-218, ripreso in «Aux origines de monachisme chrétien», *Sp.Or.* 30, Bellefontaine, 1979. Fr.-E. Morard, «*Monachos*, moine. Histoire de terme grec jusqu'au IV^e siècle. Influences bibliques et gnostiques», *FZPh.Th.*, 20, 1973.

²⁶ J. Fontaine, «L'Ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien», *Atti del Colloquio sul tema la Gallia romana*, 1971, Accad. dei Lincei, Roma, 1973, parla esplicitamente a p. 90 di una differenza di grado.

2. LE REGOLE

Un secondo gruppo di fonti conosciute da tempo è stato studiato a fondo recentemente. Si tratta delle regole monastiche, che si diffondono in Occidente all'inizio del V secolo: le prime sono traduzioni (*Regola* di Basilio, di Paconio); la prima regola in lingua latina è quella di Agostino. Alla metà del V secolo compaiono le *Regole dei Santi Padri*: la *Regola dei IV Padri*, seguita dalla *II Regola dei Padri*. La *III Regola dei Padri* e la *Regola* di Macario, comparse più tardi, completano questo gruppo di testi. Una vera e propria fioritura di questo genere di opere si verifica nel VI secolo, quando si diffonde la *Regola* di san Benedetto. Nel IX si contano una trentina di testi normativi, quando Benedetto di Aniane, diffusore della *Regola* di san Benedetto, raccoglie tutti questi testi in una migliore versione. Il biografo di Benedetto di Aniane intitola quest'opera *Liber ex regulis*, il Libro delle regole.

3. L'APPORTO DELLE FONTI

La raccolta di Benedetto di Aniane mostra che occorre distinguere due periodi nella storia del monachesimo antico. Prima del monachesimo regolare, comparso nel V secolo, è esistito un monachesimo molto differente, spontaneo, caratterizzato dalla fiducia nello Spirito Santo. Per questo in Oriente il monachesimo fu definito «pneumatico», allusione al soffio dello Spirito a cui il monaco si abbandonava. Anche in Occidente si è sviluppata una forma di vita monastica di questo genere, per le stesse ragioni storiche.

Le regole monastiche offrono preziose indicazioni sulla natura del monachesimo globalmente considerato, mostrando la presenza di tre connotati, all'origine dei voti monastici del Medio Evo, che non avevano ancora una configurazione giuridica: povertà, castità, obbedienza. Le regole mettevano l'accento sulla rottura con il mondo compiuta dal monaco e sull'obbedienza: due temi essenziali della vita monastica. Il secondo connotato, l'ascesi, di cui la castità era l'aspetto più evidente, non è ricordato dalle regole, in quanto rappresentava un fatto scontato. Il monaco era un asceta che si era separato dal mondo ed aveva rinunciato alla sua libertà. Il rifiuto del mondo, il *contemptus mundi*²⁸, prima di avere un valore negativo, prese la forma dell'allontanamento, dell'abbandono della famiglia e della vita sociale con tutti i vantaggi che ne potevano derivare. Gli autori antichi lo definivano *peregrinatio*, termine che non significava ancora «pellegrinaggio», ma «viaggio lontano dalla propria casa»²⁹. Questa parola poteva anche significare «soggiorno all'estero», quasi un sinonimo di «esilio».

Peregrinatio è l'equivalente del greco *xeniteia*, cambiamento di paese³⁰, ma va osservato che questo vocabolo è originale e che il termine *peregrinatio*, da *per-agrare*, ha un connotato agrario che il vocabolo greco non possiede. Si

²⁷ Al riguardo si veda la bibliografia alle pp. 715ss.

²⁸ J.-Cl. Guy, «La Place du *contemptus mundi* dans le monachisme ancien», *RAM* 41, 1965, pp. 237-249.

²⁹ A. Solignac, *Pèlerinage*, *D.Sp.* 12, 1984, coll. 89 ss.; E. Lanne, *Peregrinatio*, *DIP* 6, 1980, coll. 1424-1432.

³⁰ «La *Xeniteia* è la condizione dello straniero, un complemento naturale della rinuncia»: A. Guillaumont, «Le Dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien», *Annuaire des Hautes Études* 76, 1968. Testo ripreso in *Aux origines du monachisme chrétien*, *Spiritualité Orientale* 30, Bellefontaine, 1979, p. 224.

tratta probabilmente di una creazione latina che corrisponde alla mentalità occidentale e compare nella maggior parte dei testi di quest'epoca. Questa idea, che sta a fondamento del monachesimo, ha vari riferimenti biblici, evocando la partenza di Abramo (Gn 12,1), ma anche l'Esilio e l'Esodo e, in generale, il cammino nel deserto del popolo d'Israele. È questo il senso del termine *peregrinus*, che significa straniero domiciliato, abitante precario senza diritto. Si ritrova pertanto la nozione cara ai primi cristiani, che si definivano stranieri nella loro patria, in quanto appartenenti ad un'altra città, sradicati, emigrati in attesa della terra promessa, il Regno dei Cieli. L'essenza della vita monastica non era dunque una posizione dottrinale, ma un movimento, la risposta ad un appello rivolto a tutti i cristiani. Il testo evangelico più citato nella letteratura monastica è la parola del giovane ricco, che del resto era all'origine della vocazione di Antonio: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto ciò che hai, e donalo ai poveri, poi vieni e seguimi e avrai un tesoro in cielo» (Mt 19,21).

III. IL MONACHESIMO IN OCCIDENTE NEL IV SECOLO

1. LE TESTIMONIANZE PIÙ ANTICHE IN ITALIA

Le tracce più antiche del monachesimo in Italia risalgono ad Eusebio di Vercelli. Girolamo ricorda che questo personaggio di origine sarda si trasferì a Roma dove divenne lettore prima di essere nominato vescovo di Vercelli, città nella quale non era conosciuto³¹. La sua elezione episcopale, posteriore al 343 (Eusebio non figura tra i partecipanti al concilio di Sardica), avvenne probabilmente prima del 353, epoca in cui preparò attivamente il concilio di Milano (355), forse verso il 350. A causa dell'opposizione nei confronti degli ariani durante il concilio, fu esiliato dall'imperatore nel 355 e fece ritorno solo nel 361. Morì verso il 370 o il 371³².

Da una lettera di Ambrogio scritta nel 396³³ e da un sermone di autore sconosciuto³⁴, sappiamo che Eusebio fu «il primo in Occidente» ad aver introdotto a Vercelli la vita monastica, da lui definita «vita degli angeli», per i chierici del suo *presbyterium*³⁵. Costoro erano impegnati al digiuno e alla castità, alla preghiera, alla lettura e al lavoro manuale. Riposavano in un dormitorio, «come in Oriente»³⁶, e cantavano l'ufficio in coro, notte e giorno, intorno al vescovo. Il monastero era in città, forse nella *domus ecclesiae* accanto alla chiesa.

Ambrogio aggiunge nella sua lettera che Eusebio aveva resistito alle sofferenze dell'esilio grazie alla dura vita precedentemente vissuta³⁷. Sarebbe quindi opportuno fissare l'inizio di questa esperienza ascetica prima del 355. Ma la vocazione monastica di Eusebio risaliva all'età giovanile. Ambrogio scrive in-

³¹ Gir., *De viris illustribus*, 96.

³² C. de Clercq, *Eusèbe de Vercceil*, DHGE 15, 1963, coll. 1477-1483.

³³ Ambr., *Ep.* 63, 2, CSEL 82, 2, Wien, 1982.

³⁴ *Sermo* 56; a lungo attribuito a Massimo di Torino; diversamente A. Mutzenbecher, CCSL 23, p. 25.

³⁵ *Sermo* 56, 3 e 4.

³⁶ *Ibid.*: «*Ut si videres monasterii lectulos, instar orientalis propositi judicares*».

³⁷ Ambr., *Ep.* 63, 71.

fatti che egli «lasciò la sua terra e i suoi parenti preferendo la *peregrinatio* ad una serena vita familiare»³⁸.

2. LE TESTIMONIANZE PIÙ ANTICHE IN GALLIA

Quasi nello stesso periodo, in Gallia, Martino abbandonò l'esercito romano sul Reno, dopo venticinque anni di servizio militare, e si recò a Poitiers, dove si mise sotto la direzione di Ilario³⁹, che, prima di essere esiliato nel 356, gli conferì il grado di esorcista. Martino partì allora alla volta della Pannonia, sua terra d'origine, prima di ritornare a Milano, dove visse da eremita intorno al 358-359. In seguito si stabilì a Gallinara, un'isola della costa ligure vicino ad Albenga. Si tratta del più antico esempio datato (359) di eremitismo insulare che ebbe notevole successo. Al ritorno di Ilario a Poitiers, raggiunse il suo maestro e si fermò in un eremitaggio a Ligugé⁴⁰, ad alcuni chilometri dalla città, attirando dei discepoli in un monastero che doveva somigliare ad una laura orientale. Questa fondazione, la prima conosciuta in Gallia, risale probabilmente al 360.

Sotto l'attuale chiesa abbaziale, un piccolo edificio absidato, si trova forse l'oratorio del monastero visitato, due secoli dopo, da Gregorio di Tours⁴¹, quando una comunità vi celebrava il culto di Martino. La navata, di 15 metri per 5, utilizzava un basamento o una cisterna appartenente ad un complesso gallo-romano, assai maestoso, probabilmente una villa⁴². L'epoca della fondazione è incerta. Nulla prova che si trattasse della «laura» fondata da Martino, di cui non conosciamo le vicende dopo la sua elezione a vescovo di Tours. Sono queste le prime testimonianze di vita monastica in Occidente, limitate all'Italia settentrionale prima del 355, forse nel 350, e alla Gallia, a partire dal 360. Non si hanno informazioni relative ad altre regioni nella stessa epoca, compresa Roma: una circostanza sorprendente. In Africa, si può fare riferimento alla testimonianza della *Passione* di Tipasio di Tigava⁴³, un soldato morto martire nel 298, che avrebbe adottato una pratica di vita monastica; ma il testo, su questo punto, è un'aggiunta tardiva.

3. LO SVILUPPO ALLA FINE DEL IV SECOLO

Alcuni anni dopo, divenuto vescovo di Tours (371), Martino non poté resistere al desiderio di continuare a vivere da monaco. Dopo aver creato una cella accanto alla chiesa di Tours, fondò a tre chilometri di distanza, sulla riva settentrionale della Loira, il monastero di Marmoutier⁴⁴. Sulpicio lo descrive

³⁸ *Ibid.*, 63, 68: «*Illos secutus Eusebius sanctus exivit de terra sua, et de cognatione sua, et domesticotio peregrinationem praetulit.*»

³⁹ J. Fontaine, «*Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*», *Atti del colloquio sul tema la Gallia romana*, Roma, 1973, pp. 87-114; H. Delehaye, «*Saint Martin et Sulpice Sévère*», *AB* 38, 1920, pp. 5-136; soprattutto II, cronologia pp. 19-33; C. Julian, «*Notes gallo-romaine*», *REA* 12, 1910; 24, 1922; 25, 1923; Cl. Stancliffe, *St. Martin and his Hagiographer*, Oxford, 1983.

⁴⁰ Sulp. Sev., *Vita S. Martini*, SC 133-135, Paris, 1967-69.

⁴¹ Greg. di Tours, *De virtutibus sancti Martini*, IV, 30.

⁴² J. Coquet, *L'Intérêt des fouilles de Ligugé*, Sociétés des amis du Viex-Ligugé, 1978.

⁴³ *Passio sancti Tipasii veterani*, *AB* 9, 1890, pp. 116-123. Tigava si trova nella Mauretania Césariana, attualmente el Kherba, nella valle del Chelif (Algeria).

⁴⁴ L. Pietri, *La Ville de Tours du IV^e au VI^e siècle, naissance d'une cité chrétienne* (EFR 63), Roma, 1983.

ampiamente⁴⁵. I monaci vivevano isolati in capanne o grotte scavate lungo una rupe scoscesa. Si riunivano per pregare insieme in un oratorio e prendere i pasti quotidiani dopo la fine del digiuno⁴⁶. Si trattava dunque di una vita semi-anacoretica. Un recinto circondava il monastero⁴⁷. Un fratello più giovane, Chiaro, aveva disposto la sua cella «non lontano dal monastero episcopale»⁴⁸. Quando iniziò ad attirare dei discepoli, Sulpicio parla di nuovo di *monasterium* per questo secondo gruppo. È nota la diffusione di questo genere di monachesimo e la sua vitalità, ma anche il suo aspetto anarchico, l'interdizione del lavoro manuale e di ogni attività, tale da assicurare al monastero la sua autonomia. A Marmoutier non esisteva una *Regola*⁴⁹. Intorno ad un abate carismatico si conduceva un'aristocratica vita di pietà. Ma questa esperienza durò poco tempo: alcuni anni dopo la morte di Martino (397), la comunità sembra essere scomparsa⁵⁰. Solo più tardi questo luogo fu nuovamente occupato.

Il monachesimo si sviluppò anche nell'Italia settentrionale. Agostino osserva che «a Milano fuori le mura esisteva un monastero pieno di fratelli sotto la direzione di Ambrogio»⁵¹. Quest'ultimo alludeva a due monaci che, sotto l'influenza di Gioviniano, avevano abbandonato questo monastero dopo avervi vissuto⁵². Ambrogio ricordava anche un convento femminile a Bologna, che contava venti vergini, e un altro a Verona⁵³. Alcuni eremiti si erano stabiliti sulla costa ligure, tra cui l'amico di Girolamo, Bonoso⁵⁴. Altri monaci si trovavano nelle isole della Capraia e della Gorgona⁵⁵ e forse nelle Baleari⁵⁶. Girolamo ricorda anche un monastero ad Aquileia che riuniva i chierici del presbiterio del vescovo Valeriano⁵⁷, e una comunità femminile ad Emona (Lubiana)⁵⁸.

A Roma, risaliva forse a quest'epoca la fondazione da parte di Costantina, figlia di Costantino, del monastero di Santa Agnese⁵⁹. Ma l'unico documento che attesta questo fatto è tardivo⁶⁰ e non risulta affidabile⁶¹. Le testimonianze di Girolamo appena ricordate riguardano asceti, non monaci. Comunque, sembra che si sia verificata una trasformazione all'inizio del V secolo. Un caso evidente è quello di Asella, che Palladio, vescovo orientale di passaggio a Roma, ricorda di avervi incontrato, verso il 405, in un monastero⁶². Girolamo, delineando un quadro dei monaci dell'Egitto, distingue tre specie di mo-

⁴⁵ Sulp. Sev., *Vita Martini*, 10, 4-5, pp. 274-275.

⁴⁶ *Ibid.*, 10, 6-8.

⁴⁷ Id., *Dial.*, III, 14: *Ad pseudo forum monasterii*, cit. in L. Pietri, *La Ville de Tours*, p. 423, n. 375.

⁴⁸ Sulp. Sev., *Vita Martini*, 23, 2, pp. 302-303.

⁴⁹ Diversamente da quanto ritiene Fontaine, *Vie de Saint Martin*, p. 688: «una sorta di regola».

⁵⁰ L. Pietri, *La Ville de Tours*, pp. 107-108.

⁵¹ Ag., *Confessiones*, VIII, 6, (15).

⁵² Ambr., *Ep.* 63.

⁵³ Id., *De virginibus*, I, 60 (Florilegium Patristicum 31), Paris, 1933.

⁵⁴ Gir., *Ep.* 3, 4, pp. 13-14; Ambr., *Hexaemeron* 3, 5 (23), *PL* 14, col. 123.

⁵⁵ Rutilio, *De reditu suo*, vv. 439-452; 514-526, Paris, 1933, pp. 23-24.

⁵⁶ A. Mandouze, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 240, n. 2.

⁵⁷ Gir., *Cron. ad a.* 374, p. 76.

⁵⁸ Cf. Gir., *Ep.* 11, *Ad virgines de Haemona*.

⁵⁹ Ph. Schmitz, *La Première Communauté de vierges à Rome*, *RB* 38, 1926, pp. 189-191; Metz, *La Consécration*, pp. 81 ss.; Ferrari, *Early roman Monasteries*, Roma, 1957, pp. 27 ss.; H. Leclercq, *Rome*, *DACL* 14, col. 2599: stabilisce l'epoca della fondazione nel periodo della vedovanza di Costantina, tra il 337 e la sua partenza per Sirmio nel 350.

⁶⁰ AASS *Jan.* II, coll. 715-718; *DACL* 1, coll. 912-913.

⁶¹ Pietri, *Roma christiana*, p. 121.

⁶² Palladios, *Historia lausiana* 41, 4.

naci, di cui una, del tutto «detestabile», quella dei *rennuoth* – semi-anacoreti che vivevano a loro modo –, era presente, aggiunge, «nella nostra provincia (...) sola, o almeno in misura preponderante»⁶³.

La testimonianza di Agostino conferma questa asserzione. Nel *De moribus ecclesiae*, scritto nel 387-388, ricorda di aver conosciuto a Roma numerosi insediamenti monastici⁶⁴, *cenobia* in cui gli uomini lavoravano, digiunavano, sotto la direzione di maestri sperimentati e abitavano insieme «vivendo in carità, santità e libertà». Agostino descrive anche alcuni monasteri femminili sotto la guida di donne di età avanzata e di provata esperienza.

Per l'Italia peninsulare conosciamo solo due località attraverso due precise testimonianze. Rufino, nella prefazione alla *Regola di Basilio*⁶⁵, che tradusse poco dopo il 397⁶⁶, ricorda il monastero di *Pinetum*, lungo la costa, non lontano da Roma, in una località non esattamente individuabile⁶⁷.

A Nola, in Campania, si stabilì nel 394 un grande signore dell'Aquitania⁶⁸, convertitosi alla vita monastica insieme alla moglie Terasia: Paolino di Bordeaux, che divenne Paolino di Nola. Nei pressi della tomba di San Felice, un martire sconosciuto, fondò una comunità di semi-anacoreti. Nonostante la presenza attiva di Terasia, non si hanno notizie di una comunità femminile parallela a quella maschile, per quanto siano state ritrovate delle iscrizioni funerarie di *virgines sacrae*⁶⁹. Alla fine della vita Paolino divenne vescovo e finì per trovarsi insieme a tutti quei vescovi dell'Occidente che avevano diretto una comunità: Eusebio, Ambrogio, Martino, Agostino.

Una testimonianza riferita da Agostino riguarda Treviri. In questa residenza imperiale alcuni funzionari dell'entourage di Graziano incontrarono, durante una passeggiata, «nei giardini contigui al muro della città», alcuni eremiti che vivevano in una capanna. Entrati, trovarono il manoscritto della *Vita di Antonio*⁷⁰, che Atanasio aveva redatto poco dopo la morte del santo, nel 356. L'opera fu tradotta in latino, la prima volta molto rapidamente, forse nel 360. L'episodio avvenne dunque tra questa data e il 381, quando Graziano si stabilì definitivamente a Milano.

La presenza di monaci a Rouen è attestata dal *De laude sanctorum*, un discorso del vescovo Vittricio, già ricordato. Una lettera di Paolino conferma l'esistenza di monasteri⁷¹. Vittricio, anziano soldato, era stato in rapporto con Martino. Più tardi entrò in polemica con il papa sul monachesimo. Innocenzo gli inviò in risposta una lettera, il *Tomus* del 404⁷², un *liber regularum*, «piccolo codice della disciplina romana»⁷³. Innocenzo non tentava di organizzare la vita monastica, ma intendeva solo codificare il rapporto tra i monaci e la chiesa: il monaco divenuto chierico, il suo eventuale matrimonio,

⁶³ Gir., *Ep.* 22, 34, pp. 149-150.

⁶⁴ Ag., *De moribus* I, 33 (70). La formula attesta che Agostino si impegnò personalmente.

⁶⁵ Ruf., *Praefatio Rufini presbyterii Aquileiensis in Regulam s. Basili ad Ursacium abbatem*, CCSL 20, pp. 239-241.

⁶⁶ Fr. Thélamon, *Jerôme*, D.Sp. 13, 1988, coll. 1107-1108.

⁶⁷ *Ibid.*, col. 1109: rimane vago: «...non loin de Rome (sur la côte, au sud)».

⁶⁸ J. Desmulliez, «Paulin de Nole, études chronologiques (393-397)», *Recherches augustiniennes* 20, 1985, p. 35.

⁶⁹ A. Ferrua, *Le iscrizioni paleocristiane di Cimitile*, RAC 53, 1977, pp. 105 ss. L'autore conta 10 iscrizioni datate fino al 506. Altre sono indicate, ma senza data.

⁷⁰ Ag., *Confessiones*, VIII, 6, 15.

⁷¹ Paolino, *Ep.* 18.

⁷² Inn., *Ep.* 2, a Vittricio *PL* 20, coll. 469-481 (Jaffé 286). Si veda il commento di Pietri, *Roma christiana*, pp. 982 ss. Sul matrimonio dei monaci pp. 985-986.

⁷³ *Ibid.*, p. 983.

quello della vergine consacrata. Vittricio propagandò l'ideale monastico fino al paese dei Morini⁷⁴, e forse anche fino alla Britannia, ma non si hanno notizie al riguardo.

In Africa, sembra che il monachesimo esistesse prima del ritorno di Agostino e che i monaci fossero numerosi. La situazione della Spagna è invece assai complessa a causa dell'eresia di Priscilliano (condannato a morte nel 385). La dottrina di Priscilliano era fondata sull'ascesi: una circostanza che rendeva sospetto l'ideale monastico. Ma un monaco, Bachiario, attesta che la vita monastica era diffusa verso il 380, ma incontrava non poche difficoltà⁷⁵. Tuttavia, nel 385, Siricio indirizzò una decretale al vescovo Imerio di Tarragona, con la richiesta di vigilare sul *propositum* monastico, segno dell'interesse dimostrato dal suo corrispondente⁷⁶. Ma solo nel VI secolo il monachesimo conobbe un vero sviluppo nella penisola iberica.

IV. I CARATTERI DEL MONACHESIMO

1. LA LIBERTÀ MONASTICA NELL'EPOCA DELLE ORIGINI

Eremita, semi-anacoreta o cenobitica, qualunque fosse la forma di vita adottata, il monaco del IV secolo era un laico che cercava di realizzare la sua unità interiore (da qui il suo nome) rinunciando alla propria autonomia. Appariva come un uomo che rifiutava il mondo e soprattutto il potere, il sapere e la ricchezza, per rivolgersi unicamente a Dio. L'ideale anarchico, opposto alla società, era quello dell'Uomo Nuovo. Il monaco appariva come un emarginato.

Molti monaci hanno creduto che il rifiuto della società dovesse essere visibile anche esteriormente. Girolamo descrive i monaci che a Roma avevano l'usanza di portare i capelli intrecciati e la barba, e andavano a piedi nudi nonostante il freddo, mentre le donne si coprivano il capo e vestivano come gli uomini. Coloro che cercarono di impedire l'elezione di Martino a vescovo di Tours rimproveravano al santo monaco di essere «un uomo dall'aspetto miserabile, vestito in modo trasandato, con i capelli in disordine». Un'osservazione sicuramente vera. In Africa i monaci dai capelli lunghi erano oggetto della derisione popolare.

Ma si tratta solo di apparenze. Il problema di fondo era quello del lavoro. Per dedicarsi interamente al Signore, per poter «precare incessantemente», e manifestare la fiducia in Colui che fa vivere gli uccelli del cielo, era necessario, secondo una tradizione ben radicata, rifiutare ogni attività, soprattutto redditiva. Per vivere, i monaci dovevano mendicare o vivere a spese della comunità cristiana. Girolamo arrivò a denigrare i piccoli gruppi che lavoravano, accusandoli di cupidigia e di volersi sottrarre in questo modo ad ogni controllo⁷⁷. Sulpizio lascia intendere che la comunità di Marmoutier, dove non era previsto il lavoro, impiegava i contadini per i lavori quotidiani.

⁷⁴ Paolino, *Ep.* 18, 4.

⁷⁵ Cf. G. Folliet, «Aux origines de l'ascétisme et du cenobitisme africains», *Studia Anselmiana*, 46, 1961, pp. 25-44; J. Duhr, *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle: le «De lapsu» de Bachiarius*, Paris, 1934.

⁷⁶ Sir., *Ep.* 1, *PL* 13, coll. 1131-1147.

⁷⁷ Gir., *Ep.* 22, 34.

L'ideale della vita aristocratica dell'*otium*, che consisteva nel dedicarsi alle attività superiori dello spirito, permaneva e orientava i monaci alla lettura, alla preghiera e alla trascrizione dei manoscritti⁷⁸.

Agostino osservava che il rifiuto di lavorare determinava gli abusi più gravi e cercò di imporre il lavoro manuale⁷⁹, ma si incontrò con un'altra difficoltà, dato che l'obbligo del lavoro manuale secondo la formula di san Paolo: «Se qualcuno non vuol lavorare neppure mangi»⁸⁰ era scandaloso in una società aristocratica. Proporre come ideale di vita il *negotium*, il lavoro, negazione dell'*otium*, era una vera rivoluzione⁸¹, che del resto sarebbe stata all'origine della società moderna.

Il problema fu complicato dal reclutamento sempre più rilevante e ampio del monachesimo. Al tempo di Martino si trattava di un gruppo di aristocratici (80 discepoli a Marmoutier⁸²), per quanto alla morte di Martino, nel 397, si fosse giunti a 2.000 monaci venuti da ogni parte⁸³. All'inizio del V secolo i monasteri si moltiplicarono, il numero dei monaci aumentò, come osservava Agostino che, intorno al 405-410, precisava: «Ora la maggior parte di coloro che si consacrano al servizio di Dio arrivano sia dalla classe servile, affrancati da tempo o liberati per questo scopo dai loro padroni (o sul punto di esserlo), sia dall'ambiente rurale o dal mondo degli artigiani e dai ranghi della popolazione attiva»⁸⁴. Il monachesimo divenne un fenomeno di massa e pertanto non poteva passare inosservato: deviazioni ed eccessi apparivano chiaramente ed erano ritenuti inaccettabili, così da provocare violente reazioni.

2. LE CRITICHE AL MONACHESIMO DEI PRIMI TEMPI

Provenivano soprattutto dagli ambienti pagani⁸⁵, che combattevano il cristianesimo, ormai religione ufficiale, e polemizzavano con i monaci deridendone l'ideale e i comportamenti prendendo alla lettera la «follia» cristiana da essi reclamata. Rutilio Namaziano, un aristocratico della Gallia, prefetto della capitale, scrisse un poema *De reditu suo* (417) nel quale condannava violentemente i monaci delle isole del Tirreno da lui visitate⁸⁶. Ausonio rimproverò anche la conversione del suo discepolo e amico Paolino di Nola⁸⁷, che gli chiedeva solo di non accusarlo di ignavia, di travimento, di follia o di misantropia⁸⁸.

La critica proveniva anche dai cristiani, più sfumata ma più precisa. Erano infatti criticati gli eccessi del digiuno e l'eccentricità del comportamento. Agostino stesso parlava della pietà mal riposta dai cristiani nei riguardi dei

⁷⁸ Sulp. Sev., *Vita Martini*, pp. 298-301; 10, 6, pp. 274-275.

⁷⁹ Ag., *De opere monachorum*, BA 3, Paris, 1949, scrive su richiesta del vescovo di Cartagine.

⁸⁰ 2Tm 3,10.

⁸¹ Le *Ritrattazioni* ne hanno conservato l'eco, II, 21, BA 12, p. 486.

⁸² Sulp. Sev., *Vita Martini*, 10, 5, pp. 274-275.

⁸³ Id., *Ep.* 3, 17, pp. 342-343. Un approccio molto imperfetto al problema. Chr. Courtois, «L'Évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Columban», *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 47-72.

⁸⁴ Ag., *De opere monachorum* 22, 25, BA 3, p. 386.

⁸⁵ L. Gougaud, «L'Opposition aux moines d'Occident», *Rev. Mabillon* 34, 1934, pp. 145-163.

⁸⁶ Rut. Nam., *De reditu suo*, CUF, Paris, 1933, Aus., *Ep.* 23, 24, 25.

⁸⁷ Fabre, *Saint Paulin*, pp. 156-170.

⁸⁸ Paolino, *Carmina*, 10 e 11.

monaci parassiti⁸⁹. Un presbitero, Vigilanzio⁹⁰, riteneva anormale che una comunità di uomini adulti non provvedesse ai propri bisogni e che le chiese dovessero inviare sussidi fino in Terra santa. La fuga dal mondo gli sembrava un ideale che, se si fosse generalizzato, sarebbe diventato catastrofico. Inoltre contestava il celibato dei presbiteri. La sua notorietà è dovuta alla lettera di risposta inviatagli da Girolamo. Ma le sue critiche rimasero a lungo. Si può supporre che non fosse l'unico a formularle.

Gioviniano, per quanto monaco, criticava l'idea della gerarchia degli ordini, affermando che la verginità aveva la stessa dignità del matrimonio. Sfortunatamente Gioviniano era un teologo di secondo piano che diffuse anche altre idee non poco superficiali⁹¹. La sua tesi iniziale sembra aver avuto un certo successo, anche negli ambienti monastici, al punto che alcuni uomini e donne finirono per sposarsi. Ma tra i chierici questa posizione non ebbe influenza. Combattuto da papa Siricio, da Ambrogio e Girolamo, finì per essere condannato. I suoi sostenitori sopravvissero per qualche tempo, ma soprattutto le sue idee ebbero una vita difficile, dal momento che Agostino intervenne ancora nel 401 con il trattato *De bono conjugali*⁹² per difendere sia il matrimonio che la verginità, riaffermando la superiorità del secondo stato di vita.

Le critiche non provenivano solo da cristiani di secondo piano, come testimonia un uomo come Paolino da Nola, che, in una lettera ad un amico, racconta le avventure di Martiniano, un monaco della sua comunità, vittima di un naufragio nei pressi di Marsiglia⁹³. Raccolto da una comunità monastica, Martiniano non osò proseguire il viaggio, temendo di passare per «uno di quei mendicanti avari», che «giurano di essere monaci e naufraghi e approfittano del loro nome o delle loro sventure». Ma Paolino stesso provocò un enorme scandalo con la sua vocazione monastica⁹⁴: un nobile degno di questo nome aveva il diritto di vendere i suoi beni, di rinunciare alla vita coniugale, di non assicurarsi una discendenza, di non assumere funzioni pubbliche nella società?

Le differenti reazioni negative nei confronti del monachesimo sono descritte nelle *Consultationes Zacciei et Apollonii*, opera in forma di dialogo⁹⁵, probabilmente databile alla fine del secolo⁹⁶. Uno dei personaggi voleva sapere perché i monaci «sono oggetto di avversione, anche da parte dei cristiani»⁹⁷. La reazione poteva essere ingiustificata per la maggior parte dei monaci, ma dimostra che alla fine del IV secolo esisteva una crisi nel primo monachesimo che si sarebbe risolta canalizzando le energie con le regole che intendevano assicurare una struttura al monachesimo stesso, precisando norme e orientamenti spirituali.

⁸⁹ Ag., *De opere monachorum*, 30, 38, BA 3, pp. 418-419.

⁹⁰ Noto attraverso le lettere di Girolamo e il *Contra Vigilantium* (PL 23, coll. 339-352) del 406. Una notizia di Gennadio è più moderata (*De viris illustribus* 36). Sull'insieme di queste critiche, cf. M. Massié, *Vigilance de Calagurris face à la polémique hieronymienne*, BLE 31, 1980, pp. 81-108.

⁹¹ Non si hanno notizie sulla sua vita: Haller, *Jovinianus*, Leipzig, 1897, p. 116. Le sue idee sono note solo attraverso Girolamo, *Adversus Jovinianum*, del 393.

⁹² Ag., *De bono conjugali*, BA 2.

⁹³ Paol., *Carmen* 24, CSEL 30, Wien, 1894, a Citerio. Fabre, *Saint Paulin*, pp. 194-199.

⁹⁴ Come racconta Ambrogio, *Ep. 58 ad Sabinum*, PL 16, coll. 1178-1182.

⁹⁵ *Florilegium Patristicum*, fasc. 39: *J. Firmici Materni Consultationes Zaccari et Apollonii ad normam codicum recognitas adjectis adnotationibus criticis et indicibus edidit*, G. Morin, Bonn, 1935.

⁹⁶ F. Cavallera, «Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV^e siècle», RAM 16, 1935, pp. 132-146. *Consultationes* significa in questo contesto dibattiti, scambi.

⁹⁷ *Consultationes* III, 3, p. 100.

V. LE PRIME REGOLE MONASTICHE

1. I TESTI NORMATIVI

Il monachesimo regolare comparve all'inizio del V secolo e si impose gradualmente sul primo monachesimo. In Occidente l'introduzione delle regole fu opera di quattro maestri spirituali, Girolamo, Rufino, Agostino e Cassiano. Rufino prese l'iniziativa, traducendo la *Regola* di Basilio dopo il ritorno dall'Oriente nel 397. Accolto in una comunità monastica, fu interpellato dall'abate Ursacio sull'«osservanza dei servi di Dio». I monaci dell'Occidente e i loro abati avevano bisogno di informazioni. Rufino fu il primo a comprendere che occorreva rispondere a queste attese, mettendo a loro disposizione la regola che aveva conosciuto al tempo del suo soggiorno in Palestina. Si offrì di approntare una traduzione latina a condizione che Ursacio provvedesse a diffonderla nelle altre comunità⁹⁸. Rufino cercò di normalizzare la vita monastica, come nel caso – egli sottolinea – dei monasteri della Cappadocia. L'influenza della traduzione fu considerevole e i manoscritti relativi furono numerosi. Inoltre, alcune regole redatte successivamente si ispirarono alla *Regula Basili* latina.

Girolamo, seguendo l'esempio di Rufino, tradusse nel 404 la *Regola* di Pacomio⁹⁹, dichiarando di aver incontrato alcune difficoltà per procurarsi il testo originale. La traduzione fu compiuta in base ad un testo greco su richiesta di un corrispondente. Ma Girolamo aggiunse che sarebbe servita al suo monastero e a quello di Paola, a Betlemme, sperando anche di ottenere un ampio consenso. Il compito non era facile, poiché Girolamo doveva tradurre quattro testi legislativi oltre alle lettere di Pacomio e dei suoi successori. Il titolo dato a quest'opera è pertanto inesatto, ma il successo fu molto rilevante, tanto più che circolarono due versioni, una breve ed una lunga, oltre ad un adattamento noto come *Regola orientale*. Infine, altre regole si ispirarono più tardi alla traduzione di Girolamo.

L'opera di Agostino è del tutto originale, la prima in lingua latina, e influenzò in modo straordinario la maggior parte delle regole scritte in seguito. Recentemente è stato dimostrato che la *Regola* di Sant'Agostino era autentica, redatta per un monastero di laici di Ippona. In effetti, la regola è un breve testo denominato *Praeceptum*¹⁰⁰, integrato da un secondo testo di cui si ignora l'origine, l'*Ordo monasterii*, un codice che fissa un calendario, l'orario dell'ufficio, i pasti e il riposo dei monaci. I due testi furono anticamente messi insieme in Africa, ma si diffusero anche separatamente. La redazione del *Praeceptum* potrebbe essere fissata tra il 397 e il 411, forse intorno al 405, ad ogni modo prima del *De opere monachorum*. L'*Ordo monasterii* non è invece databile. Questa regola è caratterizzata da un minuzioso formalismo e insieme da una grande ricchezza spirituale¹⁰¹.

⁹⁸ Ed. M. Simonetti, *CCSL* 20, Turnhout, 1961, p. 241.

⁹⁹ *Pachomiana latina*, *Règle et épîtres de saint Pachôme*, *Épître de saint Théodore et liber Orsiesius*, *texte latin de saint Jérôme*, ed. A. Boon, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 7, Louvain, 1932. In Appendice, *Règle* di Pacomio, frammenti copti ed *excerpta* greci, ed. L. Th. Lefort.

¹⁰⁰ L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, I, Tradition manuscrite, II, (Recherches historiques, Études Augustiniennes), texte critique, I, Paris, 1967, pp. 417-437.

¹⁰¹ Id., *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, «Vie monastique» 8, Bellefontaine, 1980, pp. 18-27.

Cassiano non compilò una regola nel senso proprio del termine, ma scrisse nel 425 le *Institutiones*, opera destinata, in gran parte, a fissare norme di vita per i monaci¹⁰². Le *Collationes*, apparse in tre volumi probabilmente tra il 426 al 428, riferiscono l'esperienza dell'autore nel deserto dell'Egitto, a contatto con i Padri del deserto¹⁰³. Dietro alla rassegna delle personalità di alta spiritualità trapela il desiderio di offrire un insegnamento personale. Cassiano non inventa le idee che riferisce, ma le trasforma in una dottrina che cerca di trasmettere¹⁰⁴. La sua interpretazione del tutto personale si adatta agli uomini e ai paesi per i quali scrive, la Provenza (si stabilì a Marsiglia verso il 415) dove morì intorno al 435, dopo aver fondato due monasteri (uno maschile e l'altro femminile¹⁰⁵). L'influenza di Cassiano, differente da quella di Agostino e delle traduzioni precedentemente ricordate, fu di notevole rilevanza e caratterizzò a fondo il pensiero monastico. È significativo che Cassiano sia ricordato nella *Regola* di san Benedetto (c. 73). Raccomandando equilibrio, tatto e discernimento, Cassiano divenne il punto di riferimento principale della spiritualità monastica dell'Occidente. Forse più tardi fu tratta dalle sue opere una *Regula Cassiani*.

2. INFLUENZA DEI TESTI NORMATIVI

Queste regole sono chiamate regole madri essendo le più antiche¹⁰⁶. Ebbero grande diffusione in tutto l'Occidente: un monastero ne adottò una, mentre un altro le raccolse a titolo di modello, quando il fondatore di una comunità decise di scrivere una propria Regola adattando le precedenti alle circostanze locali. Il ruolo della regola modificherà progressivamente il monachesimo occidentale¹⁰⁷.

La *Regola dei IV Padri* (RIVP) è un caso particolare¹⁰⁸. Questa piccola regola si presenta sotto forma di processo-verbale di un concilio di abati che si sarebbe riunito per fissare la disciplina e l'organizzazione dei monasteri¹⁰⁹. Quattro abati, di cui due omonimi, intervennero successivamente per stabilire i tratti generali e precisare il ruolo dei superiori, l'organizzazione materiale del monastero e infine l'ammissione nella comunità; un'appendice fissava le norme per punire i negligenti. Si tratta dunque di una regola completa. Il testo sembra arcaico dal punto di vista linguistico, e risulta influenzato dalle regole antiche e da Cassiano, ma non si rilevano molti paralleli testuali. Per la datazione si è proposto il secolo V, ma sembra più giusto fissare la metà del secolo. Una seconda (2RP) ed una terza *Regola dei Padri* (3RP) furono redatte più tardi. È stata anche prospettata la possibilità che si trattasse di una finzione letteraria¹¹⁰, ma i sinodi di abati erano istituzioni ben conosciute nel-

¹⁰² *Institutions cénobitiques*, SC 109, «Textes monastiques» d'Occident XVII, Paris, 1965.

¹⁰³ Cass., *Confer.*, SC 42, 54, 64, Paris, 1955, 1958, 1959.

¹⁰⁴ P. Chadwick, *John Cassian. A Study in primitive monasticism*, Cambridge, 2^a ed., 1968.

¹⁰⁵ Genn., *De viris illustribus*, c. 62, TU 14, 1, Leipzig, 1896.

¹⁰⁶ A. De Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 46), Turnhout, 1985.

¹⁰⁷ J. Biarne, «Maître spirituel et règles cénobitiques en Occident (IV^e-VI^e siècles)», *Sociabilité, pouvoirs et société, Rouen 1983*, Rouen, 1987, pp. 223-233.

¹⁰⁸ J. Neuville, «*Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères*», *Texte critique, RB 77*, 1967, pp. 47-106.

¹⁰⁹ A. Mundo, «*Les Anciens Synodes abbatiaux et les Regulae Patrum*» (*Studia Anselmiana* 44), Roma, 1959.

¹¹⁰ A. De Vogüé, *Les Règles des Saints Pères*, 2 voll., SC 297-298, Paris, 1982.

la Gallia e altrove. La regola ebbe notevole successo: si diffuse nella Gallia, in Italia e in Germania, ma non in Spagna e in Africa. L'assenza in quest'ultima regione non deve stupire, dato che nel V secolo i Vandali occuparono il paese e annientarono la vita monastica. Invece l'eccezione della Spagna è più sorprendente, poiché il monachesimo si era sviluppato dovunque.

VI. SVILUPPO DEL MONACHESIMO ALL'INIZIO DEL V SECOLO

1. FONDAZIONE DI LÉRINS

Il primo monachesimo non si riformò in poco tempo. Le fondazioni del V secolo seguirono l'orientamento di quelle del IV. La fondazione più celebre è quella di Lérins, isola della costa provenzale presso Cannes, intorno al 400-410, dove la vita monastica fu introdotta da Onorato¹¹¹, che, insieme al fratello Venanzio, decise di partire per l'Oriente con un compagno più anziano, Caprasio. Il viaggio si interruppe sulle coste della Grecia, la *peregrinatio* si concluse e, dopo la morte di Venanzio, Onorato e Caprasio fecero ritorno in Provenza. Divenuto amico del vescovo Leonzio di Fréjus, Onorato si stabilì con la sua comunità (?) nell'isola più piccola dell'arcipelago di Lérins, *Lerina*, che prese il suo nome dopo la sua morte. Onorato fondò un monastero con una chiesa e divenne egli stesso presbitero. I discepoli affluirono in questa comunità cenobitica dove il lavoro era essenziale; ma esistevano anche eremi in disparte, e gli anziani che li abitarono erano simili ai «padri dell'Egitto». La comunità dipendeva direttamente dall'abate, Onorato di cui sono lodati i carismi. Probabilmente il monastero non apparteneva al monachesimo regolare, ma è verosimile che conobbe un certo sviluppo, dato che poco dopo Sidone Apollinare parla di *Instituta Lirinensis*, le *Istituzioni di Lérins*¹¹². Ma non si hanno altre notizie. L'influenza spirituale e culturale di Lérins fu immensa; i suoi monaci si recarono dovunque. Molti divennero anche vescovi famosi, come lo stesso Onorato, consacrato vescovo di Arles nel 428, dove morì nel 430. Il monastero incontrò però alcune difficoltà alla metà del V secolo. Un conflitto tra l'abate di Lérins, Fausto, e il vescovo di Fréjus, Teodoro, precedentemente abate, sollecitò la convocazione di un concilio ad Arles presieduto dal vescovo Ravennio. Si trattava di definire le prerogative rispettive dell'abate e del vescovo da cui dipendeva il monastero. In questa occasione si apprende che Lérins riceveva delle sovvenzioni dalla comunità cristiana di Fréjus sotto due forme: un «contributo», probabilmente regolare, e delle sovvenzioni supplementari¹¹³. Al suo apogeo, nonostante il lavoro dei monaci, il monastero di Lérins non era in grado di provvedere da solo alle proprie necessità.

2. ALTRE FONDAZIONI

Le fondazioni del Giura sono la conferma della vitalità del primo monachesimo. Nella prima metà del V secolo, probabilmente verso il 430, Romano, originario di una nobile famiglia, come osserva l'autore della sua *Vita*, si stabilì

¹¹¹ Ilar. di Arles, *Vita S. Honorati*, SC 235, Paris, 1977.

¹¹² Sidone Apoll., *Ep. 7, 17, 3*, CUF, Paris, 1970, p. 78.

¹¹³ *Concilia Galliae* (314-506), CCSL 148, pp. 131-134.

nelle montagne del Giura alla ricerca della solitudine¹¹⁴. Si fermò nella località che più tardi divenne Condat (attualmente Saint-Claude) e vi fondò un eremo. Inizialmente fu raggiunto dal fratello Lupicino, poi si presentarono a poco a poco alcuni discepoli e formarono intorno a loro una comunità semi-anacoretica. Il monastero, costituito da un oratorio e da capanne per i singoli monaci, somigliava molto a Marmoutier. Forse non era un caso.

Occorre anche osservare il ruolo svolto a Lione nello sviluppo del monachesimo della Gallia. Il vescovo Giusto aveva lasciato questa città per divenire monaco in Oriente, poco dopo il 381. Romano, prima della sua partenza per le regioni solitarie del Giura, aveva soggiornato in un monastero di questa città, presso l'abate Sabino. Un discepolo di Martino, Massimo (san Mesme), era stato monaco nella stessa regione. Romano aveva una grande devozione per Martino, di cui aveva indubbiamente sentito parlare durante il soggiorno a Lione. Questa città fu il luogo di incontro di altre tradizioni monastiche: è noto che Romano, lasciando Lione, aveva portato con sé le *Vitae Patrum* e le *Institutiones* di Cassiano.

Prima del successo di Condat, i due fratelli fondarono un monastero a *Lauconnum*, più tardi San Lupicino, e un altro, femminile, a la Balme, entrambi nei pressi di Saint-Claude. Dopo la morte di Romano, verso il 460, Lupicino diresse da solo queste comunità, che non cambiarono genere di vita fino alla sua morte, intorno al 480. I monasteri furono in auge almeno fino al VI secolo e diffusero la vita religiosa in tutta la regione.

Un'ultima testimonianza della vitalità del monachesimo è offerta dalla città di Auxerre, dove il vescovo Germano, secondo la sua *Vita*, fece costruire un monastero per ospitare la comunità che aveva fondato sulla riva destra dell'Yonne¹¹⁵ e vi trasferì le reliquie dei santi Cosma e Damiano.

3. IL MONACHESIMO ALLA METÀ DEL V SECOLO

La mancanza di notizie rende impossibile un bilancio del monachesimo alla metà del V secolo. Le testimonianze sono troppo particolari e discontinue. I monaci comparvero in Africa, nella regione di Cartagine, di Ippona e di Tagaste, nelle isole del Mediterraneo, comprese le isole della costa come Lérins, ma anche nelle Stecadie (le isole Hyères), a Marsiglia, Narbona, Roma, Aquileia, nella grandi città della costa o dell'interno. Il fenomeno sembra legato al mondo mediterraneo e si sviluppa secondo gli stessi percorsi compiuti dal cristianesimo del III secolo.

Ma si osserva anche una certa penetrazione nell'interno: Milano e l'Italia settentrionale, Lione, Auxerre, il Giura, senza dimenticare Tours e Poitiers, Treviri, Rouen e le foci del Reno. È noto, anche senza una precisa documentazione, che i monasteri erano più numerosi; esistevano eremiti, piccoli gruppi di semi-anacoreti, dato che i concili regionali non cessano di menzionarli, ma mancano altre testimonianze. C. Jullian, colpito dall'ampiezza di queste tracce, non esita a parlare di «centinaia, anzi migliaia di monaci sul territorio di ogni città». Si tratta di una valutazione esagerata, che tende piuttosto a generalizzare una situazione che possiamo cogliere solo in alcune regioni.

Occorre aggiungere l'influenza svolta da grandi personalità. Diverse testimonianze attestano che Martino viaggiò non solo nelle regioni vicine a Tours, ma in tutta l'Aquitania, a Blaye, Clermont, vicino a Saintes, forse a Bordeaux; visitò

¹¹⁴ *Vies des Pères du Jura*, SC 142, Paris, 1968.

¹¹⁵ Cost. di Lyon, *Vie de saint German d'Auxerre*, SC 112, Paris, 1965.

inoltre Chartres, Parigi, Treviri, Vienne, la Borgogna, ecc. Non si conoscono i motivi dei suoi viaggi: missioni o semplici passaggi?

Il monachesimo rimase essenzialmente una conversione interiore, *conversatio morum*, di cristiani che volevano vivere la loro fede in modo radicale, ad immagine dei cristiani della primitiva comunità di Gerusalemme. Si trattava di un monachesimo pneumatico, legato alla presenza di un abate carismatico, che prendeva talvolta la forma dell'eremitismo, vissuto individualisticamente o in comunità intorno ad un maestro di spiritualità. Il ruolo dell'anziano era fondamentale. Parallelamente esistevano le Regole, ricercate dalle comunità. Ancora alla metà del V secolo, il monachesimo implicava di più la relazione tra uomini che la sottomissione ad una Regola.

Il monaco cercava dunque di avviarsi lungo un itinerario di perfezione, verso una «pienezza di vita». Colui che si inoltrava in questa nuova via era un uomo spirituale, partecipava misticamente della vita trinitaria, entrava in possesso del Regno e arrivava alla conoscenza diretta di Dio. Inoltre godeva di carismi diversi, derivanti dalla sua nuova condizione (guarigione, profezia).

Sorto all'indomani della persecuzione, il monachesimo cercava di conservare la purezza della fede di questo periodo, mentre il cristianesimo, riconosciuto ufficialmente, si stabiliva nella città. I monaci volevano essere dei martiri volontari, parlavano spesso di un martirio bianco opposto al martirio della persecuzione¹¹⁶. Quindi non erano contestatori, piuttosto svolgevano nella chiesa una funzione di stimolo.

Il monachesimo regolare non era ancora molto in vista, ma si stava lentamente affermando. Le regole si svilupparono e si diffusero gradualmente e finirono per modificare profondamente la natura del fenomeno monastico tra VI e VII secolo.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Testi letterari e storici

- Ambrogio, *De virginibus*, ed. O. Faller, «Florilegium patriticum» 31, Bonn, 1933; stessa ed. e trad., Solesmes 1971.
- Augustin, *Confessions*, ed. P. de Labriolle, 2 voll., CUF, Paris, 1925-1926.
- , *De moribus ecclesiae catholicae* (Bibliothèque augustinienne 1), 2^e éd., Paris, 1949.
- , *De opere monachorum* (Bibliothèque augustinienne 3) 2^e éd., Paris, 1949.
- Consultationes Zacchei et Apollonii*, ed. G. Morin, (Florilegium patriticum 39), Bonn, 1935.
- Grégoire de Tours, *Miracula et opera minora*, MGH, srm, I, 2, 1885, rist. 1969.
- Hilare d'Arles, *Vie de saint Honorat*, ed. M.-D. Valentin, SC 235, Paris, 1977.
- Jean Cassien, *Conférences*, ed. E. Pichery, 3 voll., SC 42-45-64, Paris, 1955-1959.
- , *Institutions cénobitique*, ed. J.-Cl. Guy, SC 189, Paris, 1965.
- Jerome, *Lettres*, ed. Hilberg, CSEL 54, Wien, 1912; ed. J. Labourt, 8 voll., coll. G. Budé, Paris, 1949-1963.
- , *Adversus Jovinianum*, PL 23, coll. 21-338.
- , *Contra Vigilantium*, PL 23, coll. 339-352.
- Palladio, *Historia lausiaca*, ed. Butler, Cambridge, 1904.
- Paolino di Nola, *Opera*, ed. Hartel, CSEL 29-30, Wien, 1894.
- Rufino di Aquileia, *Praefatio in Regulam s. Basilii ad Ursacium abbatem*, ed. Simonetti, CCSL 20, Turnhout, 1961.

¹¹⁶ *Martyrium sine cruore*.