

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane

Due testi a confronto

Claudia Tavolieri

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract The two parallel biographies, the Syriac *Life* of Peter the Iberian, the Georgian prince who converted to Christianity, and the *Life* of Melania the Younger, the Roman patrician, have come down to us through a manuscript tradition and attest to the spread of monastic practices in Palestine around the 5th century. The texts allow us to investigate this phenomenon through the interpretation of selected passages which show how the common narrative of some certain significant events attests to the existence (and the fervent activity) of monastic circuits in Gaza, marked by particular lifestyles and guided by doctrinal choices. This inquiry, as well as providing important information on a certain kind of monasticism, offers the chance to make useful comparisons with the other forms of monasticism that enlivened the East in Late Antiquity.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane: breve analisi comparativa di alcuni passi. – 3 Il viaggio di Pietro. – 4 Il viaggio di Melania. – 5 Altri punti in comune. – 6 Conclusioni.

Keywords Monastic practices. Biographies. Manuscript tradition. Palestine. Gaza.

1 Introduzione

La scelta dei due testi di cui si propone in queste sede una breve analisi, la *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane, risiede nella possibilità che ambedue offrono, attraverso la disamina di passi selezionati, di presentare alcune peculiarità che caratterizzarono il processo di affermazione e consolidamento del fenomeno monastico nel territorio di Gaza e la loro ripercussione, limitatamente a certi aspetti, in altri circuiti monastici.

Naturalmente, la suddetta analisi non si fonderà su una verifica di tutte le possibili convergenze fra i due testi, poiché una simile operazione eccederebbe i limiti di un articolo, quanto piuttosto sull'osservazione di aspetti comuni il cui riflesso è evidente in alcuni contesti monastici più tardi dell'Oriente cristiano siro-occidentale prima e siro-orientale poi, in

modo particolare nella rielaborazione teologico/culturale utilizzata dai monaci per la produzione di una specifica letteratura.

Pertanto, lungi dal voler proporre una ricerca incisiva nella già vastissima bibliografia prodotta sul monachesimo palestinese, la possibilità di tracciare un legame ideologico fra l'esperienza monastica di Gaza, così come viene presentata in alcuni passi di queste biografie, e l'esperienza postuma di alcune forme di monachesimo dell'Oriente cristiano di lingua siriana costituiscono l'obiettivo finale di questo studio.

Resta certo che il loro valore come testimoni di contesti monastici contrassegnati da precisi stili di vita e scelte dottrinali perseguite con forza, frutto di un'unica tradizione o dell'incontro di più tradizioni, aiuta a orientarsi nella complessità del monachesimo palestinese dei secoli IV-V.

In tal senso, un apporto notevole è offerto dalla ricchezza degli elementi linguistici e letterari che, insieme all'aspetto teologico, svelano la complessità di ambiti dove gli idiomi veicolari spesso si sovrapposero in regime di reciproca contaminazione ai linguaggi vernacolari e, in definitiva, all'intero sostrato linguistico preesistente.

Il confronto diretto fra le due biografie, testi agiografici dai quali non è difficile enucleare informazioni storiche accertate dalla comparazione dei dati in nostro possesso e dove è possibile evidenziare alcune analogie con gli elementi tipici del romanzo ellenistico (Boesch Gajano 1990), invita a riflettere anche sull'importanza degli spazi, circoscritti all'interno di confini geografici e culturali variabili, entro i quali si stabilirono e si diffusero alcune tipologie di monachesimo orientale.

Una singolare forma di peregrinazione missionaria (*monachesimo itinerante*), legata più all'affermazione di alcuni principi dottrinali e alla confutazione di altri ritenuti nell'errore – siamo nel periodo delle grandi dispute cristologiche rappresentate nei Concili di Efeso e Calcedonia (431, 449, 451) – che alla diffusione di una precisa scelta anacoretica o celibataria (*monachesimo militante*), caratterizzò infatti la tipologia di vita comunitaria che riscontriamo praticata all'interno delle nostre narrazioni: il monachesimo palestinese di Gaza che viene affiancato sul territorio a quello del *deserto di Giuda* (Bitton-Ashkelony, Kofsky 2000, 14-62).¹

Il *focus* su questi aspetti consente di poter avanzare utili confronti, anche *per differentiam*, con altri monachesimi che vivacizzarono l'Oriente cristiano tardoantico: per esempio, un tipo di itineranza militante, mossa dalla volontà di praticare una scelta ascetica, comunitaria o solitaria, impegnata nella diffusione di principi teologici che affondavano le loro radici nell'esegesi e nella cristologia antiochena, connotò, intorno alla metà del V secolo, l'atteggiamento di alcuni asceti siro-orientali all'interno del

1 Cf. anche Perrone 1997, 87-116; 2004, 23-50. Più recentemente, uno studio approfondito sulle comunità monastiche di Gaza è stato condotto da Parrinello 2010.

primo monachesimo persiano. Essi infatti si spostavano di città in città non potendo contare sulla presenza di fondazioni stabili né tantomeno sulla vicinanza di comunità ecclesiali poiché il paganesimo iranico, così intimamente legato alla vita di corte, era ancora presente e vitale in quei territori (Berti 2010, 139-92).

L'autorità della testimonianza geronimiana, che attribuisce la nascita del fenomeno monastico in Palestina a Ilarione, anacoreta celebrato in una *Vita* risalente al 390 ca.,² e il valore testimoniale attribuito all'anonima *Vita* dell'asceta anatolico Caritone, datata alla metà ca. del VI secolo, pur nella loro intrinseca validità come fonti per la conoscenza del monachesimo palestinese a dispetto del carattere edificatorio, non rendono giustizia della complessità e della varietà dell'esperienza monastica in territori che avevano elaborato uno scenario politico e religioso rappresentato da una nuova quanto imponente identità: la *Terra Santa* (Perrone 1999, 264-72).

Anche se a prima vista può sembrare una semplificazione eccessiva, non è errato sostenere che in Palestina la nascita del monachesimo coincida temporalmente e idealmente con la nascita della Terra Santa. Benché non manchino antecedenti importanti della tradizione ascetica (volendo si potrebbe risalire fino agli Esseni e alla comunità di Qumram o richiamare il modello "pre-monastico" di Origene tracciato da Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica*), le prime manifestazioni della vita monastica si sviluppano a partire dalla metà del IV secolo, in stretto rapporto con il nuovo scenario religioso della Palestina cristiana. La venerazione dei luoghi Santi, promossa dall'imperatore Costantino, dopo la sua definitiva affermazione come autocrate (324), con la costruzione delle basiliche di Gerusalemme e Betlemme, attira folle crescenti di pellegrini che spesso concludono la loro vita decidendo di restare a Gerusalemme, o nelle sue immediate vicinanze, per condurvi una vita di preghiera. (Perrone 2004, 24)

All'interno di questa rivoluzionaria realtà politico-territoriale dunque e in dialogo costante con l'universo monastico stava, in antitesi alla città pagana ma non in completa contrapposizione con essa, la città di Gerusalemme, nuova *Civitas Christiana*, punto di arrivo di un percorso di salvezza spirituale e sede di importanti manifestazioni del culto ecclesiale.³

2 Al principio della narrazione l'autore, con l'intento di sottolineare l'importanza della trascrizione e della trasmissione di stili di vita tanto virtuosi, accredita il suo lavoro, indispensabile per la 'costruzione' letteraria di modelli di santità e beatitudine, ricorrendo, in linea con la tradizione, all'autorevole testimonianza dei classici: «Eorum enim, qui fecere, virtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia» (Mohrmann, Bastiansen, Smit 1983², 72).

3 Per la ricostruzione storica del fenomeno si rimanda ai lavori di Walker 1990 e Wilken 1992. Cf. anche Perrone 1996, 445-78.

La varietà del monachesimo palestinese, non riducibile semplicemente alle due grandi esperienze summenzionate ritenute esemplificative per la sua identificazione, quella del monachesimo *del deserto di Giuda* e quella del monachesimo *di Gaza*, è rappresentata in prima battuta dalla comunità degli zelanti (*spoudaioi*), asceti impegnati in un percorso spirituale che culminava nella partecipazione effettiva alle manifestazioni del culto ecclesiale che si tenevano nella Città Santa.⁴

Questi gruppi, presenti come membri del corpo ecclesiale nell'uditorio del vescovo Cirillo di Alessandria insieme al *tagma* delle vergini, risultano accresciuti in modo cospicuo al tempo della famosa peregrinazione di Egeria in Terra Santa (381-384)⁵ e l'alto valore spirituale dell'ascetismo esercitato nei Luoghi Santi trova la sua consacrazione nell'azione e nell'opera di Porfirio di Gaza (395-420), monaco *staurophylax*/custode della Croce, proprio a Gerusalemme.⁶

In questo clima si deve registrare anche la frenetica pratica dell'ospitalità riservata ai viandanti, esercitata da personaggi nobili o nobilissimi, maschi e femmine, che, partiti nella stragrande maggioranza dei casi dalla *Città Eterna*, volgevano ora 'gli occhi' e 'i piedi' in direzione della *Città Santa*.⁷

In effetti il monachesimo palestinese nel suo processo di formazione appare strettamente legato al territorio gerosolimitano e in generale ai Luoghi Santi, mantenendo tuttavia una doppia connotazione: da una parte infatti attraverso il massiccio e costante flusso di pellegrini, sovente di alto lignaggio, otteneva i necessari mezzi di sostentamento e sviluppava una fisionomia cosmopolita, dall'altra invece intratteneva strette relazioni istituzionali con la gerarchia ecclesiale del luogo che annoverava nei suoi ranghi molti esponenti del mondo monastico (Parrinello 2010).

Va ricordato che la stessa chiesa gerosolimitana convalidò a tal punto l'apporto dell'esperienza monastica al suo consolidamento che istituì

4 Diversi studiosi si sono espressi in merito alla genesi di questi particolari *tagmata* di monaci, divisi fra coloro che gli attribuiscono un'origine ascetica pre-monastica (Pierre 1988, 93 e ss., che si basa soprattutto sul modello dei *Bnāy/Bnāt Qyāmā*, sorta di ascetismo clericale attivo fra gli uomini e le donne nella Siria cristiana tardo antica intorno al IV secolo) e quanti vi ravvisano l'espressione di un anacoretismo della prima ora come quello praticato da Antonio ai suoi esordi (Chitty 1977², 2-3). A riguardo, ci sentiamo tuttavia di condividere l'ipotesi avanzata da Perrone (2004, 24), secondo la quale essi sarebbero piuttosto il frutto di quel grande fenomeno di mobilità e pellegrinaggio che coinvolse all'epoca i Luoghi Santi.

5 Egeria, *Itin.* 24, 1 e *passim* (SC 296, 235). Cf. Cirillo di Gerusalemme, *Cat.* 4, 24 (PG 33, 449 A); 16, 22 (PG 33, 949 A); Perrone 2004, 24.

6 La fonte di riferimento sulle vicende di Porfirio è Marco Diacono, *Vita Sancti Porphyrii Gazensis* (a cura di Gregoire Kugener, 1930). Sull'argomento, cf. anche Rubin 1998, 31-66 e Perrone 2004, 24.

7 Proprio Melania la giovane, protagonista di una delle nostre biografie, sarà insieme al marito Piniano tra gli esponenti più autorevoli di questo monachesimo agiopolita; un'edizione della Vita latina di Melania è stata recentemente curata da Laurence (2002).

all'uopo l'incarico di *archimandrita dei monaci* – il primo dei quali fu Passarione († 428-429)⁸ – preposto a sorvegliare complessivamente il proficuo sviluppo dell'esperienza cenobitica.

2 La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero e la *Vita* greca di Melania la giovane: breve analisi comparativa di alcuni passi

Prima di intraprendere il confronto fra alcune informazioni presenti nelle due biografie scelte in questa sede per offrirne una breve lettura analitica, occorre soffermarci sulla tradizione manoscritta attraverso la quale ci sono pervenute.

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero, attribuita a Giovanni Rufo, vescovo di Maiuma di Gaza (secoli V/VI), costituisce, come molte opere di questo periodo, una traduzione da un originale greco perduto.⁹

Il Raabe, che la editò nel 1895, fondò il suo lavoro su due manoscritti: il principale, MS Sachau 321, custodito in Germania e risalente all'incirca al 741 d.C., comprensivo anche di una breve narrazione della morte di Teodosio, vescovo di Gerusalemme e, ad integrazione di questo, il MS BM Add. 12, 174, presumibilmente prodotto nel monastero di Mar Barsauma di Melitene, conservato al British Museum di Londra e databile al 1197.¹⁰

In aggiunta a questo materiale abbiamo una sola versione in georgiano classico, composta dal monaco Makarios che, come dimostrato da studi recenti, affermò confusamente di averla tradotta dal testo siriano realiz-

8 Passarione, in qualità di *chorepiskopos*, si occupò anche dell'ospitalità dei pellegrini e della cura dei poveri, facendosi interprete degli ideali basiliani solitamente contrapposti a quelli pacomiani in fatto di monachesimo (Perrone 1995, 31-63).

9 In questo lavoro abbiamo fatto riferimento, oltre alla classica edizione del Raabe comparsa nel 1895, al recente lavoro di Horn e Phenix Jr., edito nel 2008.

10 In relazione alla complessità di questa tradizione manoscritta, citiamo la brillante sintesi di Horn, Phenix Jr. 2008 (Ixxiii) che riassume le problematiche incontrate da Raabe: «Manuscript Sachau 321 and BM Add. 12, 274 agree in all basic points and in most details. The differences between the two are primarily orthographic, but they also extend beyond the usual domain of variant spellings of proper nouns and the transcription of Greek loanwords. There are synonymic correspondences, as well as in Ms Sachau 321 a difference in the usage of the conjunction (*wa*) and the relative pronoun (*da*). In those parts of the text attested only in MS BM Add. 12, 274, there are sporadic syntactic differences. Raabe argues that these reflect different translation techniques and concludes that the differences MS BM Add. 12, 274 exhibits suggest that it was a copy of a Syriac *Vorlage*. This *Vorlage* was in a relatively poor condition so that the copyist misread nearly every instance of its divergence from MS Sachau 321. Raabe conjectured that the synonyms were the result of substituting words in current Syriac usage to replace those that had fallen out of use. Syntactic differences also suggest that the copyist attempted to conform the highly graecized syntax of his *Vorlage* (which represented more faithfully by MS Sachau 321) to the syntactic rules and style of Syriac prose».

zato da Zaccaria il Retore, a sua volta originario di Maiuma (Horn, Phenix Jr. 2008, Iviii-Ixi).¹¹

Tale versione palesa distanze incontrovertibili con l'epoca in cui visse Pietro e attesta piuttosto un'accettazione delle conclusioni di Calcedonia (451) all'interno di un quadro teologico e dottrinale affine all'ultimo periodo che contraddistinse il pensiero del Retore di Maiuma e che può essere fatto risalire all'epoca del *Catholikos* georgiano Kirion II (606), in cui si registra anche il distacco dalla chiesa armena.

A questa tradizione, senza tuttavia un serio fondamento scientifico, si sono voluti attribuire alcuni frammenti appartenenti a un'ipotetica versione copta della *Vita* di Pietro che invece spetterebbero verosimilmente alla *Vita* di Timoteo Eluro (Horn, Phenix Jr. 2008, Ixxiii).

Per quanto pertiene la *Vita* greca di Melania la giovane, è necessario puntualizzare che essa fa parte di un ampio *corpus* all'interno del quale va inserito il corrispondente testo latino di pari importanza, oggetto di ampio dibattito circa la sua anteriorità o meno rispetto alla versione greca, una traduzione latina della versione metafrastica greca, a sua volta pubblicata nel 1864 nella *Patrologia Graeca* e le edizioni prima di Molinier e Kohler e poi di de Smedt, pubblicate all'indomani della scoperta a Parigi di un manoscritto latino datato all'XI secolo.

Per completezza, a questo materiale vanno aggiunte le notizie palladiane fornite dalla *Storia Lausiaca*, sia nella versione greca sia in quelle siriane (Mohrmann, Bartelink 1985; Draguet 1978).

Al principio del XX secolo, il cardinal Rampolla del Tindaro, nunzio apostolico in Spagna, rinvenne presso la biblioteca dell'Escorial un manoscritto latino più completo dei precedenti e risalente al IX secolo. Di lì a poco il nunzio, sulla scorta di nove dei dieci manoscritti esistenti, pubblicò l'edizione di questo testo latino, accompagnato dalla traduzione in italiano della *Vita* greca, puntualmente collazionata, presa da un unico manoscritto, il *Barberinianus Graecus 318*, datato al XIII secolo e pubblicato nel 1903 da I. Delehay. Su questo manoscritto si fondano le edizioni successive di D. Gorce (1962) e di E.A. Clark (1984).¹² Il testo latino è stato recentemente edito con ampio apparato critico da P. Laurence (2002).

Il contesto storico del cristianesimo georgiano che costituisce lo sfondo della prima biografia, caratterizzato dai complessi rapporti alternativamente con l'impero romano e quello persiano e da quelli, non sempre facili, con la vicina chiesa di Armenia, contraddistinto talora da significative spinte autonomistiche talaltra da allineamenti politici ma anche teologico/

11 La *Vita* georgiana di Pietro (C'xovreba Petre Iverisa) è stata edita da Marr nel 1896. Cf. Lolashvili 1983. Vedi Horn, Phenix Jr. 2008, Ix-Ixi.

12 Il testo greco come quello latino è stato edito più volte nel corso del tempo: Delehay 1903; Rampolla Del Tindaro 1905; Krottenthaler 1912; Gorce 1962; Clark 1984.

dottrinali per ragioni strategiche, influenzato dalla Chiesa di Bisanzio e dalla stessa cultura greca (nella misura in cui quest'ultima influì sull'intera cristianità orientale) e senza dimenticare il portato delle esperienze religiose presenti soprattutto in territorio iranico, costituì il punto di partenza di Pietro, nato come Nabarnugios da famiglia regale nell'Iberia caucasica, antico regno di Kartli (§§ 6-19).¹³

Il monachesimo che vi fiorì, pressoché contemporaneo a quello armeno (330 ca.), assunse una forma più precisa e definita allorché nel VI secolo i cosiddetti *13 padri siri*, provenienti dalla Mesopotamia, a sua volta territorio contraddistinto da una pluralità di formule ascetiche, riformarono la tipologia monastica preesistente. Tale esperienza religiosa è attestata da una serie di testimonianze agiografiche e archeologiche di un certo rilievo.¹⁴

La *Vita* siriana di Pietro l'Ibero offre importanti notizie biografiche su questo personaggio: la sua stirpe regale (§§ 6-19), la cattività a Costantinopoli (§§ 24-30), la sua fuga a Gerusalemme in compagnia di Giovanni l'Eunuco dove, intrapresa la via dell'asceti, fondò dei monasteri (§§ 32-33; § 52), la sua adesione al monofisismo (§§ 76-77), il vescovato di Maiuma (§§ 78-80), l'esilio in Egitto (§§ 86-87), il ritorno in Palestina (§§ 116-117) e il viaggio in Fenicia (§§ 112; § 152).

A queste informazioni se ne affiancano altre riconducibili al suo incontro con Melania e con il suo biografo Geronzio, che vanno principalmente collocate sullo sfondo di un monachesimo informale, ancora legato alle consuetudini e privo di regole scritte o quantomeno di una prassi consolidata (§ 48).¹⁵

Ma vediamo nel dettaglio quali accostamenti fra i due testi possono essere commentati proficuamente in questa sede al fine di delineare, seppure in modo breve, una particolare tipologia monastica che, come vedremo, si rivela come una ricca congiunzione di esperienze simili fra loro, propagate intorno al V secolo nell'area siro-palestinese.

13 Di stirpe regale, proveniente dall'Iberia caucasica fu anche Bacurius, che militò nelle fila dell'esercito romano come *tribunus sagittariorum* durante la battaglia di Adrianopoli (324) (*Amm.* XXXI 12, 16) e *comes domesticorum* sotto Teodosio I (*Rufin. HE X*, 11). Socrate scolastico lo ricorda come *Dux Palaestinae* e, nel corso della campagna contro Magno Massimo, *Magister Militum* (*HE I*, 20). Secondo Zosimo egli morì combattendo coraggiosamente al Frigido (394) (*IV*, 57; *Rufin. HE XI* 33; *Socr. HE V*, 25). Per Rufino costituisce il principale riferimento riguardo alla cristianizzazione dell'Iberia caucasica (*HE X*, 11).

14 Sull'argomento più diffusamente, all'interno di un'ampia cronologia, si veda Silogava, Shengelia 2007. Per un inquadramento storico della Georgia, si rimanda altresì a Assatiani, Bendianachvili 1997.

15 In questo paragrafo è riportato l'episodio dell'ordinazione di Pietro e Giovanni secondo l'uso dell'imposizione delle mani. Sulla scorta di quanto affermato da Rampolla del Tindaro saremmo propensi a estendere tale informalità alla persona dell'ordinante, cioè a colui che imponeva le mani nell'atto simbolico di conferire il ministero e i suoi poteri; è sicuro che il procedimento avvenisse indifferentemente da parte di uomini o donne, come mostra l'episodio dell'imposizione dell'abito monastico a Geronzio, narrato proprio dalla *Vita* di Pietro (§ 45).

Alcuni fra gli aspetti che accomunano i due testi riguardano la suddetta pratica itinerante, distintiva del monachesimo di Gaza, assidua e finalizzata al raggiungimento dei Luoghi Santi intesi come mete edificatorie ma anche quali tappe privilegiate per il rinvenimento e il recupero delle reliquie – esemplare è il caso del ritrovamento dei resti di Santo Stefano e di altri martiri riportato dalle *Vitae* greca e latina di Melania¹⁶ –, l'aspetto competitivo con altri monachesimi presenti in Terra Santa e la militanza monofisita che impegna costantemente i due protagonisti delle nostre biografie.

Le *Sanctae Peregrinationes*, denominazione letteraria molto utilizzata in epoca medievale, costituiscono un tratto distintivo della propagazione del cristianesimo in questi territori intorno al V secolo, possiedono solide radici storiche che affondano nel fertile terreno della speculazione filosofica greca¹⁷ e presentano risvolti sociali assai interessanti in relazione alle componenti umane che vi parteciparono.

3 Il viaggio di Pietro

Nel particolare contesto culturale di Gaza, avamposto del paganesimo in territorio palestinese e importante centro di tradizione ellenistica, Pietro come Melania appare impegnato a percorrere il consueto itinerario che prevede quali tappe imprescindibili Gerusalemme e i Luoghi Santi.

Le sue *Peregrinationes*, così come riportate dalla versione siriana, sono perfettamente aderenti ai canoni della tradizione agiografica sviluppatasi intorno al tema del viaggio: Pietro appare costantemente occupato nell'arduo superamento di prove e ostacoli che si alternano a momenti nei quali, insieme al suo compagno Giovanni, si confronta sia con personalità eccellenti della famiglia imperiale e della gerarchia ecclesiastica sia con santi monaci o anacoreti, votati alla vita solitaria e pronti a fornire il viatico

16 VG, 48: «Κατέθετο δὲ ἐκεῖσε καὶ λείψανα ἁγίου μαρτύρων, λέγω δὴ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου καὶ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ τῶν ἐν Σεβαστεία μαρτυρησάντων ἁγίων τεσσαράκοντα καὶ ἑτέρων ὧν ὁ Θεὸς τὰ ὀνόματα γινώσκει». VL, 48, 5: «Posuit vero ibi reliquias sanctorum Zachariae prophetae et Stephani protomartyris et sanctorum Quadraginta, quae sunt Sebastiae, et reliquorum, quorum nomina longum est dicere». Nella *Vita* di Pietro, è l'imperatrice Eudocia a deporre le reliquie di S. Stefano e degli altri martiri nell'apposito *Martyrion* (§ 166). Tuttavia in questo caso ci sembra opportuna l'osservazione mossa da Laurence secondo il quale «chacun des deux biographes ayant de bonnes raisons pour mettre en valeur ses propres personnages, rien ne permet de trancher définitivement entre les deux possibilités» (Laurence 2002, 271 n. 5).

17 All'uopo è inevitabile il confronto con l'autosufficienza (*autàrkeia*) proclamata dai cinici come atteggiamento verso il mondo e la pratica itinerante dei peripatetici, dal greco περιπατέω che indica l'atto del camminare o dell'andare intorno.

indispensabile per un cammino tanto arduo.¹⁸ Il suo percorso formativo si realizza grazie a una serie di relazioni intraprese con la sede di Gerusalemme ma anche con altri centri cittadini (Gaza, Ossirinco, Madeba, Berito...),¹⁹ lasciando trasparire, attraverso un frenetico spostamento da un luogo all'altro con frequenti ritorni a Gerusalemme e a Gaza, una fervente partecipazione agli affari della Chiesa. Tale partecipazione riguarda in modo particolare le questioni cristologiche e, unita a una condotta solitaria e itinerante, si traduce spesso in una vera e propria attività missionaria (Perrone 2004; Parrinello 2010).

Inoltre, in più di una circostanza, il monaco georgiano appare intento nella deposizione delle reliquie dei martiri nei vari *Martyria*,²⁰ secondo un modello consolidato all'interno dei racconti agiografici.

La versione siriana della *Vita* di Pietro l'Ibero mantiene le caratteristiche che dovettero essere proprie della sua *Vorlage* greca: stile, figure e temi retorici che recentemente, sotto il profilo del *Sitz im Leben*, sono stati efficacemente comparati a un altro testo, *La vita di Rabbūla*, composto intorno al 437 d.C. (Horn, Phenix Jr. 2008, Ixiii-Ixvii).

Tuttavia la nostra biografia, pur articolandosi all'interno di un immaginario che ricorre con frequenza fra gli autori greci, presenta qualche spunto di originalità che può essere ricondotto ad alcuni generi letterari tipici del mondo siriano o, più in generale, di quello semitico. Per esempio, la presenza nella narrazione di *tedmerātā/θαῦματα*²¹ riflette senz'altro l'influenza esercitata dai classici greci e dalla letteratura ellenistica - è il caso del romanzo già citato - ma può trovare un riscontro attendibile anche nell'ambito della letteratura monastica prodotta nei contesti siriani, dove è prevalente il ricorso alla simbologia degli eventi e i solitari sono presentati sovente con i tratti del profeta giudaico.²²

Questo continuo movimento favorì i contatti con altre realtà monastiche ma anche lo sviluppo di atteggiamenti competitivi, non infrequenti

18 § 24; § 30; § 31-33; §§ 44-49; §§ 50-54.

19 §§ 54; § 86-87; §§ 118-119; §§ 150-152.

20 §§ 145-148.

21 In entrambi gli idiomi: 'meraviglie, cose portentose'.

22 Le Πληροφορία, oltre al prestigio esercitato da Pietro negli ambienti intellettuali, attestano anche le sue doti di visionario che non è azzardato associare, in linea di continuità, ai tradizionali poteri esercitati dal profeta giudaico e a quella suggestiva spiritualità orientale, della quale quest'ultimo era vivissima rappresentazione (cf. Nau 1912). Il ricorso a una particolare simbologia degli eventi catastrofici all'interno dell'opera dei Cronografi siri, di chiara derivazione biblica, è stato recentemente messo in luce da Mara Nicosia in un suo lavoro, *Catastrofi e ricorsi storici. Tentativi di spiegare le calamità ricorrenti nella Cronaca di Zuqnān*, tuttora in corso di stampa. Pertanto la presenza di una simbologia degli eventi, in senso positivo o in senso negativo, si configura come un tratto caratterizzante della letteratura siriana.

all'interno della narrazione agiografica,²³ che in questo caso sembrano trovare la loro ragione soprattutto nella strenua difesa della cristologia monofisita.

4 Il viaggio di Melania

Il viaggio di Melania, intrapreso a fianco del consorte Piniano, anch'egli in odore di santità, ripropone i topoi del genere, incentrati soprattutto sul superamento delle insidie della mondanità e sull'incontro edificatore con esponenti prestigiosi della chiesa alessandrina – è il caso di Cirillo, che viene definito nel testo «ὁ αγιώτατος ἐπίσκοπος Κύριλλος» – e con personaggi legati ai circuiti ascetici, in costante rapporto con la città, dove, con una certa frequenza, facevano sfoggio delle loro doti profetiche e terapeutiche, come risulta dalla narrazione di Geronzio, «'Εν δὲ τῷ καιρῷ ἐκείνῳ συνέβη τὸν ἅγιον ἀββᾶν Νεσθορόου, ἄνδρα προφητικὸν χάρισμα κεκτημένον, ἐν τῇ πόλει παρεῖναι καὶ γὰρ εἰώθει ὁ ἅγιος οὗτος ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ παραγενέσθαι ἐν τῇ πόλει χάριν θεραπείας τῶν ἀσθενούντων».²⁴ Si tratta di un'itineranza che rivela quel carattere chiaramente militante, già sottolineato, a favore della diocesi alessandrina guidata da Cirillo, avversario di Nestorio, incline a un orientamento cristologico vicino al monofisismo. Nel capitolo successivo (VG, 35), il viaggio si configura anche come un mezzo efficace per liberarsi dal 'peso' di quella ricchezza ingombrante che rappresenta tanto il segno più evidente dello status dei personaggi²⁵ quanto l'ostacolo maggiore da cui liberarsi per accreditare fino in fondo le ragioni della loro scelta (Giardina 1988).

Sul piano letterario, il racconto del biografo si articola attraverso le modalità tipiche della letteratura monastica che viene costruita in forma eterogenea rielaborando liberamente elementi propri del romanzo ellenistico e degli *Apophthegmata Patrum*.

Il viaggio di Melania, in linea con la tradizione agiografica, si configura come un percorso di crescita spirituale costante ma, pur nell'eccezionalità della scelta e nell'assoluto rigore della sua attuazione, non assume mai i contorni di un'esperienza profetica personale.

23 Per esempio la *Storia Lausiaca* rappresenta un affresco molto probante in tale senso.

24 VG, 34: «Accadde allora che il santo abate Nestro, uomo dotato di facoltà profetiche, si trovasse in quel tempo in città, poiché era sua abitudine recarvisi almeno una volta l'anno per la guarigione degli infermi» (trad. dell'Autore).

25 VG, 58. Proprio lo status elevatissimo di Melania che apparteneva per linea paterna alla nobilissima famiglia dei *Valerii Publicola* e per quella materna agli altrettanto illustri *Ceionii* le consentì di poter accogliere l'Augusta Eudocia in viaggio verso Gerusalemme, confermando l'importanza assunta dal rango di queste nobildonne romane votate all'ascetismo, nell'ambito delle relazioni politico-religiose dell'epoca.

Non diversamente dalla *Vita* di Pietro, anche il contesto biografico in cui agisce l'altolocata romana è connotato da un chiaro indirizzo monofisita che tuttavia non rappresenta la sola opportunità per innescare la competizione: infatti l'exasperato esercizio delle virtù, che si richiama alla condotta più integrale degli anacoreti, è tratteggiato dall'autore come un vero e proprio strumento di controllo, pratico e psicologico, esercitato da Melania sulle altre componenti femminili che abitavano i monasteri da lei fondati (Giardina 1994).²⁶

L'indirizzo monofisita fu seguito da molte comunità monastiche dell'Oriente cristiano di lingua e cultura siriana, soprattutto ai suoi esordi, e presumibilmente proprio l'esperienza dei monaci di Gaza rappresentò uno dei veicoli più efficaci.

Nell'ambito dei circuiti monastici della Siria tardoantica, la chiesa siro-occidentale, intorno alla prima metà del V secolo, seguì prevalentemente l'orientamento cristologico monofisita anche grazie all'opera consolidatrice di Rabbūla di Edessa († 435), Flossenno di Mabbūg († 523) e Severo di Antiochia († 538). Il consenso verso il monofisismo si attenuò agli esordi del VI secolo, quando alcuni dei suoi esponenti più autorevoli morirono e salì al trono imperiale Giustino I, che inaugurò una politica religiosa ostile agli ariani e ai monofisiti. In territorio persiano tuttavia si affermò in modo particolare la cristologia difisita poiché «l'adozione di un'identità teologica alternativa a quella delle Chiese d'Occidente» (Berti 2010, 143) garantiva al sovrano sassanide la lealtà dei cristiani che vivevano entro i confini del suo impero e una convivenza pacifica fra questi e i seguaci del credo iranico. Nel corso del VI secolo tali identità teologiche divergenti si sedimentarono e furono utilizzate per la costruzione di modelli letterari, elaborati all'interno di circuiti monastici che tendevano a produrre una letteratura ispirata al monachesimo egiziano ma anche agli esempi offerti da altri monachesimi di diverso orientamento cristologico. Si trattò perlopiù di un'operazione culturale che evidenzia l'eterogeneità del monachesimo siriano sul piano teologico e letterario (Berti 2010, 142-3).

5 Altri punti in comune

Fra le analogie che contraddistinguono le due biografie si deve segnalare anche il rapporto particolare dei nostri protagonisti con il territorio che in linea generale connota questo variegato scenario monastico: una sorta di alternanza tra dimensione itinerante e dimensione scolastica.

La prima, già evidenziata nei casi specifici, tipica degli esordi di questa esperienza e in virtù della quale l'anacoreta sta come straniero in terra,

²⁶ I capitoli 44-48 della *Vita* greca sono prevalentemente incentrati sul magistero esercitato dalla beata nei confronti delle consorelle e, seppure in un clima stemperato dall'intento agiografico dell'autore, lasciano trasparire tutta l'autorevolezza del nostro personaggio.

estraniandosi da tutto, trova una corrispondenza nel mondo siriano dove rappresenta una delle tendenze maggiori della pratica monastica, al punto da assumere nel corso del tempo il termine *asknāyutā*²⁷ per designare il monaco vero e proprio: *asknāyā*; la seconda, rappresentata efficacemente dai diversi episodi di insegnamento descritti nei due testi, si ispira formalmente alla paideutica esercitata nelle scuole filosofiche presenti in città (Parrinello 2010).

Nell'ambito dei nostri testi un esempio è fornito da Melania che insegna a leggere e a scrivere, oltretutto a interpretare i salmi, alle monache del suo monastero femminile fondato sul Monte degli Ulivi;²⁸ un altro è quello che vede Pietro in veste di affascinante maestro, *malpānā*, impegnato a illustrare agli studenti di Berito, da lui cooptati in Fenicia e ammaliati dal suo carisma e dalla sua personalità, le modalità per una corretta attuazione delle pratiche monastiche (§ 152).

In tal senso la funzione scolastica evidenziata nelle biografie non si dissocia dalla generale tendenza formativa attestata all'interno delle comunità cenobitiche sia nell'Occidente sia nell'Oriente cristianizzati.²⁹

Essa è naturalmente vincolata alla necessità di consolidare fra i monaci saperi fondati sulla conoscenza e sull'esegesi delle Scritture, selezionate per ogni singolo caso in base a precise finalità teologico/dottrinali; a questa si affianca il conseguente processo di circolazione di tali conoscenze attraverso una costante e indefessa opera di traduzione, realizzata seguendo tecniche particolari, elaborate in modo originale ovvero esemplificate sul consolidato modello dell'esegetica cristiana, di matrice alessandrina o antiochena (Bettiolo 2013).

27 Il corrispondente greco è ξενιτεία, nel caso specifico di Pietro l'Ibero da intendersi come «un tema centrale e connesso a una vera e propria 'spiritualità dell'esilio', come si è definita questa tendenza» (Parrinello 2010, 112). In siriano, il termine *ihidaya* indica specificamente il solitario. Tuttavia il fatto che questi viveva in solitudine ma all'interno o ai confini della città, condividendo tempi e spazi in compagnia di altri uomini, pur nella funzione attribuitagli dalla cristianità siriana come recupero antropologico ed escatologico di Adamo, lo accosta per certi aspetti ai monaci di Gaza che mantenevano uno stretto rapporto con le comunità cittadine.

28 Geronzio sottolinea più volte l'acribia intellettuale di Melania e l'impegno rivolto alla preparazione intellettuale e spirituale delle consorelle, specialmente in VG, 23; 26; 42; 43. In generale, si tratta di un aspetto che, essendo legato anche all'estrazione sociale elevata della nostra protagonista, pervade la narrazione quasi per intero. In particolare VG 26 rivela i tratti distintivi della formazione intellettuale riservata ai membri dell'aristocrazia senatoria tardo antica: «Δι' ὑπερβολὴν δὲ φιλομαθείας ἀγαγινώσκουσα ῥωμαῖστί ἐδόκει πᾶσιν μὴ εἶδέναι ἑλληνιστί, καὶ πάλιν ἀγαγινώσκουσα ἑλληνιστί ἐνομίζετο ῥωμαῖστί μὴ ἐπίστασθαι» (Inoltre, per un eccesso di apprendimento, quando si apprestava a leggere in latino sembrava a tutti che ignorasse il greco mentre viceversa quando pronunciava il greco sembrava non conoscere affatto la lingua latina; traduzione dell'autore). Cf. anche i relativi capitoli della *Vita* latina.

29 Per un'indagine complessiva sull'argomento si rimanda a Becker 2006. Cf. anche Noce, Pampaloni, Tavolieri 2013.

La storia di questo monachesimo che nel corso dei secoli abbandonerà progressivamente la sua militanza monofisita per allinearsi gradatamente all'orientamento filocalcedonese dominante non tradirà mai la sua matrice che, del resto in comune con altre esperienze ascetiche, consisteva nel rimuovere ogni ostacolo che impediva il corretto esercizio delle virtù. Inoltre attraverso una certa dimensione intellettuale che caratterizza entrambe i testi, è possibile individuare un monachesimo a stretto contatto con i circuiti più colti di Gaza, sede consolidata del dibattito neoplatonico, ricettacolo di discussioni teologiche e luogo del confronto cristologico fra i fedeli, aperto dai ceti dirigenti della città che interrogavano i vari asceti, confermando in tal modo il prestigio di cui costoro godevano presso i cittadini (Perrone 2004; Parrinello 2010).

6 Conclusioni

In linea generale, i testi ascetici prodotti dall'esperienza monastica di Gaza, fra i quali rientrano le nostre biografie, rivelano a un tempo la centralità dell'esperienza solitaria, riassunta in episodi ricorrenti di estraniamento *šelya/ήσυχία-šelya/ἀπάθεια*,³⁰ tipica comunque di tutta la letteratura agiografica, e l'indubbia vivacità delle relazioni sociali che, come appare dalle fonti letterarie e archeologiche, non è mai mancata nei territori, anche remoti, dove attecchì il fenomeno monastico nei suoi molteplici svolgimenti.

Tali caratteristiche trovano una sintesi nella felice espressione promossa da Lorenzo Perrone, che le interpreta complessivamente all'interno di una "scuola di cristianesimo" (Perrone 2004, 49) finalizzata alla creazione di un rapporto di "direzione spirituale" piuttosto che a un apprendimento tecnico o scientifico dei testi scritti (48).

Quest'ultimo aspetto verrà recuperato, nel corso del VII secolo, da alcuni monaci del Qatar di ambito siro-orientale, in modo particolare Dādīšō 'Qatrāiā, attraverso una pregevole opera di traduzione e di commento delle biografie dei monaci di Gaza che assumerà nel tempo un notevole prestigio filologico-letterario (Parrinello 2010; Tavolieri 2016).

30 Nei circuiti del monachesimo siro-orientale, il termine siriano *šelya*, che indica la *modalità sublime*, vale a dire il percorso edificatorio per eccellenza, può trovare nel greco una doppia corrispondenza: quella specifica di *percorso salvifico* ovvero, sulla base delle necessità del traduttore siro, quella di *quiete sicura*, significato che implica l'idea della protezione divina a tutela della scelta di vita dei solitari.

Bibliografia generale

Fonti primarie

- Clark, Elisabeth A. (1984). *The Life of Melania the Younger*. New York; Toronto: Edwin Mellen Press.
- Delehaye, Hippolyte (1903). «Sanctae Melaniae Iunioris Acta Graeca». *Analecta Bollandiana*, 22, 5-50.
- Gorce, Denise (1962). *Vie grecque de sainte Mélanie*. Paris: Les éditions du Cerf. Sources Chrétiennes 90.
- Grégoire, Henri; Kugener, Marc-Antoine (1930). *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. Paris: Les Belles Lettres.
- Horn, Cornelia B.; Phenix Jr., Robert R. (2008). *John Rufus. The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Krottenthaler, Stephan (1912). *Das Leben der Heiligen Melania von Gerontius*. Kempten-München: Kösel Verlag, 445-98.
- Laurence, Patrick (2002). *Gérontius. La Vie latine de sainte Mélanie*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Marr, Nicola(i) Y. (1896). *Life of Peter the Iberian*. Pravoslavnyy Palestinskiy Sbornik 47(16.2).
- Mohrmann, Christine; Bastiansen, Antonius Adrianus Robertus; Smit, Jan W. (1983). *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. 2a ed. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Mohrmann, Christine; Bartelink, Gerhardus Johannes M. (1985). *Palladio. Storia Lausiaca*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Nau, Françoise (1912). «Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plerophories, c'est-à-dire téimognages et révélations». *Patrologia Orientalis*, 8(1), 11-183.
- Raabe, Richard (1895). *Vita Petri Iberi. Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirken-und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts: syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*. Leipzig: Hinrichs.
- Rampolla Del Tindaro, Mariano (1905). *Santa Melania Giuniore, Senatrice Romana*. Roma: Tipografia Vaticana.

Fonti secondarie

- Assatiani, Nodar; Bendianachvili, Alexandre (1997). *Histoire de la Géorgie*. Paris; Montreal: L'Harmattan.
- Becker, Adam H. (2006). *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Berti, Vittorio (2010). «Il monachesimo siriano». Filoramo, Giovanni (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*. Brescia: Morcelliana editrice, 139-92.
- Bettolo, Paolo (2013). «Le scuole nella Chiesa siriano-orientale. Status quaestionis e prospettive della ricerca». Noce, Pampaloni, Tavolieri 2011, 17-46.
- Bitton-Ashkelony, Brouria; Kofsky, Aryeh (2000). «Gazan Monasticism in the Fourth-sixth Centuries. From Anchoritic to Cenobitic». *Proche-Orient Chrétien*, 50, 14-62.
- Boesch Gajano, Sofia (1990). «Le metamorfosi del racconto». Cavallo, Guglielmo; Fedeli, Paolo; Giardina, Andrea (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. III. Roma: Salerno editrice, 217-43.
- Chitty, Derwas J. (1977). *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*. 2nd ed. London; Oxford: Blackwell.
- Draguet, René (1978). *Les Forms Syriaque de la matière de l'Histoire Lausiaque*, 2 vols. Leuven: Peeters. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vols. 389-390, 398-399.
- Giardina, Andrea (1988). «Carità eversiva. Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana». *Studi Storici*, 29, 127-42.
- Giardina, Andrea (1994). «Melania, la santa». Frascchetti, Augusto (a cura di), *Roma al femminile*. Roma-Bari: Laterza, 259-85.
- Lolashvili, Ivane (1983). *Areopagite Chronicle. Dionisius the Areopagite and Peter the Iberian in Classical Georgian Hagiography*. Tbilisi: Mecniereba.
- Noce, Carla; Pampaloni, Massimo; Tavolieri, Claudia (a cura di) (2013). *Le Vie del sapere in ambito siriano-mesopotamico dal III al IX secolo = Atti del Convegno Internazionale* (Roma, 12-13 maggio 2011). Roma: Pontificio Istituto Orientale. Orientalia Christiana Analecta 293
- Parrinello, Rosa Maria (2010). *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Perrone, Lorenzo (1995). «Monasticism in the Holy Land. From the Beginnings to the Crusaders». *Proche-Orient Chrétien*, 45, 31-63.
- Perrone, Lorenzo (1996). «'Sacramentum Iudaeae' (Gerolamo, Ep. 46). Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni». Melloni, Alberto; Menozzi, Daniele; Ruggieri Giuseppe; Toschi, Massimo (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*. Bologna: il Mulino, 445-78.
- Perrone, Lorenzo (1997). «I Padri del monachesimo di Gaza (IV-V sec.). La fedeltà allo spirito delle origini». *La chiesa nel tempo*, 13, 86-116.
- Perrone, Lorenzo (1999). «Aspects of Palestinian Monasticism in Byzantine Time. Some Comments and Proposal». Hummel, Thomas; Hintlian, Kevork; Carmesund, Ulf (eds.), *Patterns of the Past. Prospects for the*

- Future. The Christian Heritage of the Holy Land*. London: Melisende, 264-72.
- Perrone, Lorenzo (2004). «All'ombra dei luoghi Santi. Il monachesimo di Palestina in epoca bizantina e l'esperienza di Gaza». *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo = Atti del Convegno ecumenico Internazionale di spiritualità* (Bose, 14-16 settembre 2003). Magnano: Qiqajon, 23-50.
- Pierre, Marie-Joseph (1988). *Aphraate le Sage Persan. Les exposés*, vol 1. Paris: Les éditions du Cerf. Sources Chrétiennes 349.
- Rubin, Zeev (1998). «Porphyrius of Gaza and the Conflict Between Christianity and Paganism in Southern Palestine». Kofsky, Aryeh; Stroumsa, Guy (eds.), *Sharing the Sacred. Religious and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries C.E.* Jerusalem: Yad Izhac Ben Zvi, 31-66.
- Silogava, Valeri; Shengelia, Kakha (2007). *History of Georgia. From the Ancient Times Through the 'Rose Revolution'*. Tbilisi: Caucasus University House.
- Tavolieri, Claudia (2016). «Historiography and Hagiographic Texts. The Syriac Versions of Palladius' 'Historia Lausiaca'» [online]. *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 52, 45-58. DOI 10.14277/2385-3042.
- Walker, Peter W.L. (1990). *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilken, Robert L. (1992). *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale University Press.