

Egitto, deserto, città: rappresentazioni e trasformazioni fra III e IV secolo

Adele Monaci Castagno

aA

55

In questa relazione affronterò il tema della rappresentazione del rapporto deserto-città cercando di mettere in luce le trasformazioni cui essa è oggetto fra III e IV secolo, attraverso alcuni autori esemplificativi: Origene di Alessandria, Atanasio vescovo di Alessandria, Gerolamo.

Nella mia esposizione cercherò di tenere presente tre piani distinti: la percezione soggettiva dello spazio geografico di cui parla l'autore, percezione che dipende dalla sua posizione sociale e istituzionale; la forza plasmante della Bibbia, il grande codice al di fuori del quale nulla può essere pensato ma che nello stesso tempo è il luogo ove tutte le trasformazioni culturali cercano le proprie radici; infine la rimodellizzazione del paesaggio alla luce delle mutate condizioni storiche.

Origene di Alessandria (circa 185-254-255), pur grande maestro della spiritualità monastica, è però una figura che non si può pensare sganciata dalla cultura ellenistica di quella città; egli è legato profondamente al contesto urbano, all'esistenza di libri e biblioteche, agli incontri, alle scuole, alla vita intellettuale¹; il deserto è per lui e, prima di lui, anche

1. Un profilo biografico sintetico: E. Norelli, *Origene*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 293-302.

per un altro grande alessandrino, Filone², essenzialmente un luogo dell'anima; tutto avviene nell'uomo interiore sia il suo viaggio verso il deserto e nel deserto, sia l'arrivo nella terra promessa della perfezione. Tuttavia il deserto interiore è plasmato e immaginato a partire dal quello reale, familiare che si estendeva appena fuori da Alessandria e quello, potremmo dire ancora più vero, raccontato dalla Bibbia.

Egitto, deserto, Gerusalemme: questa geografia mitica, essenzialmente biblica, è già tutta nelle parole del Signore che parla dal rovo ardente: «Sono disceso per sottrarli alla mano degli Egiziani e per farli uscire da quel paese e portarli in un paese bello e ampio, un paese ove sgorgano latte e miele» (Es 3, 8, secondo i LXX), o quelle destinate al Faraone: «Lascia andare il mio popolo perché mi serva nel deserto» (Es 5, 1).

Nelle *Omelie sull'Esodo*, Origene osserva:

Mosè non vuole che il popolo serva al Signore in Egitto [...]. Questo indica, senza ombra di dubbio che fino a quando uno resta impigliato nelle azioni tenebrose del mondo ed è immerso nell'oscurità degli affari di quaggiù, non può servire a due padroni al Signore e a Mammona. Perciò dobbiamo uscire dall'Egitto, dobbiamo abbandonare il mondo, se vogliamo servire al Signore. Dobbiamo abbandonarlo – dico – non quanto al luogo ma con l'anima, non partendo per un viaggio ma progredendo nella fede³.

L'Egitto, la terra abitata, in cui ai templi della religione egiziana più antica si erano giustapposti i culti ellenistici ancora fiorenti al tempo di Origene, agevolava la propria identificazione in senso negativo: «In Aegypto, id est in carne nostra»⁴; «In hoc mundo, qui Aegyptus figuraliter dicitur» (cfr. Ap 11, 8)⁵; «Rex Aegypti, qui est princeps huius mundi» (cfr. Gv 16, 11)⁶. I nomi delle città che gli Ebrei, ancora schiavi, sono costretti a costruire per il Faraone (Es 1, 11), simboleggiano la menzogna, la fame delle ricchezze, la simulazione⁷.

2. Cfr. la sezione monografica: F. Calabi - F. Calabi Eremia (a cura di), *Il deserto in Filone di Alessandria*, in «Adamantius», XIV (2008), pp. 6-51.

3. *Ho. Exod.* 3, 3.

4. *Ho. Exod.* 1, 4.

5. *Ho. Exod.* 2, 1 e 7, 2.

6. *Ho. Exod.* 2, 1.

7. *Ho. Exod.* 1, 5. Per Filone: A.M. Mazzanti, *L'Egitto e il deserto: la dispersione e*

Paragonato all'Egitto, il deserto appare sotto una luce favorevole: «Dall'Egitto si arriva nel deserto, cioè in quella condizione di vita in cui nel silenzio e nella quiete ci si esercita nella pratica delle leggi di Dio e si è istruiti dalle parole celesti»; e, poco più avanti, il predicatore così esorta il suo pubblico: «Non essere indifferente, né trascurato e non avere timore della solitudine del deserto. Giacché, se tu abiti in queste tende, ti sarà offerta la manna celeste. Ben presto verranno a unirsi a te anche gli angeli»⁸.

Il testo più significativo è l'*Omelia ventisettesima sui Numeri*⁹ fra gli scritti più belli e profondi della spiritualità cristiana dei primi secoli. In queste *Omellerie* pronunciate a Cesarea verso la metà degli anni '40 del III secolo e tradotte in latino da Rufino di Aquileia (Concordia Sagittaria, circa 345-Sicilia, 410) che vi aggiunse anche altro materiale origeniano, il predicatore affronta il rischio di spiegare ai suoi fedeli uno dei libri biblici più difficili del primo testamento. Si tratta di un libro denso di cifre, nomi, elenchi apparentemente aridi come quello contenente le quarantadue tappe del popolo ebraico nel deserto. I loro nomi, per l'esegeta, costituiscono altrettanti misteri che accennano alle "due vie dell'anima", cioè sia ai progressi che l'anima compie in questa vita, sia all'ascensione graduale al regno di Dio:

Una è quella secondo cui l'anima, stando nel corpo, si esercita nella pratica delle virtù grazie alla legge di Dio e, ascendendo in graduale progresso, passa di virtù in virtù e proprio i progressi costituiscono le tappe. L'altra via è quella per cui l'anima, destinata a salire in cielo dopo la risurrezione, non sale subito e bruscamente fino al vertice, ma viene condotta attraverso molte tappe, illuminata da uno splendore sempre maggiore, rischiarata in ogni tappa dalla luce della sapienza, finché arrivi al padre delle luci¹⁰.

L'aggressione dell'anima. Note a 'Legum allegoriae' II, 84-87, in «Adamantius», sezione monografica, pp. 31-38 (vedi sopra la nota 2).

8. *Ho. Nm.* 17, 4.

9. Testo e commento in M. Simonetti - G. Bonfrate - P. Boitani (a cura di), *Il viaggio dell'anima*, Milano 2007, pp. 3-73. Si veda nello stesso volume il saggio di G. Bonfrate, *Origene, viaggio di parole*, pp. 464-531. Su queste omelie: A. Monaci Castagno, *Prologo e Omelia I: Chi è degno dei numeri divini. Interpretazione morale e mistica*, in M. Maritano - E. Dal Covolo (a cura di), *Omelie sui Numeri. Lettura origeniana*, Roma 2004, pp. 14-34; e nello stesso volume: A. Cacciari, *Omelia XXVII: ascesa e tappe*, pp. 119-137.

10. *Ho. Nm.* 27, 6.

L'anima, nel deserto interiore, come gli Ebrei in quello esteriore, è in viaggio, pellegrina con un percorso tutt'altro che lineare perché l'Egitto delle passioni non può essere abbandonato in un solo colpo: ci sono lentezze, tentazioni, cadute.

È interessante notare come l'esegeta non rinunci affatto a segnalare per ciascuna tappa il luogo fisico; anzi, proprio questo, individuato sulla base delle sue conoscenze geografiche intra o extrabibliche, è alla base dello sviluppo allegorico, in un continuo intersecarsi del piano letterale, topografico con quello spirituale, di modo che i due paesaggi divengono di fatto indistinguibili e traggono significato l'uno dall'altro: ci sono le tende, le valli, i villaggi, le torri, i forti, le tombe, le sorgenti, le palme, i monti, realtà adombrate dai nomi che danno luogo a una progressione di virtù attraverso la vittoria sulle tentazioni.

Il deserto è il luogo del combattimento contro le passioni e i demoni che le istigano, della penitenza e della conversione, il luogo delle "Amarezze", come recita il nome di una tappa, ma anche lo spazio dove Dio manifesta la propria vicinanza agli uomini.

È però, prima di tutto, una zona di mezzo, dove ci si allontana progressivamente dall'Egitto e si avanza verso una meta che è però fuori dal deserto. La meta del popolo ebraico è la terra promessa e di questa lentamente si rende meritevole attraverso i lunghi anni trascorsi nel deserto.

In questo paesaggio spirituale che posto ha la città? Fondamentale, perché essa è la meta del viaggio: commentando la tappa di Iroth che secondo l'etimologia origeniana significa "villaggio" Origene osserva: «Non si arriva ancora alla città, non si arriva già alla perfezione, ma per ora in fase iniziale, si conseguono solo piccoli vantaggi. Tale infatti è il progresso; passare da ciò che è piccolo a ciò che è grande»¹¹.

Non si tratta naturalmente di una città qualunque, ma della Giudea e di Gerusalemme, figure a loro volta della Gerusalemme celeste: la *domus libertatis* contrapposta all'Egitto, *domus servitutis*¹².

Il secondo testo che prenderò in considerazione è la *Vita di Antonio*¹³. Chi la redige, fra il 356 e il 362, è un vescovo,

11. *Ho. Nm.* 27, 9.

12. *Ho. Exod.* 8, 1.

13. Edizione critica della prima traduzione latina: Atanasio, *La Vita di Antonio*, a

tra i più influenti del suo tempo, a capo di un patriarcato, quello alessandrino, che per ragioni storiche, che qui non possiamo ripercorrere, esercitava e pretendeva di esercitare sul proprio territorio un dominio peculiare¹⁴. Nella complessa partita giocata per rafforzare tale dominio, una pedina essenziale era rappresentata proprio dai gruppi monastici, più o meno numerosi, più o meno organizzati, che si erano insediati fuori dalle città nelle zone meno frequentate del delta del Nilo e lungo il Nilo stesso. Il protagonista è intanto un «egiziano» – così lo definisce Atanasio¹⁵ – che si esprime nella sua lingua nativa. Se pensiamo che in una visione della martire Perpetua – un testo dell’inizio del III secolo proveniente dall’Africa latina – compariva un altro egiziano che era ritenuto una personificazione del demonio, ci rendiamo conto dell’enormità del cambiamento di prospettiva anche etnografica ingenerato dalla penetrazione del cristianesimo in Egitto¹⁶.

L’«Egitto» rimane un luogo dal quale, come Antonio, si esce per andare nel deserto, ma la percezione di questi ambienti è profondamente mutata. L’Egitto non è più il mondo delle tenebre e del male: è, prima di tutto, l’insieme delle chiese locali e degli insediamenti monastici, su cui il patriarca di Alessandria ha il compito di vegliare per allontanare l’eresia e lo scisma. Antonio è uomo del deserto ma, come si afferma nelle ultime battute dell’opera, egli è stato donato all’Egitto¹⁷ come medico e mantiene rapporti con la città e il vescovo che vi abita.

Antonio si reca ad Alessandria una prima volta in occasione della persecuzione di Diocleziano. L’episodio, ampiamente ricostruito a posteriori da Atanasio, narra come Antonio si

cura di G.J.M. Bartelink, intr. di C. Mohrmann, trad. di P. Citati - S. Lilla, Milano 1987. Edizione critica del testo greco: Athanase d’Alexandrie, *Vie d’Antoine*, a cura di G.J.M. Bartelink (Sources Chrétiennes 400), Paris 1994. Traduzione italiana del testo greco: Atanasio, *Vita di Antonio. Antonio Abate. Detti e Lettere*, a cura di L. Cremaschi, Milano 1995; ulteriore bibliografia in A. Monaci Castagno, *L’agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010, pp. 130-150.

14. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Warszawa 2009; A. Martin, *Les relations entre le monachisme égyptien et l’institution ecclésiastique au I^{er} siècle*, in A. Camplani - G. Filoramo (a cura di), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Monasticism*, Leuven-Paris 2007, pp. 14-46.

15. *Vita di Antonio* (= VA) 1, 1: cito dal testo greco.

16. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10, 6.

17. VA 87, 3.

espose pericolosamente per assistere e confortare i martiri e con l'intenzione di subire il martirio pur senza consegnarsi apertamente¹⁸.

Atanasio descrive una situazione in cui i monaci sono chiaramente percepiti anche dall'autorità imperiale come un gruppo a parte, la cui residenza abituale è il deserto e costituiscono in città un elemento di disturbo che deve essere rimosso. L'autore invece elogia la decisione di Antonio di rimanere in città e di non nascondersi, mentre gli altri religiosi accettarono il divieto. D'altro canto, Atanasio sottolinea anche come la presenza del monaco sia stata circoscritta alla durata della persecuzione; terminata questa, vediamo Antonio ritornare nel suo eremitaggio e intensificare in quel luogo le pratiche ascetiche rendendosi meritevole del titolo di "martire" della coscienza che combatteva ogni giorno le lotte della fede¹⁹.

Antonio scende ancora in Alessandria nel 337 o 338 e Atanasio precisa che ciò avvenne a seguito della richiesta dei vescovi e del popolo²⁰, poiché gli ariani pretendevano che Antonio condividesse le loro idee. È significativo notare che egli non ricevette soltanto il plauso dei fedeli cattolici, ma anche dei pagani con i loro sacerdoti che gli si strinsero intorno per toccargli il mantello; in pochi giorni – afferma ancora Atanasio – avvennero tante conversioni quali avvenivano in un anno.

Se la città ha ancora bisogno del monaco e lo accoglie con entusiasmo riconoscendo in lui un uomo di Dio, la sua presenza è però sporadica, mentre la sua dimora abituale è il deserto.

Come il popolo ebraico e l'anima innamorata della visione di Dio di Origene, Antonio si inoltra nel deserto in tappe successive. Prima di tutto, vicino al suo villaggio ove sostiene una prima lotta con i demoni²¹; poi sceglie come luogo della sua ascesi una tomba molto distante dal paese²²; infine decide di inoltrarsi nel deserto (*eremos*)²³ e si stabilisce in un forte.

18. VA 46.

19. VA 47, 1.

20. VA 69, 2.

21. VA 6, 1.

22. VA 8, 1.

23. VA 11, 1.

In seguito, per fuggire la moltitudine attirata dalla sua fama e seguendo una voce, si diresse sempre nel deserto verso un'alta montagna: qui trovò un *locus amoenus*: «Vi era ai piedi della montagna un'acqua dolce e limpidissima e, più lontano, una piana con poche palme spontanee»²⁴. Come è stato notato, Atanasio è estremamente parco di nomi geografici precisi; gli interessa soprattutto fornire un ritratto religioso di Antonio²⁵. In generale, va ricordato che il patriarca alessandrino tende ad accentuare l'isolamento e la lontananza del santo dai centri abitati, mentre una lettura più attenta del testo, illuminata dalla conoscenza diretta dei luoghi e della tradizione successiva, porta alla conclusione che egli si sia tenuto sempre vicino alla "terra nera", salvo appunto nella sua ultima tappa.

È verosimile pensare che Atanasio abbia voluto proporre una lettura trasfigurante dei reali spostamenti di Antonio alla luce sia dei racconti biblici, sia dell'interpretazione allegorica di questi presente nella tradizione alessandrina: Filone, Clemente, Origene e i suoi successori nella scuola di Alessandria contemporanea ad Atanasio. Le tappe di Antonio corrispondono ad altrettanti progressi spirituali: per alcuni studiosi la *Vita di Antonio* è una biografia – e raramente questo accade nel discorso agiografico antico – organizzata letterariamente intorno alla nozione di progresso²⁶. E, forse il racconto dei *Numeri* si lascia ancora leggere in trasparenza nello scritto di Atanasio: una tappa menzionata in questo libro, secondo i LXX, ha il nome di "Tombe del desiderio" (*mnema* la stessa parola utilizzata da Atanasio per indicare il luogo scelto da Antonio)²⁷; in un'altra, "Eilim", sempre secondo il brano dei LXX, gli Ebrei trovano «dodici sorgenti d'acqua e settantadue fusti di palme» (Nm 33,9). Non potrebbe essere questo il testo richiamato nella descrizione dell'ultima destinazione di Antonio? E nel menzionare «l'acqua dolce» che l'eremita vi trovò non c'è un riferimento antifrastico alla tappa delle

24. VA 49,7.

25. Sulla difficoltà di identificare con luoghi reali i quelli di ritiro di Antonio indicati genericamente da Atanasio cfr. E. Wipszycka, *Moimes* cit., pp. 248-270.

26. Su questo aspetto e i modelli letterari della *Vita di Antonio* c'è un lungo dibattito; status quaestionis cfr. A. Monaci Castagno, *L'agiografia* cit., pp. 144-146.

27. VA 8,1.

“Amarezze” che nel testo biblico precede immediatamente quella di “Eilim”²⁸

Il deserto è un luogo di prove e di lotta e Antonio, non diversamente dalle battaglie dell’anima che Origene ritiene descritte in *Numeri*, combatte contro le passioni e i demoni; sperimenta più volte la vicinanza di Dio, sotto forma di apparizioni o di voci che lo guidano nel suo peregrinare.

Tuttavia, quello di Antonio non è soltanto un viaggio interiore, è un viaggio in uno spazio che viene occupato stabilmente e che non ha una meta esterna al deserto stesso. Nulla è più eloquente a tale proposito di un’immagine più volte ripetuta nel corso dell’opera e che dunque Atanasio considera il tramite di un messaggio importante.

Appare una prima volta quando Antonio elegge a propria dimora una tomba, abbandonando i luoghi abitati e inoltrandosi un poco nel deserto: il demonio ingaggia una prima lotta contro il monaco, spinto soprattutto dal timore di essere attaccato nel proprio territorio paventando che «Antonio facesse del deserto la città dell’asceti»²⁹. L’immagine viene ripresa una seconda volta quando Antonio dopo vent’anni di isolamento e innumerevoli altre battaglie contro il maligno esce dal forte sito in una zona ancora più interna del deserto. Questa volta è il narratore che osserva: «E così da quel momento ci furono monasteri e il deserto divenne una città di monaci che avevano abbandonato i loro beni e riproducevano la vita della città celeste»³⁰. Infine, compare in un ultimo episodio, dopo il lungo discorso di Antonio dedicato alla debolezza del diavolo e ai modi in cui è possibile sconfiggerlo. Atanasio questa volta mette in bocca le parole a satana stesso che appare ad Antonio, non più per minacciarlo, ma per ammettere amaramente: «Non ho più luogo, né dardo, né città: ovunque ci sono cristiani; oggi anche il deserto si è riempito di monaci»³¹.

Per Atanasio, Antonio non fu il primo asceta, ma fu il primo a eleggere il deserto come propria dimora; perfino il profeta taumaturgo Elia, che pure viene talvolta menzio-

28. VA 49, 7.

29. VA 8, 2.

30. VA 14, 7.

31. VA 41, 4.

nato in riferimento ad Antonio³², era andato sì nel deserto, ma come via di fuga e rifugio per un certo tempo; Antonio invece, presto imitato da altri, prese ivi possesso stabilmente e se tornava in città lo faceva in ben delimitate circostanze e in accordo con la gerarchia della Chiesa. A un livello più approfondito di comprensione, notiamo che non solo Antonio occupa il deserto, scacciandone i demoni, ma con ciò ne cambia profondamente la natura, lo rigenera, lo purifica, lo rende un luogo ove è possibile sperimentare un'anticipazione del regno di Dio, la città celeste appunto. Nel sostenere questo, Atanasio si riallacciava ancora una volta alla Bibbia nella traduzione dei LXX. In essa il termine *eremos* non indica soltanto una regione priva di acqua e di vegetazione, è anche un territorio devastato, disabitato, il luogo o terreno abbandonato, talvolta in seguito a un'azione punitiva di Dio, una realtà totalmente negativa che tuttavia sarà completamente cambiata quando si instaurerà la signoria di Jahvé sulla terra: allora, come affermano molti testi profetici, il deserto sarà vinto per sempre, diventerà un campo fertile, saranno tracciate strade e di nuovo costruite città distrutte³³. Questa profonda rigenerazione del deserto è già adombrata nella descrizione idilliaca dell'ultimo rifugio di Antonio, ma è espressa simbolicamente anche con l'immagine relativa alla sua metamorfosi in città di monaci.

L'ultima parte di questo dossier riguarda Gerolamo, un latino profondo conoscitore sia degli scritti origeniani sia della *Vita di Antonio*, per tutta la sua esistenza entusiasta sostenitore della vita ascetica, per breve tempo eremita nel deserto di Calcide e per circa trent'anni guida spirituale di un cenobio monastico nei pressi di Betlemme. Per un verso, Gerolamo guarda all'Egitto e alla città da fuori (anche se come molti altri del suo ceto lo ha visitato), per l'altro, egli appartiene a quella prima generazione di occidentali in cui la lettura della *Vita di Antonio*, prestissimo disponibile anche in lingua latina, ha causato un vero e proprio shock emotivo, a tal punto da diventare un riferimento imprescindibile a partire dal quale comprendere e rappresentare la propria vocazione ascetica.

32. VA 7, 12.

33. Sh. Talmon, *Midbār*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.J. Fabry (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, trad. di A. Catastini - R. Contini - P.G. Borbone, Brescia 2004, vol. IV, cc. 925-965.

In un certo senso la geografia immaginaria di Gerolamo è già plasmata da quella della *Vita di Antonio*.

Prenderemo in considerazione in particolare la *Vita di Paolo* con cui Gerolamo ha inteso contrastare il primato di Antonio quale primo asceta ad aver eletto come sua residenza il deserto, introducendo appunto la figura di Paolo di Tebe, di cui per altro Gerolamo è l'unico testimone³⁴. Si tratta di una biografia *sui generis* in quanto è narrata la giovinezza e l'incontro di Paolo – lui ultracentenario – con un Antonio appena novantenne, episodio che precede di pochissimo la morte dello stesso Paolo. Il deserto recita una parte di rilievo nello scritto geronimiano in “luoghi” inaspettati: nella prima parte “le montagne deserte” accolgono un Paolo in fuga dalla persecuzione (stando alla cronologia di Gerolamo, quella di Decio e di Valeriano). Il tema della *peregrinatio* nel deserto è risolto in una riga: Paolo vi si inoltra a poco a poco, spesso procedendo e ritornando sui propri passi, fino a quando

34. Edizione critica: Jérôme, *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, intr. di P. Lerclerc - E.M. Morales - A. de Vogüé, trad. di P. Leclerc, note alla trad. di E.M. Morales - P. Lerclerc (Sources Chrétiennes 508), Paris 2007 [trad. it. Hieronymus, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, trad. di P. Leclerc, note alla trad. di E.M. Morales - P. Lerclerc, Paris 2007]; Hieronymus, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, intr., trad. e note a cura di R. Degórski, Roma 1996. Su Gerolamo agiografo cfr. M. Fuhrmann, *Die Mönchgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur*, in A. Cameron et al. (a cura di), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Atti del convegno (Vandoeuves-Genève, 23-28 agosto 1976), Genève 1977, pp. 41-99; A. De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris 1991, parte I: *Le monachisme latin*, vol. I, pp. 150-184; A.A.R. Bastiaensen, *Jérôme hagiographe*, in G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout 1994, vol. I, pp. 97-123; S. Weingarten, *Saint's Saint. Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden-Boston 2005; A. Monaci Castagno, *L'agiografia cit.*, pp. 173-195; L. Perrone - G. Grandi (a cura di), *L'esegeta romanziera: Gerolamo, le Vite di Ilarione, Paolo, Malco e gli inizi dell'agiografia monastica*, in «Adamantius», XVI (2010), pp. 125-192; E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in «Vigiliae Christianae», XI (1957), pp. 161-178, 177-178: il testo sottolinea come Gerolamo considerasse le sue *Vitae* monastiche come “storia”. Sul rapporto tra la vita di Paolo e la vita di Antonio cfr. P. Leclerc, *Antoine et Paul: métamorphose d'un héros*, in Y.M. Duval (a cura di), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, pp. 257-265; L. Brottier, *Antoine l'ermite à travers les sources anciennes: des regards divers sur un modèle unique*, in «Recherches augustiniennes», XLIII (1997), pp. 15-39; S. Rebenich, *Inventing an Ascetic Hero: Jerome's Life of Paul the First Hermit*, in A. Cain - J. Lossl (a cura di), *Jerome of Stridon: his Life, Writings, and Legacy*, Burlington 2009, pp. 13-27; A. Monaci Castagno, 'Vite' in dialogo: la 'Vita di Paolo di Tebe' di Gerolamo e la 'Vita di Antonio' di Atanasio, in 'Tanti affetti in tal momento'. Studi in onore di Giovanna Garbarino, Alessandria 2011, pp. 647-657; Ead., 'Primus in primis': Gerolamo, storico del monachesimo, in «Adamantius», XVII (2011), pp. 10-22.

trova ai piedi di una montagna rocciosa un rifugio. La sua descrizione, fra l'altro, riprende alla lettera quella dell'ultima tappa di Antonio nella traduzione latina di Evagrio di Antiochia: una grotta, la cui stretta apertura nascondeva un ampio spazio aperto con «fontem lucidissimum» e «palmam», è il luogo che Paolo considera «un dono di Dio» e ove rimane tutta la vita in preghiera e solitudine. Dunque il deserto non è più lo sfondo di performances ascetiche, né di conversione e penitenza, né di epifanie: la santità di Paolo, potremmo dire, è una santità naturale che non richiede apprendistato. Tuttavia anche nella *Vita di Paolo* appare il tema del viaggio e del deserto, che però non riguarda quest'ultimo, bensì Antonio che guidato da una rivelazione divina si mette in viaggio per andare a trovare Paolo. Non sa dove dirigersi, ma viene aiutato da due animali mitologici: un centauro e un fauno, due esseri viventi dalle fattezze mostruose, sulla cui identità Gerolamo preferisce mantenere una certa ambiguità. Era il diavolo che per spaventare Antonio aveva assunto le sembianze del centauro, oppure il deserto, fecondo di animali mostruosi, aveva generato la bestia?³⁵ Dalla reazione di Antonio – il segno della croce, la citazione di Ef 6,16, in cui si parla esplicitamente dello «scudo della fede» contro il maligno³⁶ – si direbbe che di primo acchito l'eremita pensi di avere a che fare con il diavolo. Ma i due mostri non si comportano in modo aggressivo, anzi lo aiutano a trovare la strada. Il fauno arriva a dire:

Sono un mortale e uno degli abitanti del deserto cui i pagani, ingannati da vari errori, rendono culto come Fauni, Satiri e Incubi. Sono rappresentante del mio gregge. Ti chiediamo di pregare con noi il Signore comune. Sappiamo che egli è venuto un tempo per la salvezza del mondo e la sua voce è arrivata in tutta la terra³⁷.

La reazione di Antonio è a prima vista spiazzante: si profonde in lacrime di letizia esultando per la gloria di Cristo e «la morte di satana» e, pur senza comprendere a pieno le parole del fauno, prorompe inaspettatamente in un lamento su Alessandria ispirato dalla «grande meretrice» e dalla Ba-

35. VP 7,4.

36. VP 8,2.

37. VP 8,3.

bilonia “rifugio di demòni” apocalittiche (cfr. Ap 17, 1; 18, 1. 10.16.18): «Guai a te Alessandria, che veneri mostri al posto di Dio; guai a te città meretrice in cui sono affluiti i demoni di tutto l’universo! Cosa dirai ora? Le bestie parlano di Cristo»³⁸.

Perché questo riferimento apparentemente fuori contesto ad Alessandria? La chiave potrebbe essere nel confronto con l’analogo episodio raccontato da Atanasio, in cui Antonio incontra un centauro metà umano e metà asino³⁹. Il monaco si fa il segno della croce dicendo: «Sono servo di Cristo, se sei stato mandato da me non fuggo». La bestia a queste parole si dà alla fuga e nella precipitazione della corsa cade e muore: «Questa morte [...] – commenta Atanasio – era la distruzione generale dei demòni che pur sforzandosi in ogni modo di cacciarlo dal deserto, non ne ebbero la forza». L’affermazione va inquadrata in quanto abbiamo già detto riguardo alla *Vita di Antonio* a proposito dell’occupazione stabile del deserto da parte dei monaci e della cacciata dei demoni. Nella prospettiva di Atanasio, vescovo di Alessandria, è il deserto, fino ad Antonio, il territorio proprio delle forze del male, contrapposto alla città dove risiede il potere santificante del vescovo; scacciate dal deserto, unico possibile luogo di residenza, esse vanno incontro alla loro distruzione.

Il modo con cui Gerolamo riprende e rielabora l’episodio della *Vita di Antonio* corregge la prospettiva atanasiana: nella *Vita di Paolo*, Antonio, per quanto tema di incontrare i demoni e li identifichi negli strani animali, constata con gioia che essi non sono ostili, ma anzi vogliono sottomettersi all’ordine inaugurato da Cristo e chiedono al santo di pregare per loro. Il lamento dell’Antonio geronimiano su Alessandria, allora, non è un’aggiunta retorica inutile, ma porta fino in fondo il confronto con la *Vita di Antonio*, correggendo il rapporto che il suo autore vedeva fra deserto e città. Il deserto di Paolo e di Antonio è vuoto di demoni, ma non così la città – proprio Alessandria! – che ancora rende loro culto.

Siamo di fronte a un quadro mutato che investe la città di significati negativi e che riflette la posizione di Gerolamo, allora ancora eremita entusiasta. Parallelamente viene accentuata la rappresentazione del deserto come luogo utopico,

38. VP 8, 4.

39. VA 26 (trad. lat. di Evagr.); 53 (Gr.).

in cui si è già realizzata la città celeste, aspetto già presente nella *Vita di Antonio*, ma in modo meno radicale, perché non avrebbe potuto spingere fino in fondo su questo tasto senza gettare una luce del tutto negativa sulla città sede del potere episcopale. Il punto di vista di Gerolamo è ancora più evidente nelle sue prime *Lettere* inviate durante il breve periodo trascorso nel deserto che si estendeva a pochi chilometri a sud della città di Calcide. All'anacoreta Teodosio esprime il desiderio di contemplare «il deserto, città più bella di ogni altra» e di vedere «i luoghi, abbandonati dai loro abitanti, quasi presi d'assalto da schiere di santi, a somiglianza di un paradiso»⁴⁰. All'amico Eliodoro per convincerlo ad abbandonare il mondo dice:

O deserto ripieno dei fiori di Cristo! O solitudine ove nascono le pietre atte a costruire la città del gran Re, secondo la visione dell'Apocalisse (cfr. Ap 21, 18-21)! O eremo in cui si gode l'intimità con Dio! Ma che fai, fratello mio, nel secolo, tu che sei più grande del mondo? Fino a quando i tetti ti opprimeranno con la loro ombra? Per quanto tempo ancora resterai rinchiuso nel carcere di città affumicate?⁴¹

aA

Nella prospettiva geronimiana è dunque la città a diventare l'«Egitto» da cui si deve uscire per mettersi al servizio di Dio; il deserto, poi, alleggerito della sua aspra fisicità, trasfigurato miticamente in paradiso, diventa metafora della solitudine e della separatezza, del ritiro dalla vita pubblica, ed è questo «deserto» che, complice una prosa letteraria colta e raffinata, viene adottato da quelle cerchie aristocratiche di asceti latini – Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Onorato di Arles, Eucherio di Lione – i quali a partire dall'ultimo scorcio del IV secolo abbandonavano le città e si ritiravano nel deserto ridente della provincia campana e provenzale per fondare le prime comunità ascetiche.

67

40. *Ep.* 2.

41. *Ep.* 14, 10; P. Antin, *La ville chez saint Jérôme*, in Id., *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1968, pp. 375-389; cfr. in particolare a p. 386: «La ville a pour Jérôme quelque chose de diabolique».

