

## I Padri del monachesimo di Gaza (IV-VI sec.): la fedeltà allo spirito delle origini\*

### 1. Una panoramica storica

*Un capitolo del monachesimo primitivo:  
Gaza e il suo deserto*

Nella storia del cristianesimo di Terra Santa il nome di Gaza evoca un ambiente particolare del monachesimo delle origini, fiorito tra gli inizi del IV e la metà del VI sec. e contraddistinto da una ricca galleria di personaggi, dal pioniere Ilarione fino a Doroteo, ultimo esponente significativo di una grande stagione della spiritualità patristica. Tutte queste figure riassumono in sé le diverse fasi in cui viene sviluppandosi l'esperienza monastica primitiva, dalla sua genesi nei deserti egiziani fino al trapasso della tarda antichità nel medioevo. In termini storici generali, la transizione descritta nella rievocazione dei nostri autori copre la parabola temporale che va dall'emergere dell'impero cristiano fino alla vigilia della dominazione islamica.

A differenza di molte altre località della Palestina, Gaza non offriva di per sé particolari motivi d'attrazione e d'interesse religioso per i cristiani. Mentre i ricordi biblici e le tradizioni devozionali nate sul filo di questi arricchivano di luoghi sacri la geografia della Terra Santa, a partire soprattutto dal IV sec., i riferimenti scritturistici alla città e alla sua area non erano tali da nutrire forme di pietà specialmente

---

\* Il testo riprende in forma abbreviata i temi che sono stati oggetto di tre conversazioni tenute a Reggio Calabria il 26 e 27 ottobre 1996, su invito del prof. Domenico Farias e del gruppo del M.E.I.C., che desidero ringraziare per l'accoglienza fraterna e per l'apporto oltremodo stimolante alla comune riflessione sui testi. Rispettando la formula degli incontri, ho privilegiato le fonti rispetto agli approfondimenti ed alle interpretazioni personali, senza pretese di offrire qui una ricostruzione storica adeguata all'importanza dell'argomento.

legate al luogo stesso<sup>1</sup>. È vero che Gaza, oltre ad essere menzionata come "principato filisteo" (Gs. 13,3), compare prima nel racconto biblico dell'*èpos* di Sansone (Gdc. 16,1) e successivamente nella descrizione dei primordi della comunità cristiana, per l'episodio che vede protagonisti Filippo e l'eunuco della regina Candace (At. 8,26). Ma ciò non pare aver contribuito in qualche modo all'insediamento e allo sviluppo di presenze di vita monastica, come avviene perlopiù in altre zone della Palestina per effetto delle memorie bibliche, tenute vive da monaci e pellegrini.

Gaza aveva semmai altri "titoli di nobiltà", quantunque neppure essi fossero tali da raccomandarla come sede di una significativa colonia monastica. L'antica città filistea si era trasformata dall'epoca di Alessandro Magno in un importante crocevia commerciale e in un centro della religiosità e della cultura ellenistiche, che avevano il loro punto focale rispettivamente nel grande tempio dedicato al dio Marnas e in un'aprezzata scuola di retorica, giunta al suo apogeo in epoca cristiana. Essendo legata a queste tradizioni, Gaza – nonostante la testimonianza di fede resa da un numero non esiguo di cristiani durante la Grande Persecuzione (303-313)<sup>2</sup> – era rimasta, nella Palestina del IV sec., la roccaforte del paganesimo residuo. Tale resistenza verrà spezzata definitivamente solo verso la fine di quel secolo, grazie alle iniziative del vescovo Porfirio, che sfruttano a fondo il sostegno dell'impero cristiano per assestare il colpo di grazia al paganesimo ormai morente<sup>3</sup>.

A predisporre le premesse per lo sviluppo di un'importante presenza monastica in questa zona intervennero soprattutto fattori di ordine ambientale. Da un lato, oltre ai centri intensamente popolati della fascia costiera sul Mediterraneo, poco lontano da Gaza si apriva un ampio retroterra desertico, che si univa col Negev e col Sinai e si prestava bene a diventare il territorio di insediamenti monastici. Era questo, infatti, il

---

<sup>1</sup> Il processo storico che porta alla nascita e allo sviluppo di una "Terra Santa" cristiana è stato ben descritto da R.L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London 1992, che fra l'altro ha indicato proprio il monachesimo come uno dei suoi fattori principali. Anche nell'epoca dei pellegrinaggi (IV-VII sec.) i santuari di Gaza sono legati a santi locali e non alle memorie bibliche (cfr. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, pp. 303-304).

<sup>2</sup> Il ricordo di questi martiri ci è stato conservato da Eusebio di Cesarea ne *I martiri di Palestina*. Ad ogni modo, nel panorama del cristianesimo minoritario dei primi tre secoli, all'interno di una Palestina ancora prevalentemente pagana, le zone di Cesarea e di Gaza dovettero raccogliere le concentrazioni più consistenti di fedeli (cfr. J.E. TAYLOR, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, p. 62).

<sup>3</sup> Cfr. MARCO DIACONO, *Vita S. Porphyrii Gazensis*, edd. H. GRÉGOIRE-M.A. KUGENER, Paris 1930.



paesaggio più congeniale al monachesimo delle origini, dato che – come ci mostra la *Vita di Antonio* – inizialmente esso è quasi sinonimo di deserto. Inoltre, questo stesso monachesimo premeva, per così dire, alle porte, essendo Gaza confinante con l'Egitto e con il Sinai, dove la vita monastica si era sviluppata ed era divenuta assai fiorente fra III e IV sec. La vicinanza con la patria per eccellenza del monachesimo va tenuta presente per tutto il periodo storico scandito dai nostri Padri: molti di questi, del resto, sono di origine egiziana o si richiamano alle lezioni del monachesimo d'Egitto.<sup>4</sup> In tal modo, oltre ad indicare la ragione probabilmente decisiva della sua nascita e del suo sviluppo, cogliamo subito un aspetto centrale della funzione storica svolta dal monachesimo di Gaza: assicurare la trasmissione dell'eredità lasciata dalle primitive generazioni monastiche, contribuendo a mantenere vivo quell'ideale che aveva animato da principio Antonio e gli altri Padri del deserto.

Grazie anche a questi legami di continuità fisica e spirituale con l'Egitto, il monachesimo di Gaza assume una fisionomia distinta rispetto all'insieme del movimento monastico nella Palestina d'età bizantina. Questo è segnato in profondità dapprima dal legame ravvicinato coi Luoghi Santi, in particolare di Gerusalemme e di Betlemme, e successivamente dalla fioritura di un altro monachesimo del deserto, quello che si diffonde a ridosso della Città Santa nel deserto di Giuda, luogo emblematico della vocazione solitaria già nelle testimonianze evangeliche su Giovanni Battista e sullo stesso Gesù, oltre che sede della comunità "monastica" giudaica di Qumran<sup>5</sup>. Se i monaci del deserto di Giuda lasciano la loro impronta storica sul profilo dottrinale della chiesa di Palestina, che passerà attraverso le gravi lacerazioni dei conflitti dogmatici divenendo elemento di rilievo nel complesso dell'ortodossia bizantina, a sua volta il monachesimo di Gaza, pur non essendo estraneo agli aspetti di politica ecclesiastica (almeno per una fase della sua esistenza), lascerà tuttavia le sue tracce maggiori nell'apporto alla riflessione sull'ascetismo monastico.

<sup>4</sup> Non a caso quella che resta tuttora la miglior sintesi sul monachesimo dei primi secoli riunisce Egitto e Palestina nella sua presentazione, dedicando notevole spazio proprio al monachesimo di Gaza: D.J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.

<sup>5</sup> Ho tracciato un profilo di quest'altra componente nella mia introduzione alle vite monastiche di Cirillo di Scitopoli (*Il deserto e l'orizzonte della città. Le Storie monastiche di Cirillo di Scitopoli*, in CIRILLO DI SCITOPOLI, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, Abbazia di Praglia 1990, pp. 9-90). Per un quadro generale dell'evoluzione storica rimando al mio articolo: *Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders*, in "Proche-Orient Chrétien", XLV (1995), pp. 31-63.

Dopo aver disegnato questo sfondo generale possiamo adesso introdurci al personaggio che le nostre fonti indicano unanimemente come l'iniziatore del monachesimo nella regione di Gaza: Ilarione. Anzi, al dire di Gerolamo, egli sarebbe da considerare in assoluto come il pioniere della vita monastica in Palestina, rivestendo così nell'intera regione quel ruolo che in Egitto era spettato ad Antonio<sup>6</sup>. Quale che sia l'attendibilità storica di tale affermazione, abbiamo sufficienti indizi per asserire l'importanza di questo monaco: non solo la *Vita di Ilarione*, scritta appunto da Gerolamo, ma anche le notizie assai puntuali trasmesseci dallo storico Sozomeno (prima metà del V sec.), che era originario della zona, nella sua *Storia ecclesiastica*, nonché qualche particolare anedddotico tramandato dagli *Apoftegmi*. Le diverse testimonianze ci presentano anzitutto Ilarione come esponente di un monachesimo anacoretico influenzato direttamente dai contatti giovanili con Antonio: dopo aver vissuto per un periodo abbastanza lungo in solitudine (fra circa il 307 e il 330), Ilarione diede vita ad una comunità di eremiti, dei quali egli rimase il punto di riferimento fino alla sua partenza dalla Palestina (356). La vocazione solitaria non passerà inosservata e – come sappiamo essere già avvenuto ad Antonio – Ilarione si trova perciò ad essere l'oggetto di molteplici richieste di aiuto, fisico e spirituale. La sua attività come taumaturgo, particolarmente apprezzata nel contesto pagano della regione, finirà quindi per consacrarne lo statuto di *holy man*, cioè di "uomo di Dio" in grado di piegare i voleri del Padre celeste a beneficio dei supplici e dei propri protetti<sup>7</sup>.

Tuttavia, lasciando da parte questo ruolo pubblico di Ilarione, vorrei riprendere qui una pagina caratteristica della *Vita* scritta da Gerolamo, che può assumere inizialmente un valore emblematico,

---

<sup>6</sup> Cfr. GEROLAMO, *V. Hilar.* 8, 10-11; 15, 3 (ed. A.A.R. BASTIAENSEN, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Milano 1975, pp. 90, 106-108). L'accostamento ad Antonio è testimoniato anche dall'unico apoftegma, tramandato nella serie alfabetica sotto il nome di Ilarione (cfr. *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. MORTARI, III ed. riv., Roma 1996, p. 277).

<sup>7</sup> L'impatto degli "uomini santi" sulla società tardoantica, con particolare riguardo all'area siro-palestinese, è stato messo in luce da P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in "The Journal of Roman Studies", 61 (1971) 80-101. Ho cercato di verificarne la portata per la figura di Ilarione in *I monaci e gli "altri". Il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina*, in *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara* = "Augustinianum", XXXV (1995), pp. 736 ss.



poiché ci introduce alla prassi ascetica nel suo dato – se vogliamo – più esteriore e concreto, ma non per questo meno decisivo agli occhi di coloro che la attuavano. Si tratta, infatti, del regime alimentare adottato da Ilarione, descritto da Gerolamo con una minuzia di particolari che ne fanno una delle testimonianze più interessanti tra le antiche fonti monastiche. Ora, proprio dalle forme più o meno rigorose che un simile impegno ascetico riveste nell'itinerario di un monaco traspare subito un indizio eloquente dello zelo con cui lo si è abbracciato. Per questo motivo Gerolamo può prendere il criterio dell'astinenza alimentare per riepilogare ai suoi lettori "il progresso dell'ascesi" di Ilarione:

A partire dal ventunesimo fino al ventisettesimo anno, per tre anni di seguito si nutrì di un mezzo sestario di lenticchie ammollato in acqua fredda, e per altri tre anni di pane secco, con sale e acqua. Quindi, a partire dal ventisettesimo fino al trentesimo anno, si resse mangiando erbe di campo e radici crude di certi virgulti. Ma dal trentunesimo fino al trentacinquesimo anno ebbe come cibo sei once di pane d'orzo e della verdura poco cotta, senza olio. E sentendo che i suoi occhi si annebbiavano e tutto il suo corpo era bruciato dalle croste e si contraeva per effetto di una scabbia che lo disseccava come pietra pomice, aggiunse dell'olio al vitto precedente, e fino a sessantatré anni di età procedette su questo livello di astinenza, senza mai sentire altro sapore, né di frutta né di legumi né di alcuna altra cosa. Quindi, vedendosi fiaccato nel corpo e credendo vicina la morte, di nuovo da sessantaquattro anni fino agli ottanta si astenne dal pane, spinto da un incredibile ardore dell'animo, sì che si accostava come per la prima volta al servizio del Signore nell'età in cui tutti gli altri vivono, di solito, con maggiore agiatezza (*ut eo tempore quasi novus accederet ad servitutem Domini, quo ceteri solent remissius vivere*). Si faceva una zuppa di farina e di verdura tritata, che pesavano, per cibo e bevanda, sì e no cinque once. E così attenendosi a questa regola di vita, non sciolse mai il digiuno prima del tramonto del sole, nemmeno nei giorni festivi o quando era malato gravemente<sup>8</sup>.

Non capiremmo mai il monachesimo antico se considerassimo questi aspetti della prassi ascetica come accessori e ininfluenti. La scelta di vita del monaco, in special modo quando egli segue una vocazione eremitica, è accompagnata costitutivamente da molte privazioni, che si esercitano in prima istanza sulle abitudini alimentari, perché esse rappresentano il primo gradino nella scala delle virtù. Sopportare tali privazioni con fermezza, restare fedeli alla misura stabilita o variarla accrescendola, affinché non ci si abitui troppo facilmente ad essa:

<sup>8</sup> GEROLAMO, *V. Hilar.* 5 (tr. di C. MORESCHINI, p. 85). La severità dell'ascesi alimentare di Ilarione ricompare anche nell'episodio riportato nella serie alfabetica degli apoftegmi, che peraltro relativizza l'astinenza a vantaggio della carità: cfr. *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., 177 (= *Epifanio*, 4).

tutto ciò traspare da questa prima figura dei Padri di Gaza con la sua “regola di vita”. Così Ilarione, sentendosi prossimo alla fine, non allenta gli sforzi, ma anzi li intensifica come se fosse tornato novizio, perché la tensione dell’impegno non sia mai attenuata.

Per quanto la tabella alimentare di Ilarione si presenti così dettata, il significato della sua menzione in Gerolamo (e di numerose altre presenti nelle antiche fonti monastiche<sup>9</sup>) può essere illustrato anche accostando ad esso una delle testimonianze più commoventi dell’ultima fase del monachesimo di Gaza: la *Vita di Dositeo*. In essa l’anonimo autore ci raffigura come il giovane novizio venga condotto gradualmente dal proprio maestro e direttore spirituale Doroteo a raggiungere la “misura” di astinenza alimentare per lui più adatta, svolgendo al tempo stesso un esercizio di obbedienza:

Quando poi arrivò il momento di mangiare, [Doroteo] gli disse: «Mangia fin che sei sazio, fammi sapere soltanto quanto mangi». E Dositeo tornò a dirgli: «Ho mangiato un pane e mezzo». Il pane pesava quattro libbre. Gli disse: «Ti senti bene, Dositeo?». Gli rispose: «Sì, padre, sto bene». Gli chiese: «Non hai fame?». «No, signore, non ho fame». Allora Doroteo gli disse: «Mangia allora un pane e un quarto; dividi l’altro quarto in due parti, mangiane la metà e avanza l’altra». E così fece. Gli chiese: «Hai fame, Dositeo?». Gli rispose: «Sì, padre, un pochino».

Alcuni giorni dopo gli domandò di nuovo: «Come stai, Dositeo? Senti ancora fame?». Gli rispose: «No, padre, grazie alle tue preghiere, sto bene». Gli disse: «Avanza allora l’altra metà del quarto di pane». E fece così.

Alcuni giorni dopo gli domandò di nuovo: «E adesso come stai? Hai fame?». Gli rispose: «Sto bene, padre». Gli disse: «Dividi in due parti l’altro quarto, mangiane metà e avanza l’altra metà». E così fece. E in questo modo, con l’aiuto di Dio, poco per volta da sei libbre arrivò a sei once; difatti anche la quantità di cibo da mangiare è questione di abitudine<sup>10</sup>.

Tornando ad Ilarione, nel ritratto (sia pure certamente idealizzato e romanzato) tracciato da Gerolamo si noteranno altri elementi di interesse, che in parte ci aiutano a precisare meglio la fisionomia distinta del monachesimo di Gaza. Se è vero che non abbiamo indicazioni consistenti riguardo al suo insegnamento spirituale, l’ansia di

<sup>9</sup> Si veda, ad es., il regime alimentare di Evagrio (ca. 345-399), l’acuto analista delle “passioni” dell’anacoreta, che significativamente inserisce il vizio della “gola” in testa alla sua lista ascendente dei “pensieri” (*logismoi* o *pneumata* malvagi): PALLADIO, *Storia Lausiaca* 38, 12 (ed. G.J.M. BARTELINK, Milano 1974, pp. 200-202). Per una panoramica circa norme e comportamenti relativamente a cibi e bevande nel monachesimo orientale di questi secoli si veda J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, pp. 207-210.

<sup>10</sup> *Vita di Abba Dositeo* 5, in DOROTEO DI GAZA, *Scritti e insegnamenti spirituali*, a cura di L. CREMASCHI, Roma 1980, p. 53.



solitudine che assilla Ilarione, spingendolo ad una vita itinerante fino al punto di sottrarsi alla popolarità di cui gode ed abbandonare definitivamente la Palestina, ci appare del tutto in linea con le testimonianze posteriori di Gaza, in generale preoccupate di richiamare l'eccellenza della vocazione eremitica, o di sottolinearne comunque il valore anche all'interno di una vita comunitaria. Meglio attestata e più appariscente – come si è già detto – risulta, infine, la funzione cristianizzatrice svolta da Ilarione in quanto *holy man*<sup>11</sup>. Ciò corrisponde senz'altro al quadro più normale, e ben documentato storicamente, dell'azione svolta dai monaci, in Palestina e altrove, per acquisire le popolazioni al cristianesimo, specialmente nelle aree rurali o nelle fasce desertiche abitate da nomadi.

*Dalla fase degli inizi alla prima fioritura:  
il monachesimo di Gaza nel corso del V secolo*

Più ci avviciniamo al V sec. e più la scena si arricchisce di nuovi protagonisti. Varie generazioni monastiche si succederanno nel corso di questo secolo, legate a figure ed esperienze diverse, non di rado in stretto contatto con la società urbana di Gaza e dell'area circostante. Per l'insieme del corpo sociale le figure dei monaci continuano a rappresentare un punto di riferimento d'importanza crescente. In molti casi, poi, il loro impatto si avvertirà con forza nelle controversie dottrinali che scuotono l'Oriente dopo il concilio di Calcedonia (451). La questione cristologica dividerà la chiesa ed il monachesimo di Palestina tra i fautori del dogma calcedonese delle "due nature" di Cristo "in una persona" ed i loro avversari, favorevoli invece alla formula dell'"unica natura" (da ciò la designazione tradizionale di "monofisiti") che era stata difesa specialmente da Cirillo di Alessandria (+ 444). Contrariamente all'orientamento che prevarrà nel resto della chiesa palestinese, i monaci di Gaza si schiereranno in questi frangenti a favore della dottrina monofisita, assumendo un ruolo molto attivo nell'opposizione alla politica filocalcedonese di chiesa e impero<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ne abbiamo un bell'esempio nell'episodio della visita fatta ad Elusa, che porta Ilarione ad incontrarsi con gli abitanti beduini della zona, ancora legati al culto pagano (V. Hilar. 16, ed. BASTIAENSEN, 108-110).

<sup>12</sup> Ho ricostruito questi conflitti e la parte svolta dai monaci in *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.

Le turbolenze politico-ecclesiastiche potrebbero indurci, a prima vista, ad un giudizio negativo; ma, in realtà, queste stesse vicende travagliate sono un segno della vitalità dell'esperienza monastica e del suo coinvolgimento, a pieno titolo, nelle responsabilità ecclesiali. D'altronde, la vivacità di fermenti e di presenze è evidenziata dalla ricchezza e varietà delle fonti di cui disponiamo per ricostruire l'immagine di questo periodo: detti e aneddoti dei Padri, come quelli che ci sono stati tramandati nelle raccolte di *Apoftegmi*; fonti agiografiche come, in particolare modo, la *Vita di Pietro Iberico*; scritti militanti di lotta e propaganda monofisita come le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma; e una letteratura più propriamente spirituale come l'*Asceticon* di Isaia di Gaza<sup>13</sup>.

Nella prima metà del secolo, la continuità del modello eremitico praticato da Ilarione, sull'esempio dell'anacoretismo egiziano, è testimoniata da una "famiglia di monaci" che ha il suo capostipite in Silvano (+ 412 ca.), di origine palestinese, ma prima monaco a Scete, quindi passato dall'Egitto al Sinai ed infine insediato non lontano da Gaza. Gli *Apoftegmi* ce lo presentano come un carismatico ed un visionario, ma al tempo stesso come un monaco dedito alla direzione spirituale. È significativa la sua insistenza sulla necessità del lavoro e, in questa medesima linea di fedeltà allo spirito originario del monachesimo del deserto, si può leggere un detto che riassume efficacemente anche la lezione iscritta – come si è appena visto – nell'accentuazione della prassi alimentare ad opera di Ilarione, ormai in età avanzata:

Il padre Mosè chiese al padre Silvano: «Può l'uomo cominciare ogni giorno?». L'anziano disse: «Se è laborioso, può cominciare ogni giorno»<sup>14</sup>.

Dei suoi discepoli meritano di essere ricordati Zaccaria, successore di Silvano alla guida della piccola comunità di eremiti, il quale opera fra l'altro per il ritrovamento delle reliquie del profeta Zaccaria e ne promuove il culto, secondo un modello di iniziative devozionali, molto in voga – come si è già osservato – nel monachesimo palestinese

<sup>13</sup> L'elenco è necessariamente incompleto. Per un'idea ravvicinata della varietà di questo universo religioso dominato dai monaci, rimando al mio articolo: *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni di Maiuma*, "Augustinianum", XXIX (1989), pp. 451-495.

<sup>14</sup> *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., 465 (= *Silvano* 11; sul tema del lavoro cfr. i nrr. 5 e 9). Su Silvano e il gruppo di monaci che a lui si ricollega, si veda M. VAN PARYS, *Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et durant la première moitié du Ve siècle*, "Irénikon", LXI (1988), pp. 315-330, 451-480. Per le qualità di Silvano come visionario, cfr. A. GUILLAUMONT, *Les visions mystiques dans le monachisme chrétien*, in Id., *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine 1979, pp. 136-147.



del tempo. Altri monaci, come Marco e Zenone (+ 451), fanno invece emergere due aspetti che verranno sempre più messi al centro degli interessi spirituali degli asceti di Gaza: il valore dell'obbedienza e la confessione dei pensieri, nella sottomissione alla guida di un padre. L'aneddoto su Marco, il quale, mentre era intento a scrivere, interrompe subitamente a metà un omega non appena sente la voce del suo anziano, offre una parabola esemplare dei rapporti e degli ideali di vita che incontriamo tante volte in questi scritti:

Raccontavano che il padre Silvano aveva a Scete un discepolo di nome Marco, molto obbediente, il quale era scrivano. Il vecchio l'amava per la sua obbedienza, ma aveva anche altri undici discepoli che soffrivano perché amava lui più di loro. Udendo ciò, gli anziani si rattristarono. Si recarono da lui un giorno e lo rimproverarono. Egli allora uscì conducendoli con sé, e bussò ad ogni cella dicendo: «Tù, fratello, vieni perché ho bisogno di te». E non vi fu uno che lo seguisse subito. Quando giunse alla cella di Marco, bussò dicendo: «Marco». All'udire la voce dell'anziano egli balzò fuori immediatamente. E lo mandò a compiere un servizio. Chiese poi agli anziani: «Padri, dove sono gli altri fratelli?». Quindi, entrando nella cella di Marco, prese in mano il suo quaderno, e vide che aveva cominciato a scrivere un omega, ma alla voce dell'anziano, non aveva voltato la penna per completarlo. Dissero allora gli anziani: «Davvero, padre, colui che tu ami lo amiamo anche noi, perché Dio lo ama»<sup>15</sup>.

Non è certo fuori luogo parlare qui di un "eroismo dell'obbedienza", ma l'impressione di eccesso o di arbitrarietà che potrebbe insinuarsi in noi è fuori luogo, se teniamo presente che l'obbedienza è rivolta al proprio padre spirituale, a colui cioè che si prende cura da vicino del discepolo, ne accompagna il progresso spirituale e fa, in una parola, le veci di Dio per lui, come suggerisce implicitamente la chiusa dell'aneddoto e come vedremo spesso ricordare esplicitamente in seguito.

*I protagonisti nella seconda metà  
del V secolo: Abba Isaia*

Molte altre figure si affollano sulla scena nella seconda metà del V sec., ma due sono i veri protagonisti di questo periodo turbato dai conflitti cristologici: abba Isaia (+ 491), un egiziano che sulle orme di Silvano abbandona Scete e si trasferisce da ultimo a Beth Dallatha

<sup>15</sup> *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., pp. 336-337 (= Marco 1). Su Zenone e la confessione dei pensieri, cfr. *ivi*, p. 195 (= Zenone 3).

nei pressi di Gaza, e l'originale figura di Pietro Iberico (417 ca.-491). Quest'ultimo, infatti, è un principe georgiano, detenuto come ostaggio alla corte di Costantinopoli ma fuggito a Gerusalemme per una scelta di vita monastica, quindi vescovo di Maiuma, il porto di Gaza, all'epoca della ribellione dei monaci contro il concilio di Calcedonia (451-452). Nei decenni successivi egli è, ad un tempo, il propagandista dell'opposizione anticalcedonese e dell'ideale monastico, vissuto da lui soprattutto nell'ultima parte della vita in una forma itinerante che ricorda da vicino il suo maestro spirituale Zenone, già egli stesso monaco girovago. Doveva essere sicuramente una personalità carismatica, se il fascino della sua fama attrasse numerosi seguaci, fra i quali sarebbe emerso il personaggio di Severo, futuro patriarca di Antiochia (512-518) e maggior esponente delle dottrine monofisite. L'interesse della figura di Pietro Iberico può essere misurato anche dal fatto che si è pensato d'identificarlo con l'autore degli scritti che vanno sotto il nome di Dionigi l'Areopagita, un'opera tra le più significative ed influenti della mistica patristica<sup>16</sup>.

Più afferrabile, però, nei suoi contorni spirituali è la figura di Abba Isaia, al quale risale un *Asceticon*, cioè una raccolta di scritti spirituali dalla fisionomia alquanto composita, la cui paternità redazionale sembra da ascrivere al discepolo Pietro. Vivendo Isaia da recluso, è questi il tramite col resto del mondo, ma la sua fama è tale che attrae anche gli intellettuali di Gaza. Non solo uno di essi, Zaccaria lo Scolastico, ne scrive una *Vita* per celebrarne i meriti, analogamente a quanto fa Giovanni di Maiuma per Pietro l'Iberico, ma lo stesso rappresentante più notevole della cultura di Gaza in quel periodo, il retore-filosofo Enea, se lo sceglie come interlocutore per l'interpretazione di testi filosofici, benché Isaia fosse digiuno al riguardo<sup>17</sup>. Non è necessario qui pensare ad un *topos* agiografico, ripreso per influsso della *Vita di Antonio* (dove Atanasio ci mostra l'eremita egiziano in dialogo con vari filosofi, pur non avendo egli alcuna istruzione).

<sup>16</sup> Cfr. E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Mém. de l'Ac. Roy. de Belg.», Cl. des lett. 47/3, Bruxelles 1952. Per la biografia di Pietro, la fonte principale è la *Vita* scritta dal suo discepolo e successore Giovanni di Maiuma (ed. R. RAABE, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895).

<sup>17</sup> Cfr. ZACCARIA LO SCOLASTICO, *V. Isaiae*, ed. E.W. BROOKS (CSCO 7-8), Paris 1907, p. 12 (trad., 8). Per una presentazione d'insieme di Abba Isaia mi permetto di rinviare al mio *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, cit., pp. 286-295.



Come abbiamo notato più volte, l'irradiazione sociale di questo monachesimo si manifesta a vasto raggio e, del resto, quella che era la "vita filosofica" per antonomasia nell'ambito della comunità cristiana non poteva passare inosservata proprio agli occhi dei sapienti del mondo.

Per quanto l'*Asceticon* di Isaia risulti privo di unità tematica e strutturale, è possibile tuttavia ricavare gli elementi forti di una dottrina spirituale, pienamente inserita nella corrente principale del monachesimo di Gaza, come mostrano peraltro i numerosi echi di temi isaiani negli autori posteriori. La raccolta di scritti tradisce anzitutto un intento pedagogico-formativo, più che essere animata da un bisogno di approfondimento su un piano teorico o astratto. Isaia vi appare impregnato dello spirito delle origini monastiche, anche grazie al suo sforzo di riallacciarsi alla tradizione apoftegmatica<sup>18</sup>. Su questa linea di fedeltà s'inserisce il motivo di fondo della ricerca di "solitudine" e "quiete" (*hesychia*) come pure il richiamo ad un'ascesi rigorosa, sorretta da una vigilanza continua e accompagnata dalla manifestazione dei pensieri. Aprire il proprio cuore ai padri è espressione di umiltà, la virtù basilare che si esprime nel non tener in alcun conto se stessi. Frutto dell'umiltà è allora il taglio della volontà propria, condizione indispensabile per essere ascoltati da Dio e per essere in pace con tutti gli uomini<sup>19</sup>.

Fra i motivi che possiamo considerare più tipici dell'*Asceticon* isaiano vi è, in primo luogo, l'idea del ritorno dell'uomo alla sua sanità originaria, compromessa dal peccato, mediante l'imitazione e il soccorso di Gesù.

Fratelli, non voglio che ignoriate che all'inizio, quando Dio creò l'uomo, lo pose nel paradiso dotandolo di facoltà sane e stabili nel loro stato naturale. Ma quando egli ascoltò il suo seduttore, tutte le sue facoltà furono trasformate in uno stato contro natura, ed egli allora decadde dalla sua gloria.

Nostro Signore provò pietà del genere umano a motivo del suo grande amore: il Verbo fatto carne (Gv. 1,14), cioè uomo perfetto, divenne simile a noi in tutto, eccetto il peccato (Eb. 4,14), per ricondurre ciò che era contro natura alla conformità con la natura, mediante il suo santo corpo. Poiché ebbe pietà dell'uomo, egli lo fece ritornare al paradiso, rialzando quanti camminano sulle sue tracce e secondo i comandamenti ch'egli ci ha dato, affinché possiamo vincere coloro che ci avevano

---

<sup>18</sup> L. REGNAULT (in "Dictionnaire de spiritualité", VII, Paris 1971, col. 2088) ha ben notato come l'*Asceticon* presenti in forma viva seppure sintetica l'insegnamento dei Padri del deserto, illuminando a volte con particolari preziosi le caratteristiche degli ambienti semi-anacoretici.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, col. 2090.

ricacciato dalla nostra gloria, ed insegnandoci un servizio santo ed una legge pura affinché l'uomo si mantenga nello stato naturale in cui Dio l'aveva creato.

Pertanto, colui che vuole arrivare alla conformità con la natura, tagli tutte le sue volontà secondo la carne, fino a che sia stabilito nello stato naturale<sup>20</sup>.

In questo brano è facile avvertire l'eco della grande tradizione patristica, con la sua visione della storia della salvezza imperniata sul rinnovamento ad opera di Cristo (si pensi, per esempio, ad Ireneo e alla sua ripresa del tema paolino della "ricapitolazione"). Al tempo stesso, l'idea della condizione monastica – che poi è la concrezione emblematica della vita cristiana in generale – quale ripristino dello "stato di natura" risente senza dubbio dell'influsso del pensiero filosofico (almeno in certe espressioni della riflessione sull'etica) oltre che della sua rielaborazione da parte di autori monastici come Evagrio Pontico. Ritroveremo comunque questi aspetti in forma ancora più esplicita nell'impostazione ascetica di Doroteo di Gaza.

Sarebbe però riduttivo accentuare in questa concezione ascetica solo gli elementi che la configurano in qualche modo come la variante cristiana di idee filosofiche, nella fattispecie di matrice stoica, anche se tale condizionamento è assai frequente e normale nelle teorizzazioni più o meno elaborate dell'ascetismo monastico. Si deve cioè tenere nella giusta considerazione la centralità che riveste la sequela di Cristo: attenendosi al suo modello di condotta, il cristiano va aldilà dello stesso comportamento naturale dell'uomo, com'è illustrato efficacemente da un apoftegma di Isaia dove emerge tutta la sostanza autenticamente cristiana del suo ascetismo.

Se hai prestato ad uno qualche cosa e la lasci a lui, imiti la natura di Gesù; se gliela richiedi, imiti la natura di Adamo; ma se prendi un interesse, agisci contro la stessa natura di Adamo<sup>21</sup>.

L'elemento qualificante – che oltrepassa lo stesso orizzonte più ristretto della restaurazione di un ordine conforme a natura – è insomma dato proprio dal fondamento cristico. Inoltre, questo stesso fondamento si esplica con frequenza mediante un'immagine particolarmente cara all'*Asceticon* isaiano, probabilmente un suo motivo

<sup>20</sup> ABBA ISAIA, *Asceticon* : Logos 2, 1-4 (*Abbé Isaïe. Recueil Ascétique*, a cura di L. REGNAULT e H. DE BROU, II ed., Abbaye de Bellefontaine 1976, p. 46: mia traduzione). L'*Asceticon* ci è giunto in diverse recensioni. Per la tradizione greca, cfr. AUGUSTINOS MONACHOS, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἰσαίου λόγοι κθ'*, Gerusalemme 1911 (II ed., a cura di S.N. SCHONAS, Volos 1962); per la siriana, R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe I-IV*, CSCO 289-290, 293-294, Louvain 1968.

<sup>21</sup> ABBA ISAIA, *Asceticon* : Logos 8 (*Abbé Isaïe. Recueil Ascétique*, cit., p. 96).



originale, che peraltro troverà seguito negli scritti posteriori del monachesimo gazense: l'ascesa sulla croce. Per Isaia, salire sulla croce equivale a conformarsi fino in fondo con Cristo, purificandosi prima da tutto ciò che mortifica la sanità naturale dell'uomo a causa delle passioni, per poi attuare la pienezza della salvezza in lui. Quest'ultima è simboleggiata significativamente dalla croce di Cristo, che perciò non si presenta soltanto come sinonimo di mortificazione bensì, con una dialettica duplice, di compartecipazione alla morte e insieme alla gloria del Signore.

Se nostro Signore Gesù Cristo non avesse prima guarito tutte le passioni dell'uomo, per il quale egli è venuto, non sarebbe salito sulla croce. Infatti, prima che il Signore venisse nella carne, l'uomo era cieco, muto, paralitico, sordo, lebbroso e zoppo, messo a morte da tutto ciò che è contro natura. Quando egli ebbe pietà di noi e venne fra di noi, risuscitò il morto, fece camminare lo zoppo, vedere il cieco, parlare il muto, udire il sordo, e risuscitò l'uomo nuovo, libero da ogni infermità. Solo allora egli salì sulla croce<sup>22</sup>.

*L'apogeo del monachesimo di Gaza:  
i grandi Anziani del VI secolo*

Questo profilo storico essenziale del monachesimo di Gaza approda tra la fine del V e la metà del VI sec. alla sua fase finale, che coincide anche con il suo apice, rappresentato dai grandi maestri – da un lato, Barsanufio e Giovanni; dall'altro, il loro discepolo Doroteo – ai cui insegnamenti spirituali dedicheremo un'attenzione speciale. Essi si stagliano su un'atmosfera spirituale che manifesta tratti distinti, anche se in parte già predisposti dalla fase precedente. Il clima invelenito delle controversie cristologiche si è un poco attenuato, poiché dai primi decenni del VI sec. la chiesa di Palestina si è ormai assestata sulla confessione del dogma calcedonese delle due nature di Cristo, ancorché reinterpretato con ottica conciliatrice alla luce della cristologia cirilliana. Non mancano però altri motivi di conflitto all'interno della comunità ecclesiale e degli ambienti monastici. Essi sono dati dal riemergere della controversia sull'origenismo, che toccava particolarmente da vicino il mondo del monachesimo, poiché il pensiero di Origene vi era stato recepito e riproposto con particolare pregnanza

---

<sup>22</sup> *Ivi*, 97. Per L. REGNAULT (cfr. n. 18), il tema della salita sulla croce è assente prima di Isaia. Esso si ricollega all'insegnamento paolino sul battesimo come identificazione col Cristo crocifisso: «Toute l'ascèse aboutit à un affranchissement des passions qui... n'a rien de stoïcien, car ce n'est que l'épanouissement plénier de la vie de l'Esprit en celui qui aime le Seigneur Jésus 'd'un amour entier'» (col. 2091).

dal grande teorico dell'anacoretismo egiziano: Evagrio Pontico. Sebbene la seconda crisi origenista (che sfocerà nella condanna di Origene, Evagrio e Didimo di Alessandria nel concilio di Costantinopoli del 553) vedesse protagonisti soprattutto i monasteri del deserto di Giuda, anche le comunità di Gaza non restarono immuni dal dibattito, come vediamo dalla corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza<sup>23</sup>.

Tuttavia, le indicazioni ricavabili dalle nostre fonti ascetiche lasciano piuttosto sullo sfondo le immagini di controversie e conflitti, mentre fanno emergere semmai ulteriormente quegli aspetti di risonanza sociale del monachesimo che abbiamo incontrato anche in precedenza. In certo senso, essi giungono al culmine nel magistero spirituale dei due Anziani di Gaza, Barsanufio e Giovanni, indirizzato a destinatari dal profilo assai diversificato: monaci, ecclesiastici e laici. La cornice istituzionale prevalente è quella di comunità a carattere cenobitico, che tuttavia contemplano al loro interno spazi di vita solitaria, vista come momento di crescita nel cammino spirituale ma senza rottura o separazione totale con il momento comunitario. Questi esicasti – come i due reclusi Barsanufio e Giovanni – hanno il compito di tenere viva la tensione spirituale verso l'attuazione più esigente dell'ideale monastico, di cui richiamano l'estrema frontiera originaria grazie al loro esempio ed insegnamento. La presenza dei Padri del deserto poi continua ad essere molto intensa e feconda. Anche Barsanufio, del resto, è di origine egiziana e la comunità diretta dall'igumeno Serido – che lo accoglie come guida spirituale – è sita non a caso a Thabatha, nel luogo natale di Ilarione, a riprova di una continuità ad un tempo ambientale ed ideale col periodo delle origini. Questi sentimenti di fedele consonanza sono altresì alimentati dalla cura con cui detti e aneddoti relativi ai protagonisti dell'anacoretismo egiziano vengono tramandati da questi Padri. La frequenza del richiamo alle figure dei primi monaci del deserto ha fatto sì che si sia proposto d'individuare nell'ambiente del monachesimo di Gaza il luogo che avrebbe svolto il ruolo decisivo nella formazione delle collezioni di *Apoftegmi*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Ho ripercorso ampiamente queste vicende in *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, cit., pp. 176 ss. In particolare, sulla seconda crisi origenista cfr. A. GUILLAUMONT, *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962. L'A. dedica alcune pagine anche al coinvolgimento indiretto dei due anziani di Gaza.

<sup>24</sup> Cfr. L. REGNAULT, *Les Apophtegmes des Pères en Palestine aux Ve-VIe siècles*, "Irénikon", LIV (1981), pp. 320-330. Fra le varie fonti monastiche palestinesi del periodo, sono proprio gli scritti di Barsanufio, Giovanni e Doroteo a presentare la maggior concentrazione di materiali apoftegmatici.



## 2. Vita solitaria e comunione fraterna nell'esperienza di Barsanufio e Giovanni di Gaza

*Una corrispondenza spirituale:  
la "scuola di cristianesimo" dei due Anziani di Gaza*

L'esperienza dei due reclusi di Gaza – Barsanufio l'Egiziano e Giovanni "il Profeta" (così chiamato per i suoi doni di preveggenza), suo discepolo più giovane e compagno fraterno d'ascesi – ci è giunta in tutta la sua densità e freschezza grazie ad una fonte realmente singolare nel panorama pur ricco dell'antica letteratura monastica: la raccolta delle "domande e risposte" (dove il nome più diffuso nella tradizione bizantina: *Erotapokriseis*), suscitate dal ruolo di maestri della vita spirituale che i due Anziani rivestivano agli occhi di un universo sociale – come si è detto – alquanto composito. Infatti, accanto agli umili volti di monaci o laici sconosciuti, tra coloro che interrogano Barsanufio e Giovanni non mancano figure importanti come le massime autorità civili ed ecclesiastiche della Palestina<sup>25</sup>.

Per queste caratteristiche le circa 850 lettere conservateci nella corrispondenza dei due Anziani di Gaza sono uno straordinario "documento di attualità", suscettibile peraltro di un interesse che trascende la pura curiosità storica a causa dell'esemplare lezione di vita cristiana che vi è affidata<sup>26</sup>. Anche in questo caso, più che con un trattato di ascetica o di spiritualità abbiamo a che fare con un'esperienza vissuta, in cui il momento individuale e soggettivo dei vari interlocutori in cerca d'aiuto non può mai essere cancellato, ma che anche grazie ai suoi stessi tratti più personali si manifesta come una continua "scuola di cristianesimo". Così, pur senza tradurre le tematiche affrontate nella corrispondenza in uno schema sistematico che le è estraneo per natura, riusciamo

---

<sup>25</sup> Una presentazione d'insieme dei dati storico-ambientali e della spiritualità si può trovare nel mio *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, cit., pp. 296-307. Cfr. anche L. REGNAULT, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee*, in AA.VV., *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 315-322.

<sup>26</sup> Il testo greco delle *Erotapokriseis* è edito criticamente solo in parte: *Barsanuphius and John. Questions and Answers*, PO XXXI/3, Paris 1966. Per il resto della corrispondenza bisogna ancora ricorrere all'edizione di Nicodemo l'Agiorita (Venezia 1816), ristampata con poche modifiche da S.N. SCHOINAS (*Βιβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διάφοροις ὑποθέσεσιν...*, Volos 1960). La traduzione francese (*Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*, a cura di L. REGNAULT, PH. LEMAIRE e B. OUTTIER, Solesmes 1972) ha incluso testi tramandati in georgiano. Per la versione italiana, pressoché integrale, cfr. la n. 27.

comunque a intravedere con chiarezza i contorni ben delineati di un'esperienza profondamente nutrita di linfa biblica e cristiana.

La natura peculiare delle lettere è denunciata all'origine da una pretesa che può, a prima vista, stupirci. Tuttavia, non solo si giustifica allo stato dei fatti, per il linguaggio immediatamente percepibile che la pervade e che ha nella Bibbia il suo codice genetico, ma essa si radica anche in una tradizione monastica – quella dei Padri del deserto – di cui Barsanufio e Giovanni si pongono come i diretti continuatori. Consapevoli del loro compito di direttori e padri spirituali voluto da Dio, i due Anziani pongono quindi le loro risposte alla stessa stregua di un testo divinamente ispirato, come vediamo dalle seguenti affermazioni di Barsanufio.

Disse Salomone dei suoi genitori: «Essi mi istruivano e mi dicevano: Si imprima la nostra parola nel tuo cuore» (Pro. 4,4). Così anch'io ti dico, fratello, si imprimano le mie parole nel tuo cuore, medita sempre tutte le cose che ti ho scritto, come Dio disse per bocca di Mosè: «Annodale alla tua mano destra e saranno stabili davanti ai tuoi occhi, meditale quando dormi e quando ti alzi, quando cammini per strada e quando siedi in casa» (Dt. 6,7-8). Mostrale nella perfezione delle tue opere; e il mio Dio sarà con te per i secoli. Amen<sup>27</sup>.

Di conseguenza, per analogia con le raccomandazioni che accompagnano la professione fondamentale della fede biblica e la preghiera di Israele ispirata costantemente ad essa, Barsanufio arriva a proporre le proprie parole come parole di salvezza, pienamente adeguate e sufficienti alla realizzazione del cammino spirituale e al raggiungimento della salvezza:

Rumina le mie lettere e sarai salvo, giacché in esse, se le capisci, hai il Vecchio e il Nuovo Testamento, e meditando su esse non hai bisogno di altro libro<sup>28</sup>.

L'equivalenza stabilita in questi passi con la parola divina si basa dunque sul fatto che le risposte dei due Anziani sono, per così dire, un compendio della Scrittura, adattata ed attualizzata in relazione ai bisogni spirituali delle persone che di volta in volta sottopongono loro le proprie richieste. In altri termini, i loro insegnamenti vogliono essere soltanto questa riproposta della Parola di Dio, nutrimento e fonte comune, che trabocca in una prassi orientata da essa, in una pienezza di vita secondo lo Spirito.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Barsanufio e Giovanni di Gaza. *Epistolario*, a cura di M.F.T. LOVATO e L. MORTARI, Roma 1991, p. 89 (nr. 11).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 117 (nr. 49).

<sup>29</sup> Sul rapporto fra Parola di Dio e parola dell'anziano si vedano le osservazioni di L. MORTARI in *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., p. 59 ss.



Come si è accennato, le tensioni dogmatiche che avevano accompagnato il monachesimo di Gaza nel corso del V sec. lasciano un'eco più attutita nei testi dei due Anziani. Del resto, fatta salva la fede della Chiesa, le loro preoccupazioni non s'indirizzano verso la ricerca di un'acribia dottrinale, che comporta il rischio di sopravvalutare se stessi e di perdersi spiritualmente. A loro preme invece ribadire il primato dell'impegno ascetico, del riconoscimento dei peccati e del valore dell'ortoprassi cristiana. In un'epoca in cui le dichiarazioni di appartenenza dottrinale si sprecavano, ed erano perlopiù accompagnate dalla condanna di chi non rientrava nel partito dichiarato, è ammirevole l'equilibrio e il riserbo con cui si raccomanda di affrontare tali questioni. Sollecitati ad anatematizzare eretici anche se notori, come Nestorio o i suoi seguaci, la risposta di questi monaci va piuttosto in direzione della propria condanna come peccatori:

Anche se è evidente che quelli [Nestorio ed altri dichiarati eretici] sono degni di anatema, io sono tuttavia peccatore più grande di tutti, e giudicando un altro, temo di condannare me stesso; perché se anatematizzo lo stesso Satana, in quanto faccio le sue opere, dico anatema a me stesso. Il Signore ha detto: «Se mi amate, osservate i miei comandamenti» (Gv. 14, 15), e l'Apostolo dice: «Se qualcuno non ama il Signore, sia anatema» (1 Cor. 16, 22). Allora, chi non compie i suoi comandamenti, non lo ama; e chi non lo ama è sotto l'anatema, e come può un uomo sifatto dire anatema ad altri?<sup>30</sup>

Analogamente, la consapevolezza dei propri limiti deve guidare l'atteggiamento verso quello che è il nutrimento spirituale primario: l'alimento della Parola di Dio. Il riconoscimento di questo primato è talmente immediato anche ad una lettura frettolosa dell'epistolario dei due Anziani (tanto esso è costellato di citazioni e riferimenti biblici) che non c'è bisogno di rifarsi a dichiarazioni esplicite. Tuttavia, questa linfa vitale è accostata nella coscienza del mistero insito nelle parole divine: perciò, si raccomanda di non trasformare il "nutrimento" (*trophè*) delle Scritture in un'occasione di "orgoglio" e "presunzione" (*tryphè*). Sapendo di simili pericoli, è consigliabile intrattenersi sui detti dei Padri, in quanto essi sono il riflesso, più facilmente

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 541 (nr. 700). Questa moderazione risulta tanto più encomiabile, qualora si tenga presente che è un atteggiamento piuttosto raro. Essa trova riscontro in un testo di fine IV sec., anch'esso di ammirabile tempra evangelica: FLAVIANO DI ANTIOCHIA, *Nessun anatema, né per i vivi né per i morti!*, Bose 1993.

accessibile, dell'immersione costante nei tesori della Parola di Dio che contraddistingue la vita e la preghiera del monachesimo primitivo. Ecco perciò la risposta che viene data alla domanda: «È bene o no raccontare sempre le belle storie della Scrittura e delle vite dei padri?»:

Bello e meraviglioso più di ogni altra cosa è il silenzio: i padri lo onoravano e lo abbracciavano e per esso sono divenuti gloriosi. Per dimostrare la sua bellezza e insieme la condanna che viene dalla loquacità, Giobbe diceva: «Metterò il dito sulla bocca» (Gb. 39, 34), e prima di lui il patriarca Abramo, dopo aver pronunciato quelle belle parole di intercessione, disse: «Io sono terra e cenere. Ancora una volta aggiungerò e parlerò davanti al Signore» (cfr. Gn. 18, 27. 32). Mostrava così la sua premura di tacere, dopo queste parole. Ma poiché noi, per la nostra debolezza, non siamo giunti a percorrere la via dei perfetti, parliamo di ciò che mira alla edificazione, tratto dai detti dei padri, e non affidiamoci ai racconti delle Scritture; poiché è pericoloso per chi non ne ha la scienza. Esse sono dette dallo Spirito, e l'uomo carnale non può discernere le cose spirituali; dice infatti: «la lettera uccide, lo Spirito invece vivifica» (2 Cor. 3,6). Rifugiamoci nei detti dei padri e troviamo l'utilità che è in essi. E ciò con brevità, ricordandoci di chi dice: «Per la loquacità non sfuggirai al peccato» (Pro. 10,9), e se il pensiero ti dice che quelle parole e quei racconti sono belli, ricordiamoci che noi non pratichiamo le cose che diciamo, e mentre crediamo di edificare gli altri dicendole, da ciò stesso veniamo condannati perché non le mettiamo in pratica<sup>31</sup>.

Ancora una volta riaffiora il senso dell'inadeguatezza personale e la percezione delle proprie debolezze ed infedeltà, che d'altronde si acquistano proprio seguendo le orme dei padri, come dichiara Barsanufio in risposta ad un monaco che l'aveva interrogato sulla lettura degli scritti "gnostici" di Evagrio:

Acquistati l'umiltà e la obbedienza, il pianto, l'ascesi, il non possedere nulla, il disprezzo di te stesso e tutte le cose simili a queste; le trovi nelle parole e nelle vite dei padri<sup>32</sup>.

*Necessità del consiglio:  
la prassi della direzione spirituale*

Già da questi primi cenni si è potuto cogliere quanto sia profondo l'ancoraggio dei testi dei due Anziani di Gaza nella spiritualità del monachesimo del deserto, un orizzonte che viene rievocato ripetutamente quale termine di confronto e pungolo costante per il presente, in conformità

<sup>31</sup> Barsanufio e Giovanni di Gaza. *Epistolario*, cit., pp. 403-404 (nr. 469). L'indicazione è conforme al consiglio che s'incontra negli *Apostegmi* (cfr., ad es., *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., pp. 133-134 = *Ammonio il Nitriota*, 2).

<sup>32</sup> Barsanufio e Giovanni di Gaza. *Epistolario*, cit., p. 482 (nr. 600).



con quella tensione dinamica che rimane sempre aperta nella condizione monastica e, in generale, nell'esistenza cristiana autentica. È in forza di tale radicamento che il tema della direzione spirituale acquista una rilevanza strutturale, con un'esemplificazione che appare tra le più ricche e mature in seno al monachesimo antico. Il principio di fondo che sorregge questa prassi è enunciato da Barsanufio con termini che congedano definitivamente ogni forma di individualismo o intimismo spirituale:

Non c'è nessuno che non abbia bisogno di un consigliere se non Dio che ha creato la sapienza<sup>33</sup>.

Ciò impone il ricorso ad un fratello, che goda della propria fiducia e acquisti così il ruolo di direttore e padre spirituale, al quale confidare i pensieri e chiedere orientamento nella propria condotta. Il fine essenziale di questa prassi fondata sul consiglio – secondo il dettame biblico «fa' tutto con consiglio» (Pro. 31,4) – è recidere alla radice la «volontà propria», l'ostacolo fondamentale nel cammino ascetico. Giovanni il Profeta lo rammenta ad un monaco, che è divenuto incerto sulla sua vocazione e si chiede se la «via della salvezza» sia per lui ancora legata al cenobio di Serido:

Fratello, Dio ci ha dato attraverso le divine Scritture, e ci hanno dato i padri, la via della salvezza, dicendo: «Interroga tuo padre e ti annuncerà, i tuoi anziani e ti diranno» (Dt. 32, 7). Dunque, se tu non vuoi sbagliare allontanandoti, sotto pretesto di umiltà, dal luogo in cui ricevi edificazione, non fare nulla senza interrogare i padri spirituali e non sbaglierai per la grazia di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tm. 2,4)<sup>34</sup>.

Per Barsanufio e Giovanni di Gaza, il compimento della vocazione monastica si gioca proprio in questo rapporto con l'autorità e il consiglio dei padri, che mette in luce il requisito indispensabile per ogni itinerario di perfezione – l'umiltà – e al tempo stesso traduce l'adesione alla carità evangelica nella forma di un ineludibile e vincolante rapporto con l'altro. Chi fa a meno del consiglio degli Anziani, sbaglia gravemente soggiacendo ad un'insidia demoniaca. Egli si illude in forza di una «pseudoscienza» (cfr. 1 Tm. 6,20), come spiega Giovanni ad un fratello, il quale era tentato, fra l'altro, di non interrogare i «santi» per non cadere in peccato, disprezzando poi di fatto le loro indicazioni.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 139 (nr. 67: trad. leggermente modificata).

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 332 (nr. 344); cfr. anche p. 442 (nr. 535). Il ricorso a Dt. 32, 7, per raccomandare la prassi d'interrogare i padri compare anche altrove nella primitiva letteratura monastica. Cfr., ad es., *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., p. 91 (= Antonio 37) e BASILIO DI CESAREA, *Reg. brev.*, Prol., PG 31, col. 1080 A.

La pseudoscienza consiste nel fidarsi del proprio pensiero che una cosa sta così: chi vuole esserne liberato, non si fidi del proprio pensiero ma interroghi un anziano; e se l'anziano risponde e la sua risposta corrisponde a quello che pensava il fratello, nemmeno allora deve credere al proprio pensiero, ma dire: I demoni si sono beffati di me, perché io mi fidi del mio pensiero il quale dice che io ho una conoscenza veritiera, ed essi portano ad altri capitomboli me che ho fiducia in me stesso. L'anziano ha detto la verità, perché parla da parte di Dio, lui che non è affatto oggetto delle beffe dei demoni<sup>35</sup>.

In questa alternativa radicale tra il voler fare da sé e l'affidarsi alla guida di un altro che si prende cura della sua salvezza, "sta e cade" per i due maestri di Gaza la scelta monastica, e la stessa professione di cristianesimo: è l'alternativa fra l'orgoglio e l'umiltà, fra il presumere di sé e contare sulle proprie forze e il considerarsi invece un nulla e aggrapparsi al sostegno di un fratello, pur sapendo che anche questi partecipa dell'umana debolezza.

### *L'ausilio dei santi*

Il progetto di vita cristiana caldeggiato nelle più diverse circostanze da Barsanufio e Giovanni s'impenna dunque sulla figura dei "santi". Essi sono come l'"oracolo di Dio" per gli uomini, i quali confidano loro i propri pensieri e si attengono alle indicazioni ricevute. Compendio vivente delle Scritture, il padre spirituale si manifesta come il "vicario di Cristo". È evidente il paradosso di questa situazione, come emerge da più di una risposta: i padri spirituali non ignorano affatto le proprie limitazioni, ma al tempo stesso sanno con forza di operare attivamente per un disegno oggettivo di salvezza – un disegno che passa attraverso la rinuncia a se stessi. Essi sentono di svolgere un ministero di grazia, che realizza concretamente l'essenza del cristianesimo come messaggio del duplice, inseparabile amore di Dio e del prossimo.

In forza di questo ministero, i "santi" si avvicinano con "libertà" (*parrhesia*) al trono della maestà divina per intercedere a favore degli uomini peccatori. Essi sono come i loro avvocati e patroni, che si legano però inseparabilmente ai propri protetti. L'intermediazione dei santi monaci nel rapporto con Dio appare talmente sviluppata, in questa come in altre fonti monastiche del periodo, che i figli e discepoli ricorrono a Dio nelle loro suppliche interpellandolo come il "Dio del proprio abba, il suo servo". Il vincolo tra il Padre spirituale e il proprio

---

<sup>35</sup> Barsanufio e Giovanni di Gaza. *Epistolario*, cit., pp. 346-347 (nr. 373).



figlio, compagno o protetto, assume talora forme di un'intensità commovente, come appare dalla solenne promessa dettata da Barsanufio a Serido e rivolta al monaco Giovanni di Beersheva:

colui che è stato chiamato dall'alto dal volere divino ad abitare presso di noi, non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro, ...nostro vero fratello, che è una sola anima con noi<sup>36</sup>.

Affidarsi all'ausilio e alla protezione dei padri non significa però demandare interamente ad essi l'impegno di intercedere presso Dio – che pure essi svolgono senza posa a beneficio dei propri figli. Anche questi sono chiamati ad assisterli con la preghiera sicché l'esaudimento di essa è frutto dell'intima solidarietà spirituale fra il patrono e il suo protetto, nella comune consapevolezza che è Dio, in ultima istanza, colui che dona. Ecco come Barsanufio risponde, in questo senso, ad una richiesta di preghiera che gli era stata rivolta:

Quando uno manda un avvocato a difendere la sua causa davanti al re, prega sempre per lui, perché sia esaudito: allora non si tratterà più tanto dell'avvocato quanto della supplica fatta al re. Allo stesso modo pregate anche voi, perché io sia esaudito; e dandovi prova di obbedienza, prego, riassumendo tutti, per la sanità e la salvezza della vostra anima e del vostro corpo. Se sarò esaudito – poiché Dio esaudisce tutti – lo ascriverò alle vostre preghiere. Infatti non sono un avvocato da difendere una causa, cioè un giusto, e non ho sicurezza, ma mi ritengo come un servo inviato: ascolti dunque il Signore le mie preghiere. Pregate per la mia miseria<sup>37</sup>.

La forza di questa intercessione corale è assicurata dalle parole della Scrittura: «Un fratello aiutato dal fratello è come una città fortificata circondata da mura» (Pro. 18,19); e tale fraternità s'ispira all'esempio di Gesù, «colui che si è compiaciuto di farci fratelli»<sup>38</sup>.

### *La meta della comunione in Dio*

La strada indicata dai due Anziani, nello spirito di intima e fraterna solidarietà che li anima, è quella di una comunione che ha il suo termine e fondamento in Dio, ma che è già sperimentata nel cammino

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 85 (nr. 7). Ho esaminato le forme della direzione spirituale esercitata da Barsanufio verso questo monaco in "Εἰς τὸν τῆς ἡσυχίας λιμένα". *Le lettere a Giovanni di Beersheva nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont* (1920-1986), Roma 1988, pp. 463-486. Il carteggio è di particolare interesse perché consente di seguire il trapasso graduale alla *hesychia*, la quale poi – anche quando arriva il momento della sua attuazione – non prescinde mai dal legame coi fratelli.

<sup>37</sup> *Barsanufio e Giovanni di Gaza. Epistolario*, cit., p. 204 (nr. 139).

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 179 (nr. 110).

faticoso che impegna quotidianamente il monaco e il cristiano. Il soffio dello Spirito pervade questa fatica con la vampa irresistibile di un amore che confida saldamente nell'approdo alla meta agognata: l'incontro con Dio e la partecipazione alla vita divina. Questa intensità dell'attesa e la ferma certezza della speranza si riverberano con forza nell'assicurazione e nella preghiera trasmessa da Barsanufio ad un monaco "estremamente tribolato":

Il Dio del cielo e della terra vi doni, per le preghiere dei suoi santi, le richieste che chiedo a lui di concedervi. Poiché volete udire e gioire, siete voi che mi costringete a parlare, così che si compia in me la parola: «sono divenuto stolto, voi mi avete costretto» (2 Cor. 12, 11). Ma io, già prima di esserne richiesto, per l'amore, ardente come fiamma di fuoco violentissimo, di Cristo in me, che ha detto: «Cerca "il tuo prossimo come te stesso"» (cfr. Lv. 19, 18 e par.), per la vampa e il ribollimento dello Spirito, non cesso notte e giorno di supplicare Dio, di rendervi teofori e di abitare in voi e di camminare in mezzo a voi e di mandare a voi lo Spirito santo... E sono divenuto per voi come un padre sollecito di far militare i suoi figli a servizio del re, in eserciti splendenti, restando essi senza preoccupazioni. Vi doni Dio la fiamma di questo amore. Il Signore vi darà rivelazione certa che essa fa salire fino al settimo cielo gli uomini che la possiedono<sup>39</sup>.

Se in queste parole l'ardore del sentimento cristiano è evidente, in generale le risposte dei due Anziani si mostrano piuttosto sobrie e reticenti nel delineare la condizione, del resto indicibile, che aspetta coloro che giungono al termine del lungo cammino di perfezione. Nell'orizzonte della vita terrena l'assillo più presente concerne la risposta alla dimensione agonica che investe strutturalmente l'esistenza. Non viene mai meno la consapevolezza che l'ingresso nel Regno è preceduto da molte tribolazioni come un passaggio obbligato, ma l'esistenza sofferente è vista anche come una partecipazione alla passione e alla morte di Gesù sulla croce<sup>40</sup>. Fine dell'imitazione è divenire un *alter Christus*,

discepolo umile di chi ha umiliato se stesso per te, obbediente dell'obbediente, paziente del paziente, magnanimo del magnanimo, misericordioso del misericordioso, che porta i pesi del prossimo come anch'egli ha portato i tuoi pesi, amante sincero di tutti, come anche lui ha amato noi; seguilo in tutto fino a che egli ti prenda nel suo grande riposo, dove «occhio non vide, orecchio non udì, non salì in cuore di uomo ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano» (1 Cor. 2,9)<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 226-227 (nr. 186).

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 177 (nr. 107).

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 180-181 (nr. 112).



Momento culminante della sequela è l'ascesa con Cristo sulla croce. Con questo motivo i due Anziani si riallacciano all'insegnamento caratteristico di Isaia di Gaza, riproponendolo anch'essi nella doppia valenza di sopportazione e di requie (*anapausis*), di morte e resurrezione<sup>42</sup>. La via della salvezza passa dunque ineluttabilmente per la via della croce, ma nel mistero stesso di Gesù s'intravede, con timore e tremore, l'orizzonte ultimo della deificazione. Ad un fratello che lo supplicava perché «potesse uscire dall'uomo vecchio» Barsanufio diede la seguente risposta, che può ben servire da somma conclusiva di tutto l'insegnamento dei due Anziani di Gaza:

Dice il Figlio di Dio: «Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi e io vi darò riposo» (Mt. 11,28). Mi accosto dunque a lui per te con molta audacia, ma se non ti avvicini anche tu, è una grande vergogna. Gesù non scaccia nessuno: di fatto ha preso a prezzo operai per la sua vigna all'undicesima ora. Attaccati a lui e mettici un po' di fatica, per ricevere la mercede uguale per tutti. Il Figlio di Dio è divenuto uomo per te, diventa anche tu per lui Dio<sup>43</sup>.

### 3. La sintesi degli insegnamenti dei maestri di Gaza: Doroteo

#### *Continuità e fecondità di un'esperienza ascetica*

L'ultimo capitolo del monachesimo di Gaza si situa in una linea d'immediata continuità con l'esperienza appena descritta dei due Anziani. Il suo protagonista – Doroteo – era stato infatti allo loro scuola. Egli aveva goduto della loro direzione spirituale ed era stato per vario tempo a servizio di Giovanni il Profeta, assumendo altresì la responsabilità dell'infermeria. Il suo è il carteggio più consistente fra quelli trasmessici nell'epistolario di Barsanufio e Giovanni.<sup>44</sup> Inoltre, qualche altro elemento biografico ci viene dall'anonima *Vita di Dositeo* e dalle sue stesse *Istruzioni (Didaskaliai)*. Veniamo perciò a sapere che in seguito, dopo aver lasciato il cenobio di Serido, Doroteo formò a

<sup>42</sup> Cfr., ad es., *ivi*, p. 332 (nr. 345): «Considera quanti insulti e oltraggi sopportò il nostro sovrano Cristo prima della croce, e dopo questi giunse alla croce. Così non si può giungere con frutto alla quiete perfetta e al riposo santo della perfezione, se prima non si patisce col Cristo e non si sopportano tutti i suoi patimenti».

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 240 (nr. 199).

<sup>44</sup> Si tratta delle lettere 252-338. Ho delineato un succinto ritratto del personaggio in *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, cit., pp. 307-311.

sua volta (fra il 540 e il 560) una propria comunità monastica nelle vicinanze, indirizzando ad essa i suoi insegnamenti e le sue esortazioni, che sarebbero poi confluiti nella raccolta delle *Istruzioni*. Dei ricordi conservatici da Doroteo circa il periodo trascorso vicino ai due Anziani, uno, particolarmente interessante, riguarda il suo servizio al recluso Giovanni e le modalità dei rapporti che questi intratteneva con lui:

Una volta, quando stavo ancora nel gruppo dell'*abbas* Seridos, si ammalò il fratello servitore dell'Anziano *abbas* Giovanni, l'amico dell'*abbas* Barsanufio, e l'abate m'incaricò di servire il vecchio. Io già abbracciavo la porta della sua cella da fuori come si venera la preziosa Croce: quanto più il poterlo servire! Chi non avrebbe voluto ricevere l'onore di servire un tale santo? Parlava in modo meraviglioso e ogni giorno, dopo aver finito il servizio, gli facevo una *metania* [inchino] per ricevere licenza e andarmene, e ogni volta mi diceva qualche cosa.

L'Anziano aveva quattro massime e, come ho detto, quando la sera stavo per ritirarmi, mi diceva sempre una di quelle quattro, e diceva: «Una volta per tutte – sì, l'Anziano aveva l'abitudine di dire così ad ogni massima: “Una volta per tutte”, fratello, Dio custodisca la carità! I Padri hanno detto: ‘lo stare attenti alla coscienza del prossimo genera l'umiltà’» [apoteigma di Isaia di Gaza]. Un'altra sera mi diceva: «Una volta per tutte, fratello, Dio custodisca la carità! I Padri hanno detto: ‘Non ho mai messo la mia volontà innanzi a quella del mio fratello’» [apoteigma di Giovanni l'Eunuco]. Un'altra volta poi diceva: «Una volta per tutte, fratello, Dio custodisca la carità! ‘Fuggi le cose umane e ti salverai’» [apoteigma di Arsenio]. E ancora diceva: «Una volta per tutte, fratello, Dio custodisca la carità! ‘Portate i pesi gli uni degli altri e così adempite la legge di Cristo’» (Gal. 6, 2).

Insomma, l'Anziano mi dava sempre una di queste quattro massime, quando la sera mi ritiravo, come se porgesse a qualcuno un viatico, e così le ho tenute a protezione di tutta la mia vita<sup>45</sup>.

Nell'immediatezza di questo aneddoto biografico sono felicemente illustrati alcuni degli elementi essenziali della spiritualità di Gaza, secondo un modello tramandato a sua volta – come si è detto – dallo stesso Doroteo: primato della carità e rinuncia alla volontà propria, fedeltà alle parole degli Anziani e ispirazione soggiacente della Scrittura. In questa luce, per caratterizzare la natura delle *Istruzioni* di Doroteo, più che di “sistematizzazione” conviene parlare di “sintesi” degli insegnamenti di Gaza, poiché si tratta di un testo che amalgama bene fra loro le diverse componenti che siamo andati osservando.

---

<sup>45</sup> *Didask.* IV, 56 (*Doroteo di Gaza. Insegnamenti spirituali*, a cura di M. PAPAROZZI, Roma 1979, pp. 98-99). Per l'edizione critica dell'originale greco si veda *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*, a cura di L. REGNAULT e J. DE PRÉVILLE, SC 92, Paris 1963.



Al pari delle fonti precedenti si riscontra nuovamente il predominio delle preoccupazioni ascetiche e delle finalità spirituali, espresse con illustrazioni concrete grazie al ricorso a ricordi personali e ad aneddoti e detti di Padri monastici, senza particolari sforzi di approfondimento teologico. Doroteo tradisce la sua dipendenza da un'ampia corrente dell'ascetismo cristiano primitivo, con influssi dei Padri del deserto, risalenti in primo luogo ad Evagrio, ma anche con tracce notevoli di Isaia di Gaza e dell'equilibrata visione del monachesimo che era propria di Basilio. Oltre a queste presenze della letteratura monastica, si avverte l'influenza di una buona cultura profana, acquisita da Doroteo nel suo periodo formativo<sup>46</sup>. La riuscita fusione tra queste diverse componenti e l'esposizione condotta con un linguaggio piano ed accessibile hanno determinato la fortuna delle *Istruzioni*, che hanno goduto di notevole successo sia in Oriente presso il monachesimo bizantino (Teodoro Studita) che in Occidente, presso vari ordini religiosi in età moderna.

*Il messaggio spirituale:  
centralità dell'obbedienza*

Nel cuore della spiritualità di Doroteo ritroviamo un tema che rivestiva già un posto assolutamente centrale nel pensiero dei due Anziani di Gaza: l'umiltà come rinuncia alla volontà personale, radice e sorgente prima di ogni peccato. Il "taglio della volontà propria" viene proposto come l'imitazione perfetta della morte del Salvatore. Semmai, rispetto all'elaborazione di questo motivo in Barsanufio e Giovanni, le *Istruzioni* tendono a darne una fondazione cristologica e scritturistica meno immediata, mentre assimilano più esplicitamente istanze filosofiche, ricavate in particolare dallo stoicismo<sup>47</sup>. Ma vediamo con quale efficacia Doroteo sia in grado d'imprimere il valore dell'umiltà, ricorrendo anche ad esempi tratti dall'esperienza degli uomini:

<sup>46</sup> «L'un des intérêts de son oeuvre [est] de nous présenter un essai de synthèse des enseignements des philosophes païens, des Pères grecs et des moines d'Égypte» (L. REGNAULT, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee*, cit., p. 316). Tra gli echi della tradizione filosofica, l'A. indica motivi aristotelici e stoici; inoltre, insiste sulla felice composizione delle istanze proprie della vita cenobitica con quelle dell'esicasmo.

<sup>47</sup> Per tale giudizio si veda P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it., Torino 1988, p. 81.

Mi ricordo che una volta parlavamo dell'umiltà e un personaggio importante di Gaza, udendo che dicevamo che quanto più uno si avvicina a Dio, tanto più si vede peccatore, si meravigliò e disse: «Come è possibile questo?». Egli non lo sapeva e voleva capire il discorso. Io gli dico: «Signor notabile, dimmi: come ti consideri nella tua città?». Lui mi risponde: «Mi considero importante, il primo della città». Gli dico: «E se vai a Cesarea, come ti consideri là?». Dice: «Meno importante dei grandi di laggiù». Gli dico: «E se vai ad Antiochia, come ti consideri?». Mi risponde: «Mi considero come un paesano». Gli dico: «E se vai a Costantinopoli, vicino all'imperatore, come ti consideri laggiù?». Lui mi risponde: «Mi considero un poveraccio». Allora gli dico: «Ecco, così sono i santi: quanto più si avvicinano a Dio, tanto più si vedono peccatori»<sup>48</sup>.

Ricollegandosi ad un tema accennato da Isaia, Doroteo presenta anch'egli la via della salvezza come un ritorno allo "stato conforme alla natura". Nella grande prospettiva storico-salvifica tracciata dalla prima *Istruzione*, il monachesimo – in quanto forma di vita cristiana per eccellenza – ponendosi sulle tracce di Cristo, "nuovo Adamo", punta al ripristino dell'originaria condizione edenica mediante la lotta alle passioni, che sono il segno dell'umanità decaduta. Per sconfiggerle vittoriosamente, bisogna sradicarle fin dal loro primo manifestarsi nei "pensieri", grazie alla fatica personale e all'aiuto dei "santi", amici Dio. A questo riguardo, con felice intuito pratico, Doroteo raccomanda particolarmente la frequenza dell'esame di coscienza.

I Padri hanno detto come a volta a volta ci si deve purificare: alla sera bisogna esaminarsi su come si è passata la giornata, e di nuovo al mattino come si è passata la notte, e pentirsi con Dio dei peccati che, come è probabile, si sono commessi. Ma veramente noialtri, siccome di peccati ne commettiamo tanti, abbiamo bisogno, per via della nostra tendenza a dimenticare, di esaminarci anche ogni sei ore su come le abbiamo passate e in che cosa abbiamo peccato<sup>49</sup>.

L'inculcare da parte di Doroteo questa delicatezza di coscienza, fondata sulla continua "vigilanza di sé" (*prosochè*) non è privo di forti analogie con la prassi della filosofia come "esercizio spirituale", secondo quanto avviene nella tradizione platonica e stoica, grazie anche al pensiero costante della morte<sup>50</sup>. Ma – come mostrano le esemplificazioni concrete di Doroteo – questa vigilanza su se stessi ha il solo scopo di verificare la propria condizione di imperfetti e peccatori e di accrescere la pratica dell'umiltà. Il frutto manifesto di questa, poi, è l'obbedienza, vista anch'essa come un compito quotidiano e ininterrotto, coll'obiettivo di raggiungere l'"assenza di passioni"

<sup>48</sup> *Didask.* II, 34 (tr. it. cit., p. 74).

<sup>49</sup> *Didask.* XI, 117 (*ivi*, p. 171).



(*apatheia*) in uno dono totale di sé a Cristo e ai fratelli. L'obbedienza è richiesta, in particolare, nei confronti del Padre spirituale, anche a rischio della vita stessa. In realtà – secondo l'aneddoto sul comportamento eroico di un monaco narrato da Doroteo –, essa è capace di sfidare la morte, proprio perché racchiude in sé il pegno della vita.

Voglio raccontarvi anche un altro fatto simile, accaduto sotto i miei occhi, perché impariate che l'obbedienza e il non avere una volontà propria libera l'uomo dalla morte.

Una volta, quando io ero nel monastero dell'*abbas* Seridos, venne lì un discepolo di un grande anziano dalle parti di Ascalona per una commissione del suo *abbas*. Aveva l'ordine dal suo Anziano di tornare alla sua cella entro la sera stessa. Nel frattempo viene una tempesta violentissima, pioggia e tuoni; il torrente vicino era nella sua massima piena, ma lui voleva andare via, a motivo della parola dell'Anziano. Noi lo invitammo a rimanere, pensando che era impossibile che uscisse in salvo dal fiume; ma quello non si convinceva a darci retta e a rimanere. Alla fine diciamo: «Andiamo con lui fino al fiume: se lo vedrà, tornerà indietro di sua spontanea volontà». Andammo dunque con lui; quando giungemmo al fiume, quello si tolse i vestiti, se li legò in testa, si cinse il *maphorion* [una piccola cappa] e si gettò nel fiume, in quella terribile corrente. Noi stavamo lì sbigottiti e tremando dalla paura che morisse; ma lui continuava a nuotare e subito si trovò sull'altra riva, si rimise i vestiti, ci fece di là una *metania*, prese congedo e se ne andò correndo; e noi rimanemmo meravigliati e sbigottiti per la potenza della virtù, perché noi stavamo lì a guardare pieni di paura, mentre lui aveva fatto la sua traversata senza pericolo, grazie alla sua obbedienza<sup>51</sup>.

Questa parabola esemplare, insieme al valore dell'obbedienza ribadisce il legame con il proprio abba come elemento imprescindibile nella pratica della vita monastica. Anche sulla bocca di Doroteo la figura del Padre spirituale riveste un'autorità carismatica, che lo rende immagine ravvicinata del Padre celeste ed intermediario del rapporto con lui. A questo riguardo, si è potuto sostenere che l'obbedienza

---

<sup>50</sup> P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 74 vede nella *prosochè* «l'atteggiamento fondamentale del filosofo stoico o platonico» e chiarisce tale concetto nei seguenti termini: «L'uomo 'vigile' è sempre perfettamente cosciente non solo di ciò che fa, ma anche di ciò che è, ossia della sua posizione nel cosmo e del suo rapporto con Dio. Questa coscienza di sé è in primo luogo una coscienza morale, cerca di realizzare ogni istante una purificazione e una correzione dell'intenzione: ogni istante vigila per non ammettere nessun motivo d'azione diverso dalla volontà di fare il bene». La permanenza del concetto in Doroteo è esemplificata dall'A. in *Didask.* X, 104. Per l'attuazione della *prosochè* anche mediante la continua *meditatio mortis*, cfr. X, 114.

<sup>51</sup> *Didask.* I, 22 (tr. it. cit., pp. 62-63). Sul rilievo dell'obbedienza nella spiritualità di Doroteo si veda T. SPIDLIK, *Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza*, SP XI, Berlin 1972, coll. 72-78.

monastica – come viene intesa dalle nostre fonti – traduce in maniera autentica e piena il nucleo centrale del messaggio di Gesù: la rivelazione della paternità divina, e con essa l'attuazione della nostra condizione di figli<sup>52</sup>.

Più in generale, sottomissione e servizio conducono a riconoscere nel fratello il Cristo. Il compimento di quella che mi sentirei di definire come una “fondamentale equazione cristologica” – per cui, appunto, l'altro, il prossimo è il Cristo – costituisce l'insegnamento essenziale della *Vita di Dositeo*. Questo giovane paggio, approdato al cenobio di Serido dopo il turbamento e la conversione provocati in lui dalla visione a Gerusalemme di un affresco raffigurante l'inferno, diviene nell'anonima vita a lui dedicata un vero e proprio campione dell'obbedienza monastica, nello spirito più genuino del monachesimo di Gaza. Dositeo, dopo esser stato affidato alle cure spirituali di Doroteo, presterà servizio nell'infermeria sotto la sua direzione, verificando nelle piccole incombenze quotidiane dell'assistenza ai malati la sua disponibilità effettiva a riconoscere il Cristo nel proprio prossimo.

Se gli capitava di esser poco attento ad un malato o di rivolgergli parole di collera, piantava lì tutto e se ne entrava nella cella piangendo. Gli altri che servivano con lui all'infermeria, venivano a consolarlo, ma Dositeo non trovava pace; allora andavano a dire ad abba Doroteo: «Padre, per piacere cerca di capire che ha questo fratello; piange e non ne sappiamo il motivo». E Doroteo entrava e lo trovava steso a terra in lacrime e gli chiedeva: «Che c'è Dositeo? che hai? perché piangi?». E Dositeo diceva: «Perdonami, padre mio, mi sono arrabbiato e ho detto parole cattive al mio fratello». Gli diceva l'abba: «E così, Dositeo, ti sei arrabbiato e non ti vergogni di adirarti e di dire parole cattive al tuo fratello? non sai che lui è Cristo? e tu fai soffrire Cristo?». E Dositeo abbassava gli occhi a terra, piangendo, senza dire nulla. E quando l'abba vedeva che aveva pianto abbastanza, allora gli diceva: «Dio ti perdoni! Alzati, da questo momento ricominciamo da capo. Sforziamoci di fare attenzione e Dio ci aiuterà». Subito, come sentiva queste parole, si alzava e correva con gioia al suo lavoro, certo di aver ricevuto veramente il perdono da Dio<sup>53</sup>.

È proprio il legame con Cristo che conferisce uno spessore diverso a questa esperienza, nonostante le affinità ideali con la visione della filosofia come “esercizio spirituale”<sup>54</sup>. E questo legame è tenuto vivo

---

<sup>52</sup> Cfr. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, 306 e L. REGNAULT, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee*, cit., p. 321.

<sup>53</sup> *Vita di Abba Dositeo* 6 (trad. it. cit., p. 54).

<sup>54</sup> Anche per P. HADOT, che pure richiama tutti i parallelismi possibili, questa visione dell'obbedienza «trasforma interamente la pratica filosofica della direzione spirituale» (*Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 86).



da una pratica di preghiera particolarmente raccomandata da Doroteo al suo discepolo Dositeo: la "preghiera del nome di Gesù". L'invocazione frequente del nome, accompagnata dalla confessione di colpa e dalla richiesta di soccorso, risponde ad un intento costitutivo, diffuso nei primordi del movimento monastico ed anche successivamente: mantenere un atteggiamento di preghiera ininterrotta, capace di realizzare in permanenza la "memoria di Dio" (*mneme theou*)<sup>55</sup>. Per questa "preghiera del nome" vi erano state importanti premesse nell'esperienza di Barsanufio e Giovanni di Gaza, sicché Doroteo lo presenta come un insegnamento che gli è stato trasmesso. Esso avrà poi enorme fortuna in tutta la tradizione posteriore, bizantina e slava. Il valore di questo modo di pregare lo vediamo descritto così nella *Vita di Dositeo*:

Custodiva sempre anche il ricordo di Dio; Doroteo gli aveva insegnato a ripetere sempre, secondo la tradizione: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me» e di tanto in tanto: «Figlio di Dio, vieni in mio aiuto». Faceva sempre questa preghiera. Quando si ammalò, Doroteo gli disse: «Dositeo, sta' attento alla preghiera, guarda di non lasciartela sfuggire». Gli rispose: «Sì, Padre, prega per me». E di nuovo quando si aggravò, gli disse: «Che c'è, Dositeo, come va la preghiera? c'è ancora?». Gli disse: «Sì, padre, grazie alle tue preghiere»<sup>56</sup>.

#### *Conclusione: la sintesi delle tradizioni monastiche*

Anche con la sua prassi della "preghiera di Gesù" Doroteo diventava l'anello di trasmissione di una ricca tradizione monastica della quale aveva saputo conservare molteplici elementi componendoli in una sintesi feconda. Oltre ad aver tratto profitto da Evagrio in maniera più esplicita di quanto non sembrerebbero consentire le riserve espresse da Barsanufio e Giovanni (che pure non ignorano gli scritti "pratici" del monaco delle Celle), Doroteo ha saputo temperare in un quadro equilibrato i valori specifici dell'esperienza solitaria e della vocazione monastica di tipo comunitario, sicuramente avendo sotto gli occhi questi stessi modelli e valori diversi nell'esperienza del cenobio di Serido e nella presenza dei due reclusi al suo

<sup>55</sup> Anche questo peraltro rappresenta un punto di contatto con la filosofia come «esercizio spirituale» (*ivi*, p. 77).

<sup>56</sup> *Vita di Abba Dositeo* 10 (tr. it. cit., 57). Per un'analisi di questo tema si veda F. NEYT, *La prière de Jésus*, «Collectanea Cistercensia», XXXIV (1973), pp. 202-217.

interno. Sarebbe perciò errato sostenere che si determina qui una distinzione fra la vita eremitica, deputata alla contemplazione, e la condizione cenobitica, chiamata piuttosto all'esercizio dell'obbedienza e ad una mistica dell'abnegazione. È evidente infatti che il "taglio della volontà personale" è un valore per ogni monaco – sia egli anacoreta o viva invece in una comunità –, anche se la sua attuazione assumerà forme diverse, a seconda delle condizioni in cui vive. Tuttavia, come era chiarissimo per i due Anziani di Gaza, nessuno – il monaco e, in generale, qualunque cristiano – può veramente prescindere dall'altro come "misura" del suo agire, poiché questo altro a ben vedere s'identifica con Cristo stesso. Tenendo conto di questo orizzonte – che contrasta un percorso interamente solitario ed autonomo per la scelta monastica –, Doroteo sembra suggerire una forma di vita capace di armonizzare l'ideale anacoretico e quello cenobitico mediante l'alternanza feconda di solitudine e di vita fraterna. Grazie a questa combinazione felice, Doroteo salvaguarda pienamente le istanze diverse che avevano animato per tre secoli il monachesimo di Gaza, porgendone da ultimo il suo tesoro, che ci si rivela ancora oggi vivo ed attuale<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Riprendo così il giudizio illuminante espresso da L. REGNAULT: «Dorothee est fidèle à la tradition, mais à *toute* la tradition, et n'en laisse rien perdre. Il a eu le privilège de se trouver au confluent de deux grands courants dont il a su bénéficier: d'une part le double courant cénobitique issu de saint Pachôme et de saint Basile, d'autre part le courant anachorétique des grands moines de Scété, sans en excepter le savant Évagre. De toutes ces richesses, éclairées par les lumières de ses maîtres et de sa propre expérience, il a su réaliser une synthèse harmonieuse et équilibrée, où une orientation 'contemplative' n'entravait nullement la pratique intégrale du cénobitisme» (*Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee*, cit., p. 322).