

## IL CONCETTO DI LAVORO NEL MONACHESIMO ANTICO: TEMI E PROBLEMI

---

ELENA GIANNARELLI  
Università di Firenze

---

Il *topos* è un espediente retorico antico che ha goduto e gode una grossa fortuna anche presso gli studiosi di storia della tarda antichità. Ad esempio, in apertura di saggi dedicati al concetto di lavoro nel cristianesimo dei primi secoli, si suole sempre richiamare il famoso precetto paolino «Chi non lavora non mangi»;<sup>1</sup> inoltre è d'obbligo sottolineare la rivalutazione cristiana dell'attività manuale, in contrasto con il pensiero classico sull'argomento, che affidava agli schiavi le fatiche indegne dell'uomo libero. In questa prospettiva, termine consueto di riferimento è la *Didachè*,<sup>2</sup> secondo la quale era necessario che ciascun cristiano avesse un mestiere.

Il tutto è, certo, corretto, ma assolutamente generico e non rende ragione della complessità di atteggiamenti dei Padri nei confronti del problema, complessità che affonda le sue radici nella duplice valutazione della attività umana data dalla stessa Bibbia. Non c'è personaggio dell'Antico Testamento che non sia visto operare ed in effetti il lavoro è un valore assoluto, in quanto continuazione dell'opera creatrice di Dio. Per contro esso è anche una pena, secondo il dettato del celebre versetto «Tu mangerai il pane con il sudore della tua fronte»,<sup>3</sup> che lo collega al peccato dell'uomo. Nel Nuovo Testamento

<sup>1</sup> Cfr. 2 Ts 3, 10. Studi recenti sull'argomento che, in Italia, ha goduto in questi ultimi tempi di forte rilancio, sono: A. Quacquarelli, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV-V secolo*, Bari, 1982; *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, a cura di S. Felici, Roma 1986, con bibliografia relativa.

<sup>2</sup> Cfr. *Didachè* 12, 3-5: *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, par W. Rordorf et A. Tuilier, Sources Chrétiennes 248, Paris 1978, p. 188.

<sup>3</sup> Sulla valutazione del lavoro nell'Antico e nel Nuovo Testamento, cfr. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Bibel*, Stuttgart 1954; F. Hauck, s.v. *Arbeit* in RLACH I, Stuttgart 1950, coll. 585-590; P. de Surgy - J. Guillet, s.v. *Lavoro*, in Dizionario di Teologia Biblica, Torino 1968, coll. 500-506.

la situazione si ripete con la proposta di una nuova scala di valori: Gesù è operaio e figlio di operai, Paolo si gloria di lavorare con le sue mani,<sup>4</sup> ma il vero impegno del cristiano sono le opere di Dio: diventa perciò altrettanto valido e cogente l'esempio degli uccelli del cielo, che non seminano e non mietono, e dei gigli del campo, che non lavorano e non filano, per dirla con *Mt.* 6, 26-28. Il cristiano si trova quindi in apparenza di fronte ad una opzione di fondo che paradossalmente potrebbe trasformare ogni uomo e ogni donna in una Marta o in una Maria. La religione di Cristo, sul piano etico, deve molto allo Stoicismo ed ai suoi *paradoxa*.

Torniamo ai luoghi comuni ed alla loro diffusione. Quando dal piano generale si passa all'ambito specifico del monachesimo,<sup>5</sup> le idee precostituite si moltiplicano, si tentano sintesi di carattere universale, si almanacca su questioni di taglio filosofico-antropologico, partendo da un errore fondamentale di prospettiva: che la vita monastica sia tutta uguale. Ciò non è affatto vero e, di conseguenza, non è possibile estrapolare, dalle sue variegata espressioni, una teoria univoca, o globalmente valida, sui rapporti fra asceti, cenobitismo e lavoro. Alla ovvia necessità di distinguere il tipo di asceti e di cenobitismo, si aggiunge il nodo reale della questione: la distinzione del tipo di lavoro, la cesura fra attività manuale ed intellettuale, al limite il ruolo della preghiera, che per un contemplativo è l'*érgon*. Credo essenziale, a proposito di simili tematiche, recuperare la differenza fra *érgon*, *pónos* ed i loro esiti cristiani: in altre parole, intendo dire che si deve prestare grande attenzione al «vocabolario del lavoro».<sup>6</sup> Inoltre spesso dimentichiano altri fattori ugualmente importanti: in primo luogo il ruolo che giocano le condizioni profondamente diverse in cui la scelta di vita religiosa si realizza. Banalmente l'asceta del

<sup>4</sup> Mi riferisco a *Mc* 6, 3 e *Mt* 13, 55; *At* 18, 3 e 20, 34; *1 Cor.* 4, 12. Anche nei *Vangeli Apocrifi* l'attività manuale di Gesù, Maria, Giuseppe e delle altre figure principali ha enorme peso, come strumento per delineare una atmosfera di quotidianità in cui la straordinaria dimensione dei personaggi acquista un rilievo enorme. Ne ho accennato in *Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica: fra costruzione ideologica e prassi letteraria*, in *La spiritualità del lavoro... cit.*, p. 214.

<sup>5</sup> Oltre ai testi citati alla nota 1 e ad un contributo di A. Giardina sugli aspetti teorici del lavoro monastico, presentato in questo stesso Seminario nel 1988, cfr. H. Dörries, *Mönchtum und Arbeit*, in *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur kirchlichen Kunst*, Leipzig 1931, pp. 17-39; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, pp. 215-218; H. de Warren, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, in *La vie spirituelle* 52 (1937), pp. 80-123; H. Leclercq, *Travail manuel*, in *DACL* XV, 2700-2708.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio G. Bertram, s.v. *érgon* in *CLNT* III, 827-886. Per *pónos* la ricerca è ancora da fare.

deserto non è assolutamente paragonabile con il solitario delle foreste di Cappadocia e il monaco dell'Egitto con il suo collega di Lérins: questo è vero non solo per motivi diacronici. Anche in presenza di assoluta sincronia, ci sarà sempre una diversità notevole per motivi politici in senso lato e di geografia economica, per questioni culturali, per retaggi ambientali. Un peso notevole ha in tutto questo l'estrazione sociale dell'individuo, almeno negli esempi più celebri, dato che, contrariamente a quanto avviene al martire, il monaco pur sempre un individuo rimane. Da tenere nel giusto conto sono il paese di origine e la realtà in cui egli si inserisce per vivere la sua vocazione. Un altro motivo cui imputare la assoluta mancanza di uniformità è dato dalla natura diversa delle fonti: *apophthegmata*, biografie, regole, *historiae*.<sup>7</sup> Un filtro potente è infine costituito dalla cultura e dagli intenti di chi scrive questi documenti. Antonio è diverso dal protoeremita Paolo non solo perché Antonio è Antonio e Paolo è Paolo, ma perché Atanasio non è Gerolamo. Un mondo a se stante, sul piano della valutazione del lavoro, è rappresentato dal monachesimo femminile, non sempre preso nella dovuta considerazione.<sup>8</sup>

Fatte queste premesse, che si potrebbero definire, tanto per rimanere in tema di retorica, una *pars destruens*, cercherò ora, brevemente, di costruire qualcosa, con una campionatura di problemi, risposte e modelli relativi a questo affascinante capitolo di storia antica.

<sup>7</sup> La scelta del genere letterario impone chiaramente delle norme precise. Se gli *Apophthegmata* sono una sorta di antologia di discorsi dei Padri del deserto e di aneddoti riguardanti la loro vita e le loro virtù, per i quali forse si possono stabilire solo parallelismi con opere pagane relative a detti e fatti memorabili di uomini famosi, la biografia ha alle spalle secoli di fioritura che ne hanno fatto un prodotto letterario dalle regole ben canonizzate, a cui i cristiani, di solito buoni retori, non sfuggono, anche quando, programmaticamente, affermano di sottrarsi. Le *Regole* si pongono su un piano diverso, in quanto dirette a stabilire uno statuto della vita monastica, che incasella i risultati di una esperienza pratica in una riflessione teorica giustificativa dei singoli momenti che costituiscono l'esistenza del monaco. Le *Historiae* infine, che uniscono dati storici a risvolti assolutamente legendari, sono frutto di una stratificazione orale notevole e presentano medaglioni di asceti e cenobiti, esempi positivi e negativi; assolutamente prive di ambizioni teoriche, sono riconducibili ad una fusione di biografie e romanzo, in cui temi folclorico-popolari hanno un ruolo preponderante.

<sup>8</sup> Cfr. A. Quacquarelli, *La teologia del lavoro nell'antico monachesimo femminile prebenedettino*, in *Vetera Christianorum* 22 (1985), p. 233 ss.; F. E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, in *Codex Aquilarensis* 2 (1989), pp. 33-45. Rimando alla ricca appendice bibliografica elaborata dalla stessa Consolino, *ibid.*, pp. 44-45, con particolare attenzione alle opere di A. Giardina, R. Lizzi, E. A. Clark.

La *Vita Antonii* di Atanasio, vero e proprio «best seller» che ha conosciuto traduzioni, lettori d'eccezione e diffusione straordinaria,<sup>9</sup> è il primo testo da richiamare anche per quanto concerne questa tematica che, lo dico subito, si colloca sul piano sociale, ma con fortissimi risvolti dottrinali e teologici. Non dobbiamo dimenticare né che l'autore intende presentare il protagonista come modello di vita consacrata, né che lo scritto è indirizzato a monaci desiderosi di conoscere meglio la figura del grande eremita. Uno di quei lettori eccellenti cui accennavo sopra, Gregorio di Nazianzo, ci dà la chiave giusta per classificare correttamente l'opera: egli definisce il *bíos* come una regola monastica sotto forma di racconto.<sup>10</sup> E' in questa prospettiva che deve essere valutato il rapporto fra Antonio e il lavoro. I punti in cui si parla di attività manuale del santo sono quantitativamente pochi se rapportati allo sviluppo della narrazione e soprattutto se messi in relazione con l'ampiezza di quella che potremmo chiamare, a buon diritto, la sua attività intellettuale. Intendo con questa espressione indicare i nodi centrali della biografia: il lungo discorso ai monaci, che occupa i capp. 16-43, la predicazione contro gli Ariani, la discussione sull'idolatria con i filosofi greci, ai quali vengono illustrati anche i concetti di ragione e fede; infine la lettera a Costantino.<sup>11</sup> In tutto questo appare evidente, al di là della realtà storica dei fatti narrati, il filtro costituito dalla presenza di Atanasio, il biografo, campione della lotta contro i seguaci di Ario,<sup>12</sup> che ebbe un ruolo di preminenza nel clima culturale di un paese, l'Egitto, dalle condizioni decisamente particolari. Alessandria era da secoli un centro di studi capace di influenzare tutto il bacino del Mediterraneo, fino dai tempi della Biblioteca e della famosa scuola filologica. Là i mitici Settanta avevano tradotto la Bibbia, là Filone aveva messo a punto il suo metodo esegetico, facendo reagire la Scrittura con Platone; là infine era sorta una scuola teologica di straordinario successo, soprattutto perché tesa a conciliare filosofia classica e fede in Cristo in un *milieu* di stampo giudeo-ellenistico-cristiano. Alla ricchezza non solo culturale della metropoli e dei suoi strati sociali più alti si contrappongono sacche spaventose di miseria urbana

<sup>9</sup> Il testo si legge in PG 26, 835-976, dove è pubblicata anche la versione di Evagrio. La più antica traduzione latina del *bíos* è stata editata, con introduzione di C. Mohrmann, in *Vita di Antonio. Vite dei Santi I*, Fondazione L. Valla, Verona 1974, con bibliografia essenziale. La popolarità goduta dal testo è enorme: esso influì anche, come è noto da *Conf.* VIII, 6, 14 sulla conversione di Agostino.

<sup>10</sup> Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Orat.* 21, 5.

<sup>11</sup> In tutto la biografia consta di 94 capitoli; la disputa con i filosofi occupa i capp. 72-80; l'epistola è nel cap. 81.

e tutto un paese sostanzialmente estraneo alle idee greche, ancorato ad una civiltà di altro tipo: penso ai fellahs della Valle del Nilo, alle regioni del Sud e ai deserti. E' qui che nasce il monachesimo. Se l'asceti è parte integrante dell'insegnamento cristiano fin dalle origini e se, come vuole la tradizione, la necessità di sfuggire alle persecuzioni spinse molti credenti nelle zone più desolate, pur tuttavia il movimento si connota come reazione al secolarizzarsi della Chiesa, a quello che pareva, in ultima analisi, un compromesso fra sapere mondano e religione: non è un caso che gli asceti fossero fra i più accaniti nemici della scuola di Alessandria e di Origene in particolare.<sup>13</sup> Intorno a quest'uomo ed alle sue idee si scatena una vera e propria battaglia; ci sarà addirittura, con Evagrio Pontico, un monachesimo di stampo origeniano e Basilio attingerà alla mistica dell'Alessandrino, ritenuto vero e proprio precursore del movimento monastico.<sup>14</sup> Rimane pur tuttavia pregiudiziale il dato della

<sup>12</sup> Su Atanasio e la sua cultura, cfr. C. Kannengiesser, *Athanase. Evêque et Ecrivain*, Paris 1981; E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, Leiden 1974;<sup>2</sup> C. Kannengiesser, (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase*, Paris 1974.

<sup>13</sup> Per Alessandria rimando a W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915; G. Bardy, *Aux origenes de l'Ecole d'Alexandrie*, Rec SR 27 (1937), pp. 65-90; P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Roma 1950. Un quadro del monachesimo delle origini è stato tracciato da R. Teja, *Los origenes del monacato (siglos IV-V)*, in *Codex Aquilarensis I* (1988), pp. 15-30 cfr. anche G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, vol. 2, Madrid 1974-1975 e le utili osservazioni di C. Mohrmann, *Introduzione generale a Vita di Antonio... cit.*, pp. XXIII-XXX. Ormai classici sull'argomento sono gli studi di K. S. Frank, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975; F. Prinz, *Askese und Kultur*, München 1980.

<sup>14</sup> Cfr. l'ampia introduzione dedicata al personaggio ed alle sue opere in Evagre le Pontique, *Traité Pratique ou le Moine*, par A. Guillaumont e C. Guillaumont, Sources Chrétiennes 170/171, Paris 1971. Nei testi di Evagrio è fondamentale la attenzione per la psicologia dell'asceta. Altri temi importanti sono: la lotta del monaco contro gli otto vizi capitali; la preoccupazione di stabilire un canone di comportamento che il religioso deve seguire in ogni occasione; la riflessione filosofica su questo genere di vita, che non a caso si riflette nella scelta di uno strumento espressivo quale l'aforisma. Con esso Evagrio crea la forma letteraria delle «centurie» spirituali, di grande diffusione nel periodo bizantino. Per il ruolo di Origene nel pensiero monastico, rimando ad un saggio famoso di H. Crouzel, *Origène, Précurseur du monachisme*, in *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 15-38. Cfr. anche J. Campos, *La «via regia», prefiguración biblica de l'ascesis monastica*, *Helmantica* 20 (1969), pp. 275-295, sullo sviluppo del tema veterotestamentario della strada diritta in senso mistico e sull'apporto di Origene. Per i rapporti fra questi ed Evagrio, cfr. A. Guillaumont, *Les «Kephalalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962.

fuga dal mondo come fuga dalla città e come atto polemico nei confronti della politica ecclesiastica. Antonio incarna benissimo tutto questo. Atanasio sottolinea che egli era di famiglia ricca e, soprattutto, cristiana: la sua scelta di vita ascetica si concreta nella vendita di numerosi beni. Inoltre egli ha rifiutato la cultura profana fin da bambino: ha deciso di non andare a scuola sia per evitare il contatto con i coetanei (monaco fin dall'infanzia, quindi), sia per fuggire i contenuti del sapere tradizionale. La sua formazione è unicamente religiosa, tenuta entro i due poli della Scrittura e della liturgia.<sup>15</sup> In questo quadro sufficientemente radicalizzato si inserisce l'impatto con il lavoro. «Lavorava con le sue mani, perché aveva sentito che è scritto «L'uomo sfaccendato e ozioso non abbia di che mangiare». Del frutto della sua opera, parte serviva per il suo pane, parte lo dava ai poveri. Pregava anche di continuo, perché sapeva che è necessario pregare senza soste».<sup>16</sup> Siamo di fronte ad un Antonio giovane, che soggiorna in luoghi appena fuori città e che ha da poco intrapreso il cammino dell'ascesi. Possiamo tuttavia ricavare da questo primo brano alcune indicazioni fondamentali. Il lavoro manuale è giustificato dalla adesione al dettato di 2 Ts 3, 10. Se ricordiamo che la definitiva scelta di vita monastica da parte del santo avviene dopo aver sentito leggere in chiesa Mt 19, 21 e se consideriamo che tutte le azioni del protagonista nel *bíos* sono singole realizzazioni di precetti neotestamentari, si stabilisce la regola che vuole l'esistenza dell'asceta modellata sulla lettera della Scrittura.<sup>17</sup> Gli scopi dichiarati del lavoro sono due: provvedere al proprio sostentamento e poter operare la carità. L'autonomia dell'individuo è quindi posta in primo piano, insieme al dovere di soccorrere gli indigenti, il che è implicita risposta all'imperativo cristiano di amare il prossimo come se stessi. Non credo affatto casuale che il testo di seguito affermi l'importanza della preghiera, che è di nuovo applicazione concreta di 1Ts 5, 17. Si stabilisce in questo modo una linea di continuità fra i due elementi, che è caratteristica fondamentale del monachesimo antoniano, frutto della ricerca di equilibrio fra *theōría* e *prāxis*, fra contemplazione e azione.<sup>18</sup> Ogni spostamento spezza

<sup>15</sup> Sull'infanzia di Antonio rimando al mio articolo *Il paidariogérōn nella biografia cristiana*, Prometheus XIV (1988), pp. 279-284.

<sup>16</sup> E' il cap. 3 della biografia: PG 26, 814 C-815 A.

<sup>17</sup> Cfr. F. Giardini, *Doctrina espiritual en la «Vita Antonii» de San Atanasio*, Teologia Espiritual 4 (1960), pp. 377-412; J. Herrera, *Temas neotestamentarios de hida del mundo en la vida de Antonio de san Atanasio*, Yermo I (1963), pp. 287-303.

<sup>18</sup> Sul tema della preghiera, cfr. M. J. Marx, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, Studia Anselmiana 38 (1956), pp. 108-135. Per il concetto di *theōría* e *prāxis* nel mona-

il delicato bilanciarsi dei due momenti. L'accentuazione dell'importanza della vita contemplativa assume il significato di una radicalizzazione dall'indubbio sapore eterodosso;<sup>19</sup> e *converso*, l'attività pratica deve mantenersi entro i limiti di un *páregon*, senza mai diventare elemento centrale, capace di nuocere al progresso spirituale dell'individuo monaco. In questa prospettiva il *bios* appare esplicito. Al cap. 50 abbiamo la concreta applicazione della regola, insieme ad una dimostrazione che il solitario si inserisce perfettamente nella realtà che lo circonda. Antonio, già famoso, si reca nel deserto della Tebaide per cercare il luogo più adatto alla sua vita solitaria: si è unito ad una carovana di Saraceni, una tribù dell'Arabia. Dopo aver camminato per tre giorni e tre notti, giunge in prossimità di un monte molto alto, presso il quale scorre acqua limpida e fresca; all'intorno una pianura, con pochi alberi di palme (un'oasi). L'uomo riconosce in quello il posto che gli era stato indicato da una voce misteriosa udita sulle rive del Nilo. Qui il solitario si ferma ed in un primo tempo è oggetto della carità dei Saraceni che, percorrendo spesso quella pista, erano lieti di aiutarlo. Antonio però non rimane inattivo: dalle poche palme ricava un modesto nutrimento. Le sue necessità personali quotidiane vengono quindi soddisfatte dalla sua stessa attività. La regola implicita nella sua condotta di vita è che il monaco non riceva la carità, ma la faccia: ecco che, di fronte all'invio di pane e di altri generi di prima necessità da parte di confratelli desiderosi di aiutarlo, il santo, nell'intento di risparmiare loro questo onere, prega i suoi visitatori di portargli un bidente, una scure e del grano. Trovato un piccolo campo adatto alla coltivazione, egli irrigava i semi, coltivava ed ogni anno aveva pane, lieto di non dare fastidio ad alcuno. Poiché molte persone si recavano da lui, prese anche l'abitudine di piantare ortaggi, per dare conforto a chi affrontava il viaggio nel deserto.

Il monaco contadino è quindi consegnato alla tradizione fino dalle fonti più antiche.<sup>20</sup> Accanto all'agricoltura, in Egitto l'artigianato aveva grande peso

chesimo antoniano, cfr. E. T. Bettencourt, *L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité*, Studia Anselmiana 38 (1956), pp. 45-65; utili osservazioni in L. Th. A. Lorie, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Latinitas Christianorum Primaeva 19, Nijmegen 1955.

<sup>19</sup> Il caso più noto è certamente quello dei Messaliani, ma l'idea di una ascesi basata unicamente sulla preghiera, alla cui logica rimanga del tutto estraneo il lavoro, è un «pericolo» che spesso riemerge nella storia del monachesimo. Si tratta di estremizzazioni che vengono sempre combattute con violenza. Cfr. J. Gribomont, s.v. *Messaliani*, DPAC II, coll. 2238-2239, con bibliografia.

<sup>20</sup> Non credo neppure utile sottolineare come una simile occupazione rimanga l'attività principale di tutte le regole monastiche fino al Medioevo.

nell'economia del tempo: Antonio è anche artigiano, assumendo su di sé compiti tipici dei ceti più umili. Nel cap. 53 una delle tante apparizioni del diavolo lo sorprende mentre intreccia corde per farne sporte, da dare ai suoi visitatori in cambio di quanto portavano. Intrecciare foglie di palma sarà uno dei lavori più caratteristici dei monaci antichi, così come del tutto normale risulta l'inserimento di epifanie, miracoli, visioni, nel quotidiano simboleggiato dall'attività manuale. E' da notare in questo caso che la sporta costituisce un mezzo di scambio; il solitario con essa «paga» o cerca di compensare il dono che gli viene fatto, sempre nel quadro di quel particolare rapporto del monaco con la carità per cui egli non deve mai esserne oggetto, se non in condizioni del tutto particolari.

Tre soli capitoli mettono a fuoco l'importanza dell'agire pratico nella ascesi antoniana: esso è mezzo di sostentamento, di autonomia personale e strumento di generosità verso gli altri. La posizione della *Vita Antonii* appare quanto mai equilibrata, con il lavoro posto in posizione necessaria, ma strumentale. In particolare l'attività artigianale, meccanica e ripetitiva, consente all'uomo di Dio di concentrarsi spriritualmente e di attuare una sintesi di *theōria* e *praxis*. Lavorando, i monaci non solo pregano, ma recitano a memoria brani della Scrittura e conversano su questioni dottrinali e teologiche insieme a confratelli e visitatori.<sup>21</sup>

Il testo di Atanasio non pone particolari problemi, che nascono però in seguito quando affrontano questo stesso tema ricorrendo ad altre fonti monastiche che, redatte posteriormente, si riferiscono a realtà contemporanee e successive al fondatore del monachesimo. *Historia monachorum in Aegypto* e *Historia Lausiaca*<sup>22</sup> ci testimoniano una grande varietà di atteggiamenti, strettamente legati al tipo di ascesi che il singolo personaggio conduce. Le motivazioni di fondo per giustificare una attività manuale da parte del monaco sono sempre quelle trādite (autonomia e dovere della carità), ma si affaccia

<sup>21</sup> Gli esempi sono numerosi: rimando all'episodio di Teodoro nella *Vita copta di San Pacomio*, cap. 34 (l'edizione di L. Th. Lefort è ora tradotta in italiano da F. Moscatelli, con introduzione di J. Gribomont, Padova 1981, per la serie degli Scritti monastici della Abbazia di Praglia) ed a quello che vede protagonisti Macario e Antonio negli *Apophthegmata Patrum* (cfr. *infra*, nota 33).

<sup>22</sup> Cito la *Historia Monachorum in Aegypto* nella edizione di A. J. Festugière, *Subsidia Hagiographica* 53, Bruxelles 1971 (i rimandi sono alla traduzione francese, dello stesso Festugière, Paris 1964, ripubblicata in appendice); per l'*Historia Lausiaca* rimando alla edizione di G. J. M. Bartelink, con introduzione di C. Mohrmann, in *Vite dei Santi* II, Fondazione L. Valla, Verona 1975.

con prepotenza un nuovo significato, spia di un modificato rapporto fra l'asceta e il proprio corpo. L'attività fisica diventa un mezzo per fiaccare, indebolire, uccidere la «tunica di carne», vista in negativo come il legame più forte con quella realtà terrena che il monaco desidera al più presto sciogliere. E' una delle estreme conseguenze a cui giunge in ambito cristiano il dualismo spirito/corpo, di platonica memoria, che aveva trovato spazio nel giudeo-ellenismo da Filone in poi e che è uno dei temi più squisitamente origeniani.<sup>23</sup> Nel cap. 2 della *Historia Lausiaca* si narra di Doroteo, famoso per la forma estremamente rigida della sua asceti. Palladio stesso, l'autore dell'opera, avrebbe dovuto rimanere a fare pratica di vita solitaria presso di lui per tre anni, ma confessa di non essere riuscito a completare il triennio perché si era ammalato: ciò la dice lunga sull'uomo e sulle sue abitudini. Racconta Palladio: «Per tutto il giorno, esposto alla vampa del deserto che si stende lungo la riva ed il mare, seguitava a radunare pietre e a disporle in muratura e a costruire delle celle, per poi cederle a quelli che non erano in grado di costruirsi un tetto; ogni anno era solito terminare una cella». Se il monaco costruttore del proprio eremitaggio o di un rifugio da offrire agli altri non è una novità, di grande interesse risulta la motivazione che spinge l'anziano Doroteo ad una simile condotta. Allorché Palladio gli domanda: «Che fai, padre? Perché tu, così vecchio, in questa calura vai uccidendo il tuo debole corpo?», l'uomo risponde: «Mi uccide ed io uccido lui». Nella prospettiva in cui si colloca l'abbà, la parte fisica dell'uomo è il nemico da battere, l'ostacolo per lo spirito. Da qui tutta una serie di ulteriori asprezze che connotano la sua asceti, nella quale allo scarso nutrimento ed al lavoro accanito si accompagna anche il rifiuto del sonno. Doroteo rimaneva seduto tutta la notte a intrecciare foglie di palma per farne corde e procurarsi di che vivere. A chi lo pregava di riposare, replicava ricordando che gli angeli non riposano. Siamo su quella linea che potremmo definire con Suso Frank di ostinata ricerca di «vita angelica».<sup>24</sup> Gli angeli sono puri spiriti: non riposano e non dormono. Il monaco, pur vivendo nel corpo,

<sup>23</sup> Il tema è notissimo: cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944. Numerosi sono i contributi relativi alla soluzione del problema nei singoli Padri: cfr. ad esempio, J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, in *Glaube, Geist, Geschichte*, Festschrift für Ernst Benz, Leiden 1967, pp. 355-367. Il monachesimo non è assolutamente sganciato da problematiche di tipo filosofico-teologico, tutt'altro.

<sup>24</sup> S. Frank, *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtlichen Untersuchung zum «engelgleichen Leben» in frühen Mönchtum*, Münster 1964. Cfr. anche U. Ranche-Heinemann, *Zum Ideal der Vita angelica im frühen Mönchtum*, *Geist und Leben* XXIX (1956), pp. 347-357.

tramite ascesi, cerca di liberarsi del tutto dai bisogni, dalle pulsioni e dalle passioni connesse con la carne, fino ad assimilarsi alle creature celesti. Il *bíos angelikós* è quindi il grado massimo di realizzazione umana ed avrà il suo teorico in Gregorio di Nissa, che lo pone al vertice di una scala composta da *bíos kosmikós* e *bíos philósophos*, nel senso di adesione al cristianesimo. La *Vita di Macrina* è tutta giocata su questa tematica particolare.<sup>25</sup>

Anche nella *Vita copta di san Pacomio*<sup>26</sup> il lavoro è antidoto al sonno, ma con una finalità del tutto diversa. In primo piano qui è il tema della vigilanza contro le insidie di Satana, con chiaro riferimento a *1 Cor 7, 5* come risulta dalle parole di Palamone, il maestro di ascesi del santo. Tra le prove a cui il vecchio sottopone il discepolo, è anche quella di passare tutta la notte del sabato fra lavoro e preghiera, intrecciando canne, fibre e fili. «Poco dopo il tramonto —narra il testo— stando in piedi, pregarono e vegliarono benedicendo Dio ed eseguendo il loro lavoro manuale senza interruzione. Se la sonnolenza li sorprendevo mentre lavoravano, passavano subito ad un altro lavoro, per svincolarsi così dalla pesantezza del sonno. In seguito, se il sonno continuava ad opprimerli, andavano verso la montagna, fuori dalla loro dimora e, trasportando in un paniere la sabbia da un posto all'altro, affaticavano il corpo per poter vegliare in preghiera».<sup>27</sup> Se nel caso di Doroteo, per quanto in maniera accentuatamente rigida e severa, l'attività manuale rimane un lavoro, in quanto produttiva, cioè approda a dei risultati concreti come la costruzione delle celle o la treccia, qui ad un certo punto abbiamo la trasformazione dell'agire dei due asceti in mera fatica, fine a se stessa, priva di prodotti, come può essere riempire di sabbia un paniere e spostarlo. In questo caso lo scopo è la veglia, per pregare e vigilare: non cedere al sonno vuol dire resistere all'ozio e al diavolo. Altrove invece, ritornando alla linea che abbiamo visto operante in Doroteo, la sola finalità dichiarata sarà la mortificazione della carne.

Valga un esempio per tutti: Gerolamo, nella *Vita di Ilarione*, al cap. 3, 3-5, racconta che il giovane, ritiratosi nel deserto, veniva tentato dal diavolo, che «gli stuzzicava i sensi e cercava di insinuare in quel corpo adolescente i soliti incendi del piacere». La reazione dell'asceta nei confronti del suo fisico

<sup>25</sup> Rimando al mio lavoro *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, pp. 18-23 e note relative.

<sup>26</sup> Il rifiuto del riposo è la prima regola della vita anacoretica, come viene esposta al cap. 10 di questo testo (*trad. cit.*, p. 45).

<sup>27</sup> Cfr. *Vita copta di san Pacomio*, cap. 10 (*trad. cit.*, p. 47).

è quanto mai violenta: egli minaccia il suo corpo, che chiama «asellus», cioè asinello, secondo una immagine consueta quando se ne voglia indicare la dimensione di strumento di lussuria. «Ti sfinirò con la fame e con la sete, ti caricherò con un grosso peso, ti cacerò a nerbate per caldi e per geli...» —dice Ilarione ed alle parole tengono dietro i fatti. «Dunque col succo delle erbe e con pochi fichi secchi ogni tre o quattro giorni sosteneva la sua vita quando stava per venire meno, pregando spesso e salmodiando e scavando la terra con la zappa perché la fatica del lavoro raddoppiasse quella del digiuno». Poiché non è possibile che il santo coltivasse il deserto e non si parla di opere di agricoltura, se ne deve dedurre che l'attività di scavare fosse fine a se stessa, e che lo scopo fosse unicamente quello espresso dal biografo. Gerolamo subito dopo precisa che l'asceta di Gaza imitava la regola di vita dei monaci egiziani, tessendo il giunco e facendone canestri, in pieno ossequio con il precetto paolino di 2 Ts 3, 10. Il lavoro quindi come strumento di mortificazione, o meglio di macerazione del corpo, in linea con la concezione che vede in questo soltanto uno strumento di peccato, dà la misura dell'esistenza di correnti rigidissime di ascetismo, che dall'Egitto evidentemente si diffusero nei secoli IV-V.

Fin dalle prime manifestazioni monastiche, lo abbiamo visto, esiste uno stretto rapporto fra lavoro e preghiera. La necessità di operare manualmente non inficia il ruolo preminente della contemplazione e della lode e vari testi dimostrano come il monaco possa dedicarsi nello stesso tempo alle due attività per tenere occupate le mani, la mente ed il cuore. Una delle pagine più delicate della *Historia Lausiaca* riguarda proprio questo legame: si tratta della morte dell'asceta Pambo, che Palladio riporta nella testimonianza di Melania. «Poco dopo l'uomo di Dio morì senza febbre e senza malattia, all'età di settant'anni, mentre cuciva una sporta; l'ago era arrivato al compimento dell'ultimo punto quando egli —racconta la santa— mi mandò a chiamare e mentre stava per mancare mi disse: «Ricevi questa sporta dalle mie mani perché tu possa ricordarti di me; non ho niente altro da lasciarti in eredità».<sup>28</sup>

Di solito un santo muore alla fine di un'ultima preghiera:<sup>29</sup> qui egli si addormenta in Dio al momento in cui ha tirato l'ultimo punto del lavoro.

<sup>28</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 10, 5 (ed. cit., pp. 48-49). E' utile ricordare che l'asceta Cheremone fu raggiunto dalla morte mentre lavorava e fu trovato seduto sul suo seggio, con la sua opera in mano (*ibid.*, cap. 47, 4, pp. 226-229).

<sup>29</sup> Rimando al cap. 25 della *Vita di Macrina* ed alla nota 4, p. 227 del commento di P. Maraval, in *Sources Chrétiennes* 178, Paris 1971.

Ciò stabilisce una linea di simmetria perfetta fra i due poli della vita ascetica. Nell'ottica cristiana la figura esemplare, per essere tale, non deve lasciare nulla di incompiuto dietro di sé e, sia detto fra parentesi, la sua dipartita spesso si colloca al tramonto per simboleggiare il compimento e la perfezione della giornata terrena. In questo passo di Palladio alcuni elementi sono significativi. Il vecchio asceta lascia a Melania il frutto tangibile della sua fatica, l'unico bene che un monaco può possedere. Qui il prodotto del lavoro non serve per un fine materiale, ma l'uomo affida il suo ricordo ad un oggetto umile, fatto da lui: operare è anche *signum humilitatis*. C'è però qualcosa di più nel modo in cui l'autore costruisce la narrazione di questo episodio: la consegna della sporta a Melania da parte del solitario morente è quasi il passaggio di una sorta di testimone da un campione all'altro del monachesimo, una investitura particolare visto che chi riceve il dono è sì una asceta, ma anche una donna.<sup>30</sup> «Last, but not least», il tutto coincide con una prova ulteriore della pratica della reliquia.<sup>31</sup>

Se il prodotto del lavoro può caricarsi di questi significati, il lavoro stesso a volte si trasforma in un elemento capace di sancire la continuità di carisma fra un asceta e l'altro, soprattutto quando uno dei personaggi si chiama Antonio. Un giorno, presso il venerabile padre, secondo il racconto della *Historia Monachorum*, si recò Macario che, avendolo visto lavorare foglie scelte di palma, ne domandò una gerba al grande santo; questi, fedele al suo stile, risponde citando *Es* 20, 17 «Non desidererai i beni del tuo prossimo». Appena ebbe parlato, tutte le foglie arsero come sotto l'azione del fuoco ed Antonio disse a Macario: «Ecco, il mio spirito si è riposato su di te, tu sarai l'erede dei miei poteri spirituali».<sup>32</sup> Negli *Apophthegmata* lo stesso episodio viene narrato in maniera diversa, ma ancora più chiara. Macario si reca da Antonio che, per metterne alla prova l'obbedienza, lo lascia per un po' di tempo fuori, in attesa. Poi, dopo averlo fatto entrare, il grande asceta si mette a inumidire foglie di palma e l'ospite gli chiede di poter fare altrettanto. L'altro acconsente,

<sup>30</sup> Melania avrà poi ampio spazio nella stessa *Historia Lausiaca*, sia come fonte di molte testimonianze su asceti del deserto, sia come protagonista essa stessa di un «medaglione» e come modello di vita monastica.

<sup>31</sup> Ad esempio, nella *Vita Antonii*, cap. 91, il protagonista lascia la sua melote ad Atanasio e Serapione; nella *Vita di Macrina*, Gregorio e la monaca Veziana si dividono l'immagine di ferro della croce e l'anello che la santa portava sempre con sé (cfr. S. Gregorio di Nissa, *La vita di S. Macrina*, a cura di E. Giannarelli, Milano 1988, cap. 27, pp. 137-138 e note relative).

<sup>32</sup> Cfr. *Historia Monachorum*, cap. 21, 2 (*ed. cit.*, pp. 115-116).

indicandogliene una quantità spaventosa. Tutti e due, giunta la sera, si mettono a tessere, parlando della salvezza dell'anima. Lavorano davanti alla grotta, e Macario fa così bene il suo compito che la treccia, dalla finestra, va ad accumularsi all'interno. Al mattino Antonio, vista la mole straordinaria di lavoro compiuta dal visitatore, esclama: «Da queste tue mani esce un potere soprannaturale», consacrandolo così suo successore.<sup>33</sup>

Su questa linea non stupisce che lo strumento e il prodotto del lavoro divengano mezzo di taumaturgia, in quanto ad essi viene trasferito il potere che l'individuo eccezionale ha raggiunto tramite asceti. Apelle, secondo l'*Historia Monachorum*, con le foglie di palma intrecciava delle cinghie per le bestie da tiro. Uno zoppo, cavalcando un asino, venne da lui per essere guarito: appena i suoi piedi ebbero toccato le cinghie fabbricate dal monaco, fu liberato dal suo *handicap*.<sup>34</sup>

Al di là dei risvolti magico-folclorici o semplicemente letterari che il tema può di volta in volta assumere, è utile sottolineare l'acquisizione di una sempre maggiore importanza da parte del lavoro, che diventa una sorta di *leit motiv* nelle fonti monastiche antiche, con una aneddotica variata e ricchissima. Se però andiamo in cerca di dati più concreti sul piano storico, possiamo descrivere la Nitria e del clima particolare di quella regione in cui «ognuno concedono ai *mirabilia*. Certamente a ricordi precisi di Palladio si deve la descrizione della Nitria e del clima particolare di quella regione in cui «ognuno fa quel che vuole o quello che può, tanto che è possibile restare soli, in compagnia di uno o di molti».<sup>35</sup> Per cenobiti o asceti i servizi sono comuni: sette forni per il pane servono a tutta la brulicante massa di religiosi che popola a vario titolo il deserto. Sul monte della Nitria, accanto alla chiesa, c'è un albergo in cui viene accolto il forestiero in viaggio per tutto il tempo che desidera, anche per due o tre anni, finché non decide spontaneamente di andarsene. Gli si permette di stare a riposo per una settimana, quindi viene adibito a vari lavori, o nel giardino, o nel giardino, o nel forno per il pane, o nella cucina. Se si tratta di una persona degna di riguardo, le viene dato un libro, con el divieto di parlare con altri fino ad un'ora stabilita. Il dovere della ospitalità ed i soccorsi ai viaggiatori rientrano nel quadro della carità da parte dei monaci; tuttavia è interessante notare come il pellegrino, dopo un periodo di riposo, sia tenuto a lavorare —evidentemente il dettato di 2 Ts 3,

<sup>33</sup> Cfr. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 264 C-D.

<sup>34</sup> Cfr. *Historia Monachorum*, cap. 13, 9 (*ed. cit.*, p. 88).

<sup>35</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 7, 2 (*ed. cit.*, pp. 38-39).

10 è valido per tutti— e soprattutto che si distinguano le occupazioni a seconda della estrazione sociale dell'ospite.<sup>36</sup> I lavori del giardino, del forno e della cucina sono sentiti indegni della persona di riguardo, che viene avviata verso una attività diversa. Questo dato è di notevole importanza e niente affatto da sottovalutare, anche nei riguardi della vita stessa dei monaci, per i quali, ripeto, non si assiste mai ad un azzeramento completo dell'individuo e del suo passato, anche sul piano sociale. Alla asceti si dedicano uomini istruiti e rozzi contadini, carpentieri e rampolli di famiglie agiate. Da questo dipende la varietà di aspetti che distingue il loro agire concreto. Così il commerciante Apollonio,<sup>37</sup> che rinuncia al mondo in età avanzata e si trasferisce sul monte della Nitria, «non potendo imparare un'arte e neppure l'esercizio dello scrivere» sublima, a modo suo, nei venti anni di vita ascetica che lo separano dalla morte, l'unico mestiere che conosce: il commercio. Spende tutto il suo patrimonio per acquistare ad Alessandria medicine e generi di prima necessità; poi va in giro per le celle degli eremiti, ad assicurarsi della salute di ciascuno, portando uva passa, uova, farina e tutto ciò di cui necessitano i malati. Quando si sente vicino alla fine, lascia le sue poche cose ad un altro monaco, perché continui il suo servizio di «pronto soccorso» ai fratelli, utilissimo ai cinquemila eremiti che popolavano la montagna. Un commercio *sui generis*, il suo, che sostituisce al guadagno materiale quello spirituale.

Anche il carattere dell'individuo conta nella realizzazione della scelta monastica e del lavoro che il singolo asceta si impone: Serapione, detto il Sindonita, uomo istruito, animato da grande amore per la povertà e profondo conoscitore della Scrittura, non riesce a starsene in raccoglimento chiuso nella sua grotta, ma gira per tutti i paesi abitati, si mette al servizio di attori e di mimi, ai quali fa da servo finché non li converte; quindi si imbarca e vive numerose avventure, che lo portano ramingo per il Mediterraneo.<sup>38</sup> Si tratta di un caso limite, ovviamente, che assume l'andamento di un mini-romanzo nella composita

<sup>36</sup> Nella *Vita copta di San Pacomio*, cap. 26, viene confermato questo atteggiamento allorché si dice che il santo designò monaci «dalla lingua condita di sale» (*Col.* 4, 6), per il servizio della portineria, perché «dovevano ricevere i visitatori secondo il loro rango e istruire sulla loro salvezza quelli che venivano per farsi monaci» (*trad. cit.*, p. 72). Il fratello portinaio aveva un ruolo importantissimo nel cenobio.

<sup>37</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 13 (*ed. cit.*, pp. 56-59).

<sup>38</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 37 (*ed. cit.*, pp. 182-193). Il tema è del tutto particolare ed assume un rilievo straordinario se pensiamo che mimi ed attori per diventare cristiani dovevano abbandonare la loro professione, sentita come disdicevole sul piano etico, per la adulterazione della realtà ed i contenuti della loro arte. Il monaco che si fa servo di simili personaggi dimostra umiltà in massimo grado.

economia letteraria dell'opera di Palladio, ma che in realtà dimostra come l'ascesi conoscesse una grande libertà di forme di realizzazione del precetto del lavoro, almeno nei secc. IV-V, e come potessero convivere esperienze diverse. All'interno delle testimonianze della sola *Historia Lausiaca* il ventaglio è molto ampio: si passa dal caso di Pambo, che si vantava di non ricordare di aver mangiato un pezzo di pane che non fosse frutto della sua opera, a quello di Stefano di Libia, che intrecciava foglie di palma e discorreva con i confratelli durante una dolorosissima operazione chirurgica, a quello infine di Paolo il Semplice del monte Ferme, che non lavorò mai, ma visse unicamente pregando, in ossequio alla idea, di stampo origeniano, che la vita stessa del cristiano è una continua orazione.<sup>39</sup>

A questo «anarchico» spettro del lavoro nella ascesi, il cui denominatore comune sta nella sola finalità della autonomia e della possibilità di soccorrere gli altri (siano essi un prosimo laico o costituito da eremiti), corrisponde una maggiore schematizzazione per quanto concerne il cenobitismo. Ed è ovvio. Dalla *Regola di Pacomio*, dalla *Epistola a Teodoro* e dal *Libro di Orsiesi*<sup>40</sup> si recava una teoria che pone sullo stesso piano preghiera e lavoro nella dimensione privata —di quella comunitaria diremo in seguito— dell'individuo: «Il monaco non deve essere visto dall'altro monaco mentre intreccia la corda o mentre prega, ma stia attento al suo lavoro con gli occhi fissi su di esso».<sup>41</sup> Soprattutto la *Regola* stabilisce una norma esplicita di moderazione nell'attività manule, che è risposta implicita agli eccessi della vita dei religiosi del deserto. «I monaci non siano costretti a fare troppo lavoro, ma una attività moderata spinga tutti ad operare».<sup>42</sup> D'altronde, che ascesi e vita cenobitica fossero al centro di una *querelle* semplicisticamente collegabile alle dispute del tipo *tis áristos bios*, in realtà ancorata alla complessa problematica del *bios praktikós* e *theōretikós*, è evidente anche dalla stessa *Historia Lausiaca*, con il caso dei due fratelli Paesio ed Isaia.<sup>43</sup> Questi, figli di un mercante, alla morte del padre liquidarono i beni ereditati e si dedicarono alla vita monacale. L'uno, con il ricavato della vendita, fece la carità ad eremiti, chiese e prigionieri; poi imparò un modesto mestiere e si dedicò all'ascesi e alla preghiera. L'altro

<sup>39</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, capp. 10, 6; 24; 20, 1 (*ed. cit.*, pp. 48-49; 132-135; 102-103).

<sup>40</sup> Mi riferisco ai testi editi in *Pachomiana Latina*, par Dom A. Boon et L. T. Lefort, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique, fasc. 7, Louvain 1932.

<sup>41</sup> Cfr. *ed. Boon-Lefort, cit.*, p. 15.

<sup>42</sup> Cfr. *ed. Boon-Lefort, cit.*, p. 71.

<sup>43</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 14 (*ed. cit.*, pp. 58-63).

invece costruì un monastero, accolse dei confratelli, dette ospitalità ai malati, ai vecchi e ai poveri. Alla loro morte si pose il problema di quale dei due avesse realizzato in maniera perfetta l'ideale religioso. Al beato Pambo fu affidato il compito di decidere se fosse stata superiore la vita angelica dell'asceta o l'esistenza, giocata su un piano maggiormente pratico, del cenobita. Il vecchio e saggio abba indicò in entrambi lo stesso, identico grado di perfezione, come continuatori dell'opera di Abramo e di Elia, gli equivalenti veterotestamentari delle evangeliche Marta e Maria. Alle insistenze di chi non si riteneva convinto dalla sua spiegazione, egli oppose l'invito a ritornare il giorno seguente, quando poté dire di avere avuto una visione e di saperli entrambi in paradiso.

Come è noto, nel cenobitismo pacomiano vengono scanditi con estrema cura e puntigliosità i tipi di attività alla quale i monaci sono tenuti. Rimane valida la distinzione fra opera agricola e artigianale, come nella *Vita Antonii*. Il cenobita contadino può svolgere questa sua mansione nelle terre di proprietà del convento o come salariato, in ogni caso all'esterno delle mura del cenobio. Tutte le modalità, dall'ora di uscita a quella di rientro, dalla consegna alla riconsegna e conservazione degli strumenti di lavoro, sono stabilite con dovizia di particolari. «I monaci —si legge nella *Regola*— una volta dato il segnale seguiranno colui che li accompagna senza domandare quale sia la loro destinazione, senza parlare fra loro, meditando la Scrittura; ed una volta al lavoro, non si siederanno se non dietro espresso ordine del superiore». <sup>44</sup> L'attività esterna si basa essenzialmente sul concetto di lavoro come di forma di obbedienza.

All'interno del cenobio, invece, si sviluppa la fatica artigianale, alla quale sono tenuti tutti i componenti della comunità, nelle ore libere dagli altri doveri: si tratta della fabbricazione di stuoie con i giunchi, di funi e corde con le foglie di palma. Lo scopo è quello di tenere sempre le mani occupate, di combattere l'ozio e la pigrizia, per avere lo spirito pronto alla preghiera ed alla contemplazione delle cose di Dio. <sup>45</sup> A questi due tipi di lavoro se ne aggiunge un terzo non meno importante: quello legato alle esigenze della vita della comunità. L'intento dichiarato è l'autonomia. I monaci sono addetti al forno e alla preparazione del pane, altri pensano ai pasti e alla mensa; altri tessono le vesti, si prendono cura dei confratelli ammalati, o si dedicano ad

<sup>44</sup> Cfr. *Pachomiana Latina*, ed. Boon-Lefort, *cit.*, pp. 19; 31; 32. Una utile ricognizione di tematiche del lavoro nelle *Regole* di Pacomio è stata fatta da F. Pericoli Ridolfini, *Il lavoro nelle più antiche fonti monastiche (Vita di Antonio e Fonti pacomiane)*, in *Spiritualità del lavoro...* *cit.*, pp. 141-150.

<sup>45</sup> Cfr. *Pachomiana Latina*, ed. Boon-Lefort, p. 14.

altre attività.<sup>46</sup> Fra queste una delle più interessanti è quella legata alla presenza di animali utili all'economia del cenobio. Non intendo banalizzare ma, a quanto mi consta, è proprio su questi piani che risulta più evidente la differenza fra asceti e cenobitismo. Il solitario ha con le bestie selvagge un rapporto del tutto particolare, per cui queste sono sensibili alla sua potenza ed al suo carisma. Numerose pagine della *Historia Monachorum* mostrano l'asceta che di notte si unisce a bufali, onagri, gazzelle, e li abbevera, sentendosi al sicuro in mezzo a loro.<sup>47</sup> Un luogo comune diventa, dalla *Vita di Pacomio* in poi, la cacciata del cocodrillo che di solito emerge dal fiume minacciosamente durante una fase della lavorazione della canapa e della canna<sup>48</sup> e che il santo riesce ad allontanare con un gesto, mentre gli astanti sono preda della paura. L'obbedienza delle belve, in tutta l'agiografia antica, indica il ritorno allo stato di innocenza paradisiaca, secondo l'oracolo di *Is* 11, 6-9; nel caso dell'asceta serve a mettere in rilievo la fede perfetta del personaggio, dote che, in *Lc.* 10, 19, permette di «camminare sopra serpenti e scorpioni». Nel caso dei cenobiti invece il rapporto si instaura con gli animali domestici: asini e cammelli si inseriscono in un modo di leggere la natura di stampo prettamente utilitaristico, regolato con estrema precisione. E' esemplare il discorso in difesa dei porci e in lode delle loro benemeritenze nei confronti degli uomini, che si legge al cap. 32 della *Historia Lausiaca*.<sup>49</sup> In conclusione, il lavoro nel monastero obbedisce ad una triplice logica: continua obbedienza; vigilanza in ogni momento della giornata; pratica dell'umiltà. Non può mancare l'azione concreta per scopi caritatevoli: i monaci accolgono nei loro *xenodochia* tutti coloro che si presentano, senza distinzione di sesso o di età, soprattutto ammalati e non di rado queste loro strutture si trasformano in veri e propri ospedali.<sup>50</sup>

La presenza di un asceta può cambiare la geografia di un luogo, rendere il deserto una città,<sup>51</sup> far sorgere un abitato là dove non esisteva niente. Lo dimostrano non solo il caso eclatante della Nitria, ma anche altri di più

<sup>46</sup> Cfr. F. Pericoli Ridolfini, *art. cit.*, p. 146.

<sup>47</sup> E' il caso, ad esempio, di Teone: cfr. *Historia Monachorum*, cap. 6 (*ed. cit.*, p. 43).

<sup>48</sup> Cfr. *Vita copta di San Pacomio*, cap. 20 (*trad. cit.*, pp. 61-62).

<sup>49</sup> Palladio aveva trovato disdicevole la presenza di porci, animali immondi, nel monastero; sono invece i frati a spiegargli l'estrema convenienza di allevare simili bestie.

<sup>50</sup> Cfr. F. Pericoli Ridolfini, *art. cit.*, pp. 147-148.

<sup>51</sup> L'espressione, tratta dalla *Vita Antonii* di Atanasio, è divenuta specchio concreto della realtà del monachesimo primitivo. Cfr. D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1977;<sup>2</sup> G. J. M. Bartelink, *Les oxymores desertum civitas et desertum floribus vernans*, *Studia Monastica* 15 (1973), pp. 7-15.

modeste proporzioni.<sup>52</sup> Basta che Pacomio si stabilisca a Seneset, «villaggio deserto e arso dal caldo» con pochi abitanti, si metta a coltivare radi legumi e palmizi per i poveri o per qualche viandante, parli con i viaggiatori, perché in poco tempo molta gente vada ad abitare in quel borgo.<sup>53</sup> L'attività di un cenobio ha invece un forte impatto di tipo economico sulla realtà della regione in cui si trova o dell'intero paese. «Nel monastero di Panopoli, forte di trecento uomini —racconta Palladio—<sup>54</sup> ho contato quindici sarti, sette fabbri, quattro carpentieri, dodici cammellieri, quindici tessitori» ed altri mestieri del monaco sono il falegname, il muratore, il conciatore di pelli, il calzolaio, lo scriba.<sup>55</sup> E' ovvio che il convento diventi un centro di produzione e di smistamento di vari prodotti. Abbiamo testimonianza non solo di scambi fra cenobi, con modalità stabilite dalla *Regola*,<sup>56</sup> ma di vendite dei manufatti sul mercato di Alessandria e di acquisti di materie prime con il ricavato.<sup>57</sup> Una pagina della *Historia Monachorum* risulta quanto mai significativa al riguardo. Si racconta di Sarapione che, nella regione detta Arsinoite, era a capo di una numerosissima comunità di frati e padre di molti conventi. Al tempo della mietitura egli raccoglieva il grano che ciascun monaco-agricoltore aveva ricevuto come compenso della sua fatica ed era tanto da sfamare tutti i poveri del luogo. Poiché nessuno era più nel bisogno intorno al monastero e spesso il rimanente era ancora molto abbondante, navi cariche di grano e di vesti, frutto del lavoro dei frati, venivano inviate ai poveri di Alessandria:<sup>58</sup> una vittoria della carità, ma forse anche una rivincita del paese umile sulla metropoli colta e potente.

E' stato scritto recentemente che uno dei capitoli più oscuri del monachesimo femminile è quello relativo al lavoro:<sup>59</sup> è una osservazione che sottoscrivo,

<sup>52</sup> Lo stesso esempio di Doroteo, richiamato sopra, alla p. 39, è indicativo a questo proposito.

<sup>53</sup> Cfr. *Vita copta di San Pacomio*, cap. 8 (trad. cit., pp. 41-42).

<sup>54</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 32, 9 (ed. cit., pp. 158-159).

<sup>55</sup> E' questa l'attività forse più caratteristica dei monaci, insieme all'agricoltura. Un esempio importante è quello di Filoromo (Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 45, 3; (ed. cit., pp. 220-221), che fino ad 80 anni non aveva mai abbandonato penna e pergamena. Anche Evagrio, secondo lo stesso testo, cap. 38, 10 (ed. cit., pp. 200-201) svolge soltanto questo tipo di lavoro.

<sup>56</sup> Cfr. F. Pericoli Ridolfini, *art. cit.*, p. 146 e nota 33.

<sup>57</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 32, 8 (ed. cit., pp. 156-157).

<sup>58</sup> Cfr. *Historia Monachorum*, cap. 18, 1-3 (ed. cit., pp. 104-105).

<sup>59</sup> Cfr. F. E. Consolino, *Il monachesimo... art. cit.*, p. 41.

sottolineando da un lato la mancanza di regole scritte in maniera specifica per le donne,<sup>60</sup> dall'altro la straordinaria congiuntura per cui spesso fondatori e fondatrici sono fratello e sorella. Tanto la *soror* di Antonio che quella di Pacomio si dedicarono a vita religiosa e sappiamo che quest'ultima, Maria, ricevette dal fratello copia dello statuto dei monaci «perché lo imparasse».<sup>61</sup> La singolare circostanza si ripete con Basilio e Macrina, anche se il biografo della donna è il Niseno; con Ambrogio e Marcellina, fino al caso principe di Benedetto e Scolastica. Il che non autorizza ad immaginare una semplice trasposizione al femminile dei precetti riguardanti la attività manuale, per una serie di motivi il più cogente dei quali è che nel mondo antico le sfere di azione dei due sessi erano nettamente differenziate. La tendenza ad una vita religiosa in casa, trasformata in un monastero, rende ragione di tutta una serie di testimonianze che identificano il lavoro nelle faccende domestiche, quelle stesse che nella Bibbia avevano viste impegnate le matriarche di Israele e che Clemente Alessandrino non esita a consigliare alle nobili dame di Alessandria quando afferma la necessità per le donne di compiere attività fisica: non palestre, ma cure pratiche della famiglia.<sup>62</sup> L'occupazione principale rimane quella di filare la lana, la canapa, il lino, con tutto ciò che ad essa si collega sul piano sociale, come compito caratteristico, soprattutto in ambito occidentale, della figura di nobili origini.<sup>63</sup> Gli *Apocrifi*, dal canto loro, metteranno un fuso in mano a Maria nel momento stesso della annunciazione.<sup>64</sup> Nel monachesimo delle donne, sia in Oriente che in Occidente, le strutture gerarchiche legate all'estrazione sociale delle singole monache resistono più a lungo di quanto non avvenga nel corrispettivo maschile: così Macrina continua a filare, ma quando assume su di sé il compito di fare il pane, occupazione umile e da schiava, lo fa soltanto per servire sua madre.<sup>65</sup> Ed è altresì nota la reazione delle aristocratiche romane discepolo di Gerolamo di fronte alla prospettiva di lavori pesanti, per cui la loro asceti si colloca piuttosto su un piano intellettuale e di impegni

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 38.

<sup>61</sup> Cfr. *Vita copta di San Pacomio*, cap. 27 (*trad. cit.*, p. 74).

<sup>62</sup> E' un interessante capitolo del *Pedagogo*, III, X, 49, lss. Cfr. E. Giannarelli, *Il tema del lavoro... cit.*, p. 214 e nota 8.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, p. 214 e nota 7

<sup>64</sup> Nel *Protoevangelo di Giacomo*, XI, 1 è presente questa scena che avrà enorme fortuna in ambito iconografico.

<sup>65</sup> Ho discusso l'argomento nel mio commento alla *Vita di S. Macrina*, *cit.*, pp. 53; 87 e note; 91 s. e note; 102; 121 e note.

legati a studio, preghiera e beneficenza.<sup>66</sup> Sfogliando le fonti monastiche che hanno dato tanti ragguagli sulla attività manuale degli uomini, ho ricavato l'impressione che più dei monaci le ascete si affidassero alla carità e che il lavoro fosse una sorta di necessario bilanciamento con la preghiera, per non far sembrare interminabili le giornate trascorse in una grotta o in una cella.<sup>67</sup> Del tutto anomale risultano figure come la *salé* della *Historia Lausiaca*, sentita tale dallo stesso narratore. E' la storia della vergine che si fingeva pazza e andava in giro per la cucina del monastero facendo ogni sorta di servizi, fino a guadagnarsi il soprannome di «spugna del convento». Oggetto di scherno e di dispetti da parte delle consorelle, viene riconosciuta santa dal beato Piterum quando questi si reca a far visita alle monache.<sup>68</sup> L'occupazione manuale in questo caso non è più soltanto *signum humilitatis*, o volontà di autoumiliazione, ma è portata alle estreme conseguenze di una scelta di compiti tanto mortificanti da connotare chi li pratica come *stultus*. Il tutto si risolve nel concetto di *stultitia in mundo / sapientia in Deo* come condizione di santità. Peraltro gli stessi testi antichi ci segnalano che fra i compiti dei cenobiti c'era quello di mantenere le corrispettive strutture femminili, segno di una organizzazione del lavoro in queste ultime meno cogente e soprattutto più circoscritta.<sup>69</sup> Altro dato interessante è la difficoltà che si incontra nel far regnare l'armonia in una comunità di donne, provenienti da esperienze di vita diverse. E' sintomatico che nella *Historia Lausiaca* si narri di un asceta, Elia, che fu preso da compassione per le fanciulle che si dedicavano a vita monastica. Costui costruì un grande monastero, lo provvide del necessario, vi raccolse le religiose, vivendo non senza difficoltà in mezzo a loro come direttore spirituale e soprattutto come paciere.<sup>70</sup> Resta tuttavia l'impressione che il monachesimo femminile, più di quello maschile, sia legato alla presenza di singole personalità

<sup>66</sup> Cfr. il mio *La tipologia femminile... cit.*, pp. 62-64; 41-43. Utilissimo l'articolo di J. Gribomont, *Lavoro e parola di Dio in S. Gerolamo*, in *Spiritualità del lavoro... cit.*, pp. 208-212.

<sup>67</sup> Vale la pena riportare le parole della asceta Alessandra, che racconta come passi il tempo in solitudine: «Dall'alba fino all'ora nona prego ogni ora, tessendo il lino; durante le rimanenti ore, mi aggiro col pensiero fra i beati patriarchi e i profeti, gli Apostoli e i martiri...» (cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 5, *ed. cit.*, pp. 30-31). Anche la *Ep.* 130, 15 di Gerolamo serve a chiarire il problema (ed. Labourt, Les Belles Lettres, Paris 1961, pp. 186-187).

<sup>68</sup> Cfr. Palladio, *Historia Lausiaca*, cap. 34 (*ed. cit.*, pp. 162-167).

<sup>69</sup> Così ci tramanda Palladio, *ibid.*, cap. 32, 9 (*ed. cit.*, p. 158), che pone sullo stesso piano prigioni e monasteri femminili come oggetti di carità da parte dei monaci.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 29 (*ed. cit.*, pp. 144-147).

trainanti (Macrina, Paola, le due Melanie), di alta collocazione sociale e che questo abbia dato una impronta del tutto particolare al movimento, riguardo al quale si tende più ad una giustificazione ideologica che non ad una regolamentazione concreta. Non voglio dire che siamo lontani dalle motivazioni di autonomia e dovere di carità tipiche della forma antoniana, ma l'economia di un cenobio femminile si basa moltissimo sul patrimonio della fondatrice che, ripeto, spesso vi fa confluire non solo le sue sostanze, ma la sua famiglia, la madre, le serve, riproponendo una struttura, come dicevo prima, quasi domestica. Inoltre, forse sulla spinta dell'esempio fornito da Macrina, il lavoro per la donna aristocratica che si fa monaca è più un mezzo di correzione spirituale che una risposta a necessità concrete. Si è detto della sorella del Niseno; lo stesso atteggiamento si ritrova in Gerolamo, che invita le sue nobili discepole a lavorare, o meglio ad organizzare il lavoro della lana, per evitare di peccare dato che, come si suole dire proverbialmente, il padre dei vizi è l'ozio.<sup>71</sup> E se da Agostino abbiamo notizia di monache che vivono insieme con il frutto del loro lavoro, sostengono i poveri e tessono vesti per procurarsi da mangiare,<sup>72</sup> la linea per così dire «aristocratica» del monachesimo femminile non conosce interruzioni e si arriva fino all'esempio della regina monaca Radegonda, che sotto la penna di Venanzio Fortunato si trasforma nel prototipo della dama di carità.<sup>73</sup>

Ritorno all'idea dalla quale sono partita: l'impossibilità di trovare una sola linea di sviluppo del concetto di lavoro nel monachesimo antico e la dimostrazione di quanto errati siano i tentativi di darne una lettura univoca. Le stesse *Regole* non consentono un simile appiattimento: basti pensare alla differenza fra quella pacomiana e quella di Basilio, dove la pratica manuale è risposta ad un comandamento di Dio, limitata entro i confini di mezzo capace di dare pace e tranquillità all'uomo e la scelta stessa dei tipi di lavoro si attua su questi presupposti.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Cfr. Gerolamo, *Ep.* 130, 15 (*ed. cit.*, pp. 186-187).

<sup>72</sup> Cfr. Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 68.

<sup>73</sup> Cfr. F. E. Consolino, *Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia*, *Studi Storici* XXIX (1988), pp. 143-159.

<sup>74</sup> Sul monachesimo di Basilio e le sue due *Regole* sono molti i contributi, a partire dell'ormai classico saggio di M. G. Murphy, *St. Basil and Monasticism*, Washington 1930, cui va aggiunto l'altrettanto noto lavoro di D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile de Césarée*, Maredous 1949. Sul tema specifico dell'agire pratico, cfr. T. Spidlik, *Abbondare nell'opera di Dio nel pensiero di S. Basilio*, in *Spiritualità del lavoro... cit.*, pp. 95-104.

Anche il concetto di rivalutazione cristiana dell'attività fisica, tanto propagandato dalla critica più recente, rischia di essere smentito dalle fonti antiche. Nella biografia di Macrina, inserito all'interno della narrazione della vita della sorella, Gregorio Nisseno opera un *excursus* sull'esperienza ascetica del fratello Nauczazio.<sup>75</sup> Nel quadro eccezionale di una famiglia costituita da una nonna quasi martire e venerata dai nipoti, Macrina *senior*, e da ben quattro futuri santi (il Nisseno, Basilio, Macrina *iunior* e Pietro di Sebaste), Nauczazio viene definito come superiore agli altri per le buone disposizioni naturali, per bellezza, forza, prontezza e abilità in ogni cosa. Una figura, la sua, che si allinea perfettamente con quella del giovane aristocratico tale quale ce lo consegna il genere biografico antico, parente stretto dell'encomiastica. Le notevoli capacità di apprendimento di Nauczazio trovano dimostrazione esplicita in una conferenza che dimostra in lui la possibilità di diventare un retore famoso. Ad un sicuro avvenire, brillante sul piano mondano, il giovane rinuncia in nome della fede: si rigolve alla vita solitaria e povera insieme ad un servo, Crisafio, che lo segue dovunque per amicizia e che da schiavo diventa fratello, anzi confratello. La coppia dunque abbandona la città; l'aristocratico rinuncia alla vita pubblica e si dà alla ascesi. Il Nisseno scrive di lui: «serviva con le sue stesse mani alcuni vecchi che vivevano nella povertà e nella malattia, ritenendo che si adattasse alla sua scelta di vita avere una simile occupazione».<sup>76</sup> Qui sono in gioco sia il dovere della carità, sia l'affermazione di umiltà: il personaggio nobile e ricco si abbassa a servire uomini che si collocavano nella categoria degli *infirmi* per eccellenza. Quello che però più interessa è il tipo di lavoro che Nauczazio sceglie per assolvere il compito che si è prefisso. «Cacciando, dunque, poiché si comportava abilmente in ogni tipo di tecnica venatoria, procurava il cibo ai vecchi e contemporaneamente domava la sua giovinezza con simili fatiche».<sup>77</sup> La caccia, nel mondo classico, è attività tipica del personaggio di rango elevato; fa parte dell'educazione di eroi e di re e non a caso Ambrogio ricorda che Valentiniano II dette l'ordine di abbattere tutte le fiere per non cadere più nella tentazione di uno svago che lo teneva lontano dai suoi doveri.<sup>78</sup> Esiste anche nella antichità un significativo contrasto fra questa e la pesca: la prima sport nobile e di *élite*, una vera scuola di coraggio, astuzia,

<sup>75</sup> Ho discusso ed esaminato l'argomento in *Il tema del lavoro... cit.*, pp. 215-218.

<sup>76</sup> Cfr. Gregorio di Nissa, *La vita di S. Macrina*, cap. 8 (*trad. it. cit.*, pp. 96-97).

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 8 (*ibid.*, p. 97).

<sup>78</sup> Cfr. Ambrogio, *De obitu Valentiani*, 15 (Sancti Ambrosii Opera Omnia, *Le orazioni funebri*, a cura di G. Banterle, Milano-Roma 1985, pp. 172-173).

forza; la seconda una attività umile, propria dei poveri.<sup>79</sup> Qui il nobile che si umilia nella vita monastica sceglie proprio la caccia come mezzo di sostentamento, come strumento per farsi servo dei bisognosi e come attività terapeutica, per domare gli ardori giovanili. Il biografo sottolinea l'abilità straordinaria del personaggio in questo esercizio: l'uomo eccezionale, secondo la retorica antica, si connota come tale proprio per la sua capacità di compiere in modo perfetto tutto ciò che si mette a fare.<sup>80</sup> L'asceta dunque mantiene il contatto con una attività tipica della classe sociale cui appartiene per umiliarsi. E' uno dei tanti paradossi cristiani, alla pari con la trasformazione di semplici pescatori in Apostoli. Nauczazio offre l'esempio di una attività di tipo elevato che si risolve in strumento di umiliazione: il contrario della rivalutazione del lavoro manuale, che si vuole tipica dell'ideologia cristiana.

Mi fermo qui, consapevole dei numerosi vuoti che caratterizzano questo intervento, la cui unica ambizione era quella di sottolineare la grande libertà e fantasia, ma anche il rigore e la consapevolezza con cui asceti e monachesimo primitivo affrontano il tema dell'agire pratico e manuale. Restano inesplorati i risvolti di tipo ideologico del problema, soprattutto i suoi legami con quella fucina di idee che è l'esegesi al Nuovo Testamento; le riflessioni patristiche sull'uomo, l'antropologia della Chiesa antica, la sua posizione riguardo a importanti dati economico-sociali sono altrettanti ambiti in cui cercare risposte ad un quesito di base: perché questo aspetto della vita abbia una simile, variegata connotazione nel cristianesimo. Insomma, sul lavoro c'è ancora molto da lavorare.

<sup>79</sup> Cfr. E. Giannarelli, *Il tema del lavoro... cit.*, p. 218, nota 27 per testi e bibliografia sull'argomento.

<sup>80</sup> Non si deve dimenticare l'abilità retorica di Gregorio: nell'*art. cit.* indico i precedenti del Niseno in questa direzione.