

FABRIZIO VECOLI

TRASFORMAZIONE DEL DISCERNIMENTO IN PRATICA
ISTITUZIONALE NELLA TRADIZIONE EGIZIANA1. *Premessa*

Parlare del discernimento nella tradizione monastica egiziana richiede di operare una scelta iniziale: si deve infatti stabilire un punto dal quale prendere le mosse per strutturare il discorso. Dal momento che si è già avuto altrove l'occasione di esaminare alcuni aspetti di questo tema in riferimento al tempo delle origini¹, parrà utile piuttosto, in questa sede, mutare prospettiva, sì da avere la possibilità di far risaltare una dinamica di più ampio respiro, che si estende – potremmo dire – su due secoli di storia cristiana. Partire da un'opera più tarda ci permetterà infatti di apprezzare meglio – attraverso l'esame di un potenziale punto di arrivo –, l'evolversi di una parabola che, per come verrà presentata, apparirà forse come l'esemplificazione del classico modello weberiano della routinizzazione del carisma². È allora importante precisare sin da subito che l'analisi dei documenti non è stata portata avanti nel tentativo di conformare i dati al paradigma; è vero semmai il contrario: il paradigma risulta in qualche modo confermato in taluni suoi aspetti salienti da un'esegesi autonoma delle fonti. Senza contare poi che quello che si verrà a descrivere qui appare come un vero e proprio processo storico, con tutta la complessità e la contraddittorietà che esso è suscettibile di manifestare. In tal senso, il carisma di Weber deve essere visto come una mera, invero geniale, suggestione euristica. D'altra parte, è pur vero che l'uso prudente di modelli interpretativi (sovente desunti da altre scienze umane) per l'analisi di concetti centrali della spiritualità monastica è operazione indispensabile quando si voglia ricostruire una storia del monachesimo non parcellizzata³. Ecco allora che la trasformazione del discernimento in una pratica istituzionale, che è per l'appunto il processo che cercherò di presentare e di dimostrare in queste pagine, può essere vista come una delle dinamiche fondamentali dello sviluppo del monachesimo, uno dei fili che ne compongono la trama, una delle chiavi di lettura che ne favoriscono la comprensione. E d'altra parte, da un punto di vista più generale, i secoli IV e V dell'avventura monastica egiziana possono anche esser considerati come un terreno utile per l'esame di un potere che rappresenta un attributo fondamentale dell'*homo religiosus*: infatti, il discernimento si configura come l'ipostasi carismatica di una pretesa di monopolio esclusivo sulla verità da parte dello specialista di cose sacre. Come vedremo, discernere è in primo luogo vedere ciò che altri non vedono, interpretare ciò che altri non comprendono: nell'inedito accumulo di funzioni che tale dono manifesta in ambito cristiano si può

ravvisare un'espressione tipicamente monoteistica di individuazione e dunque di affermazione della verità in senso assoluto. Si dirà che in un certo senso anche l'oracolo pagano discerne, dal momento che può conoscere in anticipo il verificarsi di eventi futuri oppure comprendere la volontà degli dèi riguardo a determinate situazioni⁴. È vero, ma il discernimento cristiano, suscettibile di inedite metamorfosi, allarga ben oltre i suoi campi di applicazione, travalicando i limiti di un sapere tecnico specifico e divenendo dunque, quale segno evidente di santità, espressione di una conoscenza onnicomprensiva.

2. // Περὶ διακρίσεως

«Disse ancora abba Poemen: “Vi è un uomo che porta l'ascia e fatica tutto il giorno e non riesce ad abbattere l'albero, e ve n'è un altro esperto nell'abbattimento e con pochi colpi butta giù l'albero». E diceva che l'ascia è il discernimento”»⁵.

Il libro x della raccolta sistematica degli *Apophthegmata Patrum*⁶ riunisce 194 detti sotto il titolo Περὶ διακρίσεως (*Sul discernimento*), delineando quindi questo capitolo come una sorta di trattato sull'argomento. Viene dunque naturale volgere lo sguardo a quest'opera per trovarvi una sorta di compendio del materiale monastico riguardante il dono del discernimento. Ci si aspetterebbe insomma – specialmente dopo aver letto il primo detto, riportato qui sopra – di poter attingere qui ad una sorta di summa, e da questa prendere le mosse per riunire le fila di un discorso che sarebbe altrimenti destinato allo sfilacciamento. Troppo impegnativo parrebbe infatti il tentativo di inseguire la dispersione del tema nei periodi, nelle correnti di pensiero e nei luoghi in cui esso si è di volta in volta manifestato. Tuttavia, per quanto possa essere disagiata prendere in conto tale fatto, tocca constatare che il Περὶ διακρίσεως non ci offre, da questo punto di vista, alcuna scorciatoia. E ciò per diversi motivi.

In primo luogo, risulta assai arduo determinare quale sia il reale valore storico di quest'opera: anche supponendo di trovarvi effettivamente la risposta a tutte le domande che ci si potrebbe porre circa la natura del discernimento nell'ambito della tradizione monastica, rimarrebbe ancora da sciogliere una riserva critica fondamentale sull'effettivo *milieu* rappresentato dallo scritto. La storia della redazione degli *Apophthegmata Patrum* è difatti tutt'altro che semplice⁷, in particolare poi per quel che concerne la collezione sistematica, considerata come la più tarda delle principali raccolte conservate dalla tradizione, le altre due essendo – lo ricordiamo – quella alfabetica⁸ e quella cosiddetta anonima⁹. In generale, vi è un certo accordo degli studiosi nell'individuare come luogo e data di redazione dei testi – quanto meno nella prima fase della loro forma scritta – la Palestina di fine v secolo. Gli autori sarebbero i discepoli di Poemen, ivi emigrati dopo la morte del maestro e forse a causa dell'intensificarsi delle devastazioni operate dai predoni del deserto (i Mazici). Comunque, tutte queste ipotesi rimangono in

larga parte speculative, dal momento che si fondano su dati certamente “indiziari”, ma assolutamente non probanti: da un lato abbiamo un Regnault¹⁰, che sulla base della presenza di un buon numero di nomi palestinesi nella raccolta, propone la Terra Santa come ambiente di composizione; dall’altro abbiamo un Bousset¹¹, che, dal peso preponderante della figura di Poemen tra i padri nominati nell’opera, arguisce che questa deve essere frutto dei suoi discepoli. Legittimamente, il Guy si chiede allora perché non coniugare le due ipotesi: donde l’idea dei discepoli di Poemen trapiantati dall’Egitto in Terra Santa¹². Perché i discepoli e non direttamente il maestro? Qui entra in gioco un problema di datazione: sulla base delle traduzioni latine degli apoftegmi e delle opere in essi citate, il periodo di redazione dovrebbe risalire all’incirca agli anni 480-490, un po’ troppo in là perché Poemen possa aver messo lui stesso mano allo scritto.

Tanto per aggiungere ulteriori complicazioni, occorre considerare anche il fatto che, in ogni caso, la redazione degli *Apophthegmata* fa seguito ad una più o meno lunga fase di trasmissione orale, nella quale i materiali vanno affastellandosi disordinatamente. Probabilmente, essi rispecchiano in qualche modo un originario processo di interrogazione degli anziani da parte dei discepoli, preoccupati poi di conservare in forma scritta le perle di saggezza così acquisite: ma è difficile dire se si sia proceduti per successive riduzioni di materiali in origine più lunghi¹³, o viceversa per successive rielaborazioni di detti nati come brevi sentenze¹⁴. Alcuni dei redattori hanno pensato di organizzare il materiale secondo un ordine alfabetico (per nomi di anziani) ed altri invece secondo un ordine tematico (suddiviso in capitoli): è certo ragionevole l’ipotesi (sempre del Guy¹⁵) che vede nel primo ordine una preoccupazione (probabilmente più antica) di conservazione del ricordo dei singoli protagonisti dell’avventura monastica, e nel secondo la necessità (emersa in epoca più tarda) di ordinare questa letteratura sapienziale del deserto sì da renderne più agevole la consultazione¹⁶. In tal senso, la nostra opera, che appartiene alla seconda tipologia, si pone proprio alla fine di un percorso redazionale lungo e complesso. Ci si chiederà allora, quanto mai giustamente: chi rappresenta? E tocca purtroppo rispondere in maniera sin troppo vaga: un generico monachesimo orientale di v-vi secolo, molto probabilmente. L’esperienza egiziana precedente vi comparirebbe infatti più come una sorta di eredità primigenia, cui confrontarsi come con un modello opportunamente plasmato secondo le nuove necessità del tempo.

3. Il discernimento

Pazienza, si dirà: quanto meno, un trattato riassuntivo può comunque venire utile come riepilogo di una tradizione ampia e diversificata su di un tema quanto mai delicato come quello del discernimento. Già, ma il problema è proprio questo: che cosa è di preciso il discernimento? Non si pensi di trovare qui una risposta a tale domanda, a prima vista banale; anzi, ciò che

risulta piuttosto sconcertante è che il discernimento in questione, inteso come vero e proprio lemma (preso nelle forme sostantivale, verbale ed aggettivale), compare solo 12 volte (incluso il titolo) su un totale di quasi duecento detti¹⁷. Questo considerando che nell'intera collezione sistematica esso ricorre 36 volte. Insomma διακρίσις ritorna pochissimo nell'ambito ristretto del libro X, poco nell'insieme della raccolta, ed ancora relativamente poco nel X libro rispetto al resto dell'opera: in definitiva, quando si viene a parlare del discernimento nel luogo che dovrebbe essergli destinato, il termine appropriato viene usato solo per un terzo delle sue ricorrenze complessive.

Certo, ma – si dirà – pur mancando il *nomen* sarà quanto meno presente nel testo la *res*. Forse, ma non in maniera tanto evidente: ciò richiederebbe infatti un'interpretazione, anche perché tale *res* andrebbe in ogni caso preventivamente definita, cosa non del tutto agevole; ed anche supponendo di avere in mente un qualche idealtipo, ricavato magari da dizionari d'impronta più teologica che storica¹⁸, risulterebbe comunque arduo – per non dire impossibile – ritrovarlo tale e quale in questo testo.

In sostanza, preso così com'è, il libro X degli *Apophthegmata Patrum* non parrebbe soffermarsi tanto sul discernimento. Al contrario, è piuttosto difficile dire di che cosa esso tratti nello specifico, cioè quale sia l'elemento comune che ne legittima la composizione. Anche supponendo che i detti possano risultar legati solo da singoli tratti comuni, senza esser dotati di una *facies* identica (ovvero tenuti insieme da mere «somiglianze di famiglia») non si ritrova apparentemente alcun disegno complessivo tale da giustificare il titolo. Vi sono infatti apoftegmi che predicano la moderazione negli esercizi ascetici¹⁹, altri che esaltano l'umiltà e l'assenza di confidenza nei rapporti con i fratelli²⁰, altri ancora che difendono il valore dell'esempio o dell'adattamento personale nelle diverse modalità pedagogiche dei padri spirituali²¹, e così via. Addirittura, se ne rinvengono alcuni che risolvono questioni piuttosto prosaiche, come il ruolo del lavoro nella vita ascetica²², la destinazione di un'eredità ricevuta in stato monacale²³, il trattamento da riservare ad un ladro impenitente²⁴, o ancora la condotta da seguire di fronte alle incursioni barbariche²⁵, problema invero sempre più incalzante per i monaci della tarda antichità²⁶. In realtà, l'unica chiave interpretativa che permette di leggere il Περὶ διακρίσεως trovandovi un qualche senso è quella della raccolta normativa: si potrebbe infatti pensare d'esser messi di fronte ad una sorta di regola monastica in forma narrata, in cui i precetti siano costituiti dai singoli detti. Se vogliamo, questo risponderebbe anche alle finalità eminentemente pratiche della raccolta sistematica. Ecco allora che la categoria del discernimento potrebbe semplicemente essere intesa come un comodo contenitore per tutta una serie di indicazioni sul comportamento da tenere in un'ampia quanto varia casistica di situazioni. Non sorprende dunque che il capitolo decimo della raccolta sia anche il più lungo. In questo senso, viene da pensare che il titolo si riferisca sì al discernimento, ma inteso come quello che è già stato esercitato nella creazione stessa dei detti: molti dei possibili dubbi che possono presentarsi all'asceta inesperto sono

già stati risolti, e ci si limita ora ad indicare le soluzioni consigliate. È, ritengo, un processo analogo a quello che ha dato luogo alla composizione delle regole pacomiane (vi ritorneremo). Non abbiamo quindi un discernimento descritto e prescritto, affinché possa essere autonomamente acquisito ed esercitato dai monaci, ma siamo piuttosto messi di fronte ad un insieme di raccomandazioni valide per ogni situazione; e questo rappresenterebbe il sunto di una tradizione passata, una sorta di codificazione normativo-sapientziale. Viene proprio da pensare – come fanno i solitari stessi – che l'esercizio della sapienza abbia lasciato il posto alla sua trasmissione?. Il dottore islamico direbbe insomma che si è chiuso il tempo dell'*i tih d*.

Verrà allora da interrogarsi sull'essenza del discernimento nella precedente tradizione monastica orientale, in particolare quella egiziana, visto che essa viene volentieri assunta a presunto modello ideale²⁸. Per rispondere è necessario considerare un primo problema, che concerne come sempre la terminologia. Quello che al momento della redazione della raccolta apoftegmatica è il «discernimento (διάκρισις) *tout court*, nei secoli precedenti viene talora chiamato «discernimento degli spiriti (διάκρισις τῶν πνευμάτων)»²⁹. La locuzione rimanda ad un carisma suscettibile di esser indicato anche con altri nomi, uno dei quali è quello di «chiaroveggenza (τὸ χάρισμα διορατικόν)»³⁰. Qui, l'attento frequentatore degli *Apophthegmata Patrum* noterà forse che nella raccolta sistematica esiste già una parte dedicata a tale concetto, ed è il libro XVIII: Περὶ διορατικῶν (*Sui chiarovegenti*). In realtà, non il potere ma il suo detentore è il focus di questa sezione, ed in ogni caso anche qui, su un totale di 53 detti, solo 7 chiamano per nome l'oggetto in questione (su un totale di 14 ricorrenze in tutta la raccolta). Insomma, il problema si ripresenta tale e quale.

Nella *Vita Antonii*, scritta probabilmente da Atanasio di Alessandria intorno al 357, il santo monaco viene presentato come il detentore di uno speciale dono celeste (χάρισμα), che è nello stesso tempo una tecnica suscettibile di venire appresa tramite l'esperienza pratica e di essere successivamente trasmessa attraverso il disvelamento del suo funzionamento: si tratta, per l'appunto, del discernimento degli spiriti³¹. L'espressione, come tale, è più antica ed appare già in Paolo³² sotto forma di carisma di cui non è precisamente definita la natura. Esso si ritrova, secoli dopo³³, anche in Origene³⁴. Il maestro d'Alessandria ha la particolarità di insistere su un'interpretazione demonologica del dono³⁵: serve infatti a distinguere i pensieri suggeriti dalle potenze dell'aria rispetto a quelli che provengono dagli angeli della luce. In tal senso, anche qui, la dimensione tecnica è prevalente³⁶, poiché dalle opere cui si è ispirati³⁷ e dal tipo di rapimento provocato³⁸ pare possibile riconoscere la natura dello spirito che si manifesta al cristiano. La genuina manifestazione celeste dovrebbe incoraggiare a compiere opere buone e dovrebbe manifestarsi nella mente del credente senza sconvolgerne le facoltà intellettuali. Il discernimento, in questo caso, sembrerebbe ridursi a strumento di vaglio dell'ispirazione profetica. È poi interessante notare come l'agiografo di Pacomio, laddove descrive il discernimento degli spiriti più nei dettagli,

consideri invece la vera apparizione angelica proprio come quella che si accompagna alla totale perdita delle coscienza³⁹. In qualche modo, siamo sulla medesima linea – non più ortodossa – di Montano, senonché non si parla qui di vera e propria profezia. Invece, nell'agiografia atanasiana, ritorna soprattutto l'aspetto psicologico del discernimento, ripreso qui con linguaggio e categorie concettuali assai prossime a quelle usate dalla scienza filosofico-taumaturgica neoplatonica, in particolare nella teorizzazione operata da Giamblico (nel *De mysteriis*). L'agitazione e la paura accompagnano infatti le apparizioni dei demoni, anche quando questi assumono forme angeliche, mentre la calma e la pace interiore contraddistinguono le autentiche visioni divine⁴⁰.

Come accennato, diversamente da Origene, il potere di distinguere le vere visioni da quelle false, in Atanasio e nella tradizione monastica, sembra riferirsi non tanto all'ispirazione profetica quanto piuttosto agli aspetti visionari dell'ascesi, che includono immancabilmente anche la rivelazione dei misteri celesti: in qualche modo, il dono spirituale permette di attingere direttamente alla sapienza di Dio⁴¹. Più che alla dimensione etica si guarda a quella epistemologica: si tratta infatti di ottenere un criterio sicuro di determinazione della verità, onde potersi orientare in un mondo che appare ora estremamente caotico (vi ritorneremo). Ecco allora che dal discernimento, riconosciuto per i santi Antonio e Pacomio, sino alla più estesa «vista dall'alto», di cui parla Ammonas (seconda metà IV s.) nei propri scritti, il passo è breve. La *diakrisis* risulta in sostanza collegata a quel surplus di conoscenza che si accompagna alla santità ascetica, una capacità che – come abbiamo detto – viene sovente chiamata «chiaroveggenza» e che diviene il coronamento di una lunga liturgia ascetica⁴².

Ora, l'aspetto interessante del monachesimo degli inizi sta proprio in questo accumulo di funzioni su di un carisma il cui fondamento scritturistico rimane tutto sommato limitato. Perciò, dalla capacità di distinguere le visioni angeliche rispetto a quelle demoniache, si giunge facilmente al vaglio dei pensieri buoni rispetto a quelli cattivi, oppure della volontà retta (in quanto confacente a quella divina) rispetto a quella cattiva (perché proveniente da sé o dai demoni)⁴³. Il discernimento è lo strumento con cui il solitario può soddisfare le esigenze di una attenzione e di una vigilanza continue sulla propria interiorità (νέψυς e προσοχή), luogo dove infuria la battaglia tra la luce e le tenebre⁴⁴. Il carisma spirituale, affermatosi evidentemente in un contesto in cui la solitudine (relativa o assoluta, sociale o geografica non importa) del monaco rende necessaria l'elaborazione di una tecnica che gli permetta di stabilizzare il proprio equilibrio psichico, appare suscettibile di subire diverse mutazioni a seconda dei vari ambiti della vita ascetica. In primo luogo, è dal discernimento che viene l'assunzione del regime appropriato, cioè privo di eccessi o all'opposto di mollezze: questo perché il regime in questione è innanzitutto frutto di un'intenzione che deve essere del tutto scevra da considerazioni umane (vanagloria o superbia)⁴⁵; inoltre nell'ascesi, dato l'irriducibile legame che intercorre tra l'anima ed il corpo, non solo i proponi-

menti a monte, ma anche i frutti a valle debbono favorire l'alleggerimento dello spirito cosicché questo possa innalzarsi a Dio⁴⁶. Nella paternità spirituale esercitata nei confronti di pochi discepoli in un contesto semianacoretico⁴⁷ oppure nei confronti di molti fratelli in un contesto più propriamente cenobitico, il carisma estende la sua sfera d'azione dalla interiorità propria a quella degli altri: il santo diviene capace di discernere i pensieri del prossimo come se fossero i suoi, ovvero di comprenderne le inclinazioni e di conoscerne i peccati più nascosti⁴⁸. Nei conventi pacomiani, per come ce li descrive il corpus delle fonti agiografiche, il carisma subisce quindi una metamorfosi decisiva che ne sancisce in maniera definitiva il passaggio da strumento per l'ascesi personale a meccanismo d'autorità utile per la gestione di una comunità. Già prima, la santità visionaria appariva suscettibile di alimentare un prestigio ed un'autorevolezza nei rapporti con il prossimo, ma ora abbiamo a che fare con un'autorità vincolante che si traduce in un inedito potere di controllo della vita e della coscienza del prossimo. Di fronte invece alle oscillazioni della dottrina cristologica nelle controversie teologiche, il dono spirituale diviene la miracolosa conoscenza della vera ortodossia cui aderire⁴⁹. Infine, nella polemica antipagana e nella concorrenza con le altre tradizioni religiose, la sapienza del santo cristiano deve poi dimostrare di poter rilevare le funzioni magiche ed oracolari degli indovini e dei tecnici del sacro⁵⁰: conoscere l'esito delle opere intraprese dagli uomini⁵¹, poter indicare i tempi della piena del Nilo⁵², essere in grado di giudicare le diverse malattie che affliggono gli uomini⁵³; tutto ciò rientra poco a poco tra i compiti che il campione cristiano – nella pretesa di assommare a sé, in una sorta di ricapitolazione monoteistica, l'insieme dei diversi referenti pagani – deve assolvere. Ed è poi facile, a questo punto, divenire anche consiglieri in materia di etica per governatori militari o magistrati imperiali⁵⁴, come pure guardiani dell'ortodossia a legittimazione di un patriarca in cerca di stabilità (quale è Atanasio)⁵⁵.

Quella divina conoscenza che caratterizza il santo monaco viene a rappresentare la lente con cui è possibile decifrare una realtà che agli occhi dei profani appare – quanto meno dal punto di vista delle fonti – oltremodo confusa⁵⁶. È la chiave interpretativa che consente di accedere alla verità assoluta, non quella che viene definita intellettualmente dalla logica razionale⁵⁷, ma quella che viene colta tramite l'apertura degli occhi del cuore⁵⁸ e confermata dal potere operare miracoli⁵⁹. L'esponenziale accrescimento dell'autorità del santo⁶⁰ fa sì che la sua parola divenga il parametro ultimo – vero *axis mundi* – con cui orientarsi all'interno di un mondo difficile, sia sul piano delle condizioni reali di vita sia sul piano dell'ansia religiosa (che qualcuno ha ravvisato in questo peculiare periodo storico⁶¹). La crescente instabilità politica, il peso della pressione fiscale, le sempre più numerose incursioni barbariche rendono dura la vita dell'uomo comune, mentre gli scismi interni al cristianesimo, il crollo delle strutture templari tradizionali e la diffusione di numerose tradizioni religiose più o meno escludiviste disorientano il credente⁶². Alcune propaggini di questa deficienza epistemologica concorre-

ranno a suscitare il genere letterario della pleroforia: ulteriore metamorfosi della sapienza del santo è quella che la vede estrinsecarsi in un'attività tauturgica volta precisamente alla conferma del dogma gradito a Dio⁶³. Per intanto, nel IV secolo, si vede bene come l'esplosione del fenomeno monastico si accompagni ad un singolare prestigio delle eccezionali figure dei padri del deserto: puri e visionari, questi asceti si presentano come i novelli campioni di una verità fondata nel cielo. Il loro discernimento è inteso come una tecnica nel linguaggio origenista-neoplatonico di Atanasio, il quale però, nel contempo, gli attribuisce il nome di carisma, dono di grazia che sminuisce l'iniziativa umana e legittima sulla base delle Sacre Scritture un orientamento visionario suscettibile di divenire sovversivo⁶⁴.

4. Trasformazione del discernimento in pratica istituzionale

Che cosa è accaduto perché ci si ritrovi, un secolo e mezzo dopo, a ricercare senza trovarlo il *quid* del discernimento nell'ultima summa della sapienza del deserto? Come si è passati dall'ipertrofia di un carisma, che è anche una tecnica, alla sua apparente assenza nel trattato – così potremmo considerarlo – Περὶ διακρίσεως?

Due fasi intermedie, testimoniate da fonti monastiche situate al tornante dei secoli IV e V, vanno prese in considerazione per poter rispondere⁶⁵. La prima di queste è rappresentata dalla costituzione del corpus normativo pacomiano. Sappiamo che nell'ambito delle fonti agiografiche sulla figura di Pacomio, fondatore del cenobitismo, il discernimento appare, tra le altre cose, come lo strumento soprannaturale di governo della comunità monastica. Eppure, sembra essere proprio questo l'elemento di maggior peso nelle accuse mosse al santo in occasione del processo che gli viene intentato al sinodo di Latopoli⁶⁶. È probabilmente l'estensione stessa della *koinonia* a rendere ormai improponibile una gestione carismatica dei monasteri: il discernimento, nelle sue applicazioni pedagogico-disciplinari, rimane in qualche modo legato ad una conoscenza personale dei monaci da parte del loro anziano, tanto che si potrebbe persino considerarlo come una interpretazione teologico-spirituale di quella che in fondo è una profonda comprensione umana, basata su di un'assidua frequentazione. L'aumento demografico e l'allargamento della confederazione monastica (anche dal punto di vista economico⁶⁷) sono ormai tali da non permettere più al superiore generale di presentarsi come il portatore di un'autorità infondata: al di là della crescente dissidenza dei semplici monaci⁶⁸, sorgono anche problemi circa il riconoscimento dell'autorità nell'ambito di quella che è ormai una grande istituzione. Potrebbe essere proprio sull'onda delle difficoltà di successione alla direzione della *koinonia*, dopo la morte di Pacomio⁶⁹, e dei conseguenti rischi di scissioni interne⁷⁰ che si sia giunti alla elaborazione di raccolte normative in cui l'aspetto carismatico è soffocato da una minuta precettistica che regola anche la ripartizione del potere⁷¹. Non a caso, nelle regole

di Pacomio, si distingue bene tra il tempo dell'uomo di Dio – mitico passato di fondazione – ed il tempo dei fratelli⁷², che è per l'appunto quello attuale, in cui non più il carisma bensì la regola provvede ad indicare la strada. Discernere è ora operazione rigidamente regolamentata: quello che le fonti agiografiche descrivevano come un potere dall'estensione assai ampia, conferito da Dio ad uomini eccezionali, adesso⁷³ è dalle fonti normative ridotto a mera funzione decisionale, collegata ad una carica legittimata dalla regola e limitata solo a determinate sfere di applicazione.

Una seconda fase di quel processo il cui sviluppo ci porta al Περὶ διακρίσεως potremmo ravvisarla nell'operazione realizzata da Palladio di Elenopoli attraverso la composizione della sua *Historia Lausiaca*. L'opera, così come ci è giunta, è il risultato di un'ultima redazione completata dall'autore nel 420 sulla base di uno scritto precedente, probabilmente composto in occasione del suo viaggio in Egitto⁷⁴. Poco dopo la sua nomina a vescovo di Aspuna, Palladio compone una vera e propria galleria di santi, tutti caratterizzati da pratiche ascetiche personali e da peculiari doti spirituali. Il prologo all'opera chiarisce in maniera inequivocabile che l'eccezionalità di questi uomini di Dio non sta nelle prodezze ascetiche né tanto meno nei carismi spirituali – la cui varietà è tale da risultare livellante⁷⁵ –, quanto piuttosto nei propositi che li ispirano⁷⁶. L'intenzione (definita «conoscenza») e la fede stanno infatti a monte delle pratiche ascetiche e dei poteri elargiti dallo spirito. Quella medesima fede si ritrova indiscriminatamente in tutti i santi ed è suscettibile di manifestarsi in ogni cristiano, purché accetti di essere sempre parte di un corpo più ampio: perciò, più che altrove, si insiste sulla santità laica e femminile⁷⁷, nonché, per altro verso, sulla caduta di certi campioni di asceti, insuperbiti dalla propria perfezione⁷⁸. In breve, il santo proponimento del perfetto cristiano esaltato da Palladio include come requisito irrinunciabile anche l'umiltà di stare tra i ranghi di una comunità ecclesiale guidata dai propri vescovi: nessuno, in alcuna occasione, può più ritenersi tanto autosufficiente da fare a meno della liturgia⁷⁹. Non sarà forse inutile ricordare che ci troviamo in quella parte dell'Oriente dove, tra acemeti e messaliani, il monachesimo ha – più che non in Egitto⁸⁰ – una storia di accessi contrasti con la gerarchia episcopale⁸¹. In tal senso, lo scopo dell'opera di Palladio potrebbe coincidere con quello delle regole di Basilio di Cesarea⁸²: arginare in qualche modo la tensione carismatica di un monachesimo dai tratti eccessivamente rivoluzionari.

A questo punto, comincia a delinearsi una possibile spiegazione circa la pochezza del discernimento nella raccolta sistematica degli *Apophthegmata*. Prima però di passare alle conclusioni, sarà bene ricordare anche che di mezzo, tra il blocco rappresentato dalle fonti antiche (incluse la normativa pacomiana e Palladio) e le diverse collezioni degli apoftegmi, vi è il concilio di Calcedonia (451). Si potrà anche affermare che tale evento non ha avuto un'influenza significativa sul cristianesimo egiziano (che invero tenderà al monofisismo), ma se è vero che la redazione degli apoftegmi va situata in Palestina, si dovrà constatare che il clima testimoniato dai canoni disci-

plinari del concilio potrebbe aver contribuito a modificare sensibilmente il modo di rappresentare il monachesimo ideale⁸³. È già stato detto che il corpus apoftegmatico potrebbe aver subito una ripulitura antiorigenista⁸⁴; è certamente possibile che, più in generale, si sia voluto promuovere un modello di monachesimo più disciplinato e ligio alle istituzioni. E se questo è vero, un capitolo come il Περὶ διακρίσεως diviene sicuramente uno dei canali privilegiati attraverso cui trasmettere le nuove coordinate della vita ascetica. L'inquietudine suscitata dalle esuberanti prodezze ascetiche del monachesimo siriano – tali da trasformare i santi descritti dagli agiografi in veri e propri referenti d'autorità per la società dell'epoca⁸⁵ – potrebbe aver contribuito al maturare di un progetto volto a spezzare il monopolio esclusivo sulla verità che il carisma dioratico dei santi monaci aveva acquisito, quanto meno agli occhi del popolo cristiano che li ammirava⁸⁶. In questo senso, ben si comprende che un notevole numero di detti paia assimilare il discernimento alla pura e semplice misura nell'ascesi, misura che deve essere ispirata dalla moderazione e dall'umiltà⁸⁷, e dunque può essere relativa⁸⁸. L'umiltà è poi la virtù su cui più s'insiste (come testimonia del resto l'ampiezza del capitolo ad essa consacrato) nel quadro di rapporti intramonastici che debbono essere contraddistinti dalla assenza di mormorazioni e di pericolosa confidenza: si avverte la preoccupazione per il buon ordine della comunità, che potrebbe venir turbato dalle disparità ascetiche dei singoli (aspetto questo già emerso nel corpus delle regole pacomiane). L'esaltazione della virtù del non misurarsi (il τὸ μὴ ἑαυτὸν μετρεῖν di Poemen⁸⁹) rientra in questa tendenza⁹⁰. Per questo, forse, si tiene a precisare che la collera, quand'anche si accompagnasse ai miracoli, allontana sempre da Dio⁹¹, tralasciando poi di ricordare (come invece fa Isaia di Scete) che vi può essere una collera secondo Dio (quella rivolta per esempio contro il peccato⁹²). L'aspetto visionario, legato in origine al discernimento, muore al secondo detto, che è quello in cui Antonio afferma che le visioni sue e quelle dei fratelli, pur veritiere, sono dai demoni⁹³. Così si chiude la questione: il carisma è espresso in negativo come l'avvertimento a non dare ascolto a tutto ciò che fuoriesce dall'ordinata armonia del monastero. Viene da ricordare, a tal proposito, un altro detto in cui si esorta a non ascoltare i consigli apparentemente veritieri dei demoni quando spingono ad uno zelo maggiore o alla contestazione dell'autorità⁹⁴.

Il discernimento resta, questo sì, come tensione di difesa dell'ortodossia⁹⁵ (qui è, significativamente, l'unico ambito in cui la collera appare sempre giustificata⁹⁶), tema su cui il redattore ritorna più volte⁹⁷. D'altro canto, nel rapporto con la gerarchia ecclesiastica, si noterà che dal discernimento di cui fa prova un padre che accetta di farsi servire da un presbitero⁹⁸ – menzionato nella raccolta alfabetica, ma non recuperato in quella sistematica – si passa alla meno compromettente accettazione di farsi servire all'interno della comunità⁹⁹.

Nel monastero, si lavora¹⁰⁰, si obbedisce agli anziani¹⁰¹ senza discutere¹⁰², si adatta la misura imposta a ciascuno secondo le proprie capacità¹⁰³, si insegna solo quando si dimostra d'aver praticato e di possedere esperien-

za¹⁰⁴, soprattutto non si colgono le occasioni pur frequenti di contrasti¹⁰⁵, come si fosse morti¹⁰⁶. E naturalmente, niente bambini tra le mura del convento, e niente rapporti con secolari e donne¹⁰⁷. Onde evitare poi l'incontrollabile circolazione di monaci tra un monastero e l'altro, si esorta a rimanere nel luogo scelto, nonostante le difficoltà che vi si possono incontrare¹⁰⁸.

Quanto ai pensieri da discernere, la questione si riduce ora a questo: non tradurli in azione¹⁰⁹. Su tutto regna, come in Palladio, l'affermazione che non le opere dell'asceti bensì la coscienza sul prossimo e la conoscenza di Dio salvano¹¹⁰: qui è il vero ambito in cui è lecito esercitare il discernimento, ovvero la determinazione della propria colpa negli atti che abbiamo compiuto. E non è un caso che l'apoftegma forse più significativo del capitolo si concentri proprio su tale questione:

«Diceva un anziano a proposito di Mosè: Quando colpì l'egiziano, guardò da una parte e dall'altra e non vedeva nessuno, ovvero esaminò i propri pensieri, e seppe, scrutando se stesso, che non aveva fatto nulla di male, ma agiva a causa di Dio, e colpì l'egiziano»¹¹¹.

Quando nell'animo sorge una parola, bisogna saper valutare se corrisponde al volere di Dio, perché altrimenti è dai demoni¹¹². Infatti, il silenzio e la parola non sono encomiabili di per sé, ma secondo il pensiero che nascondono¹¹³. Si tratta insomma di saper valutare la propria intenzione, intesa non come il pensiero in sé – che è, abbiamo visto, senza importanza – quanto piuttosto come la volontà di tradurlo in azione (peraltro anch'essa di valore relativo¹¹⁴). Insomma, né il pensiero né l'azione, presi isolatamente, sono qualcosa, ma il meccanismo mentale che permette il movimento dall'uno all'altra è il punto nevralgico dove si esercita l'esame etico della coscienza. Dal momento che proprio l'intenzione diviene centrale¹¹⁵, il discernimento assume il ruolo di giudice interiore: esso ha per l'appunto il compito di vagliare i «pensieri-azione» secondo il criterio che qui viene indicato, ossia il rispetto della concordia fraterna e dell'autorità degli anziani, e l'assenza di qualsiasi volontà propria. Ora, di questa morte della volontà viene qui accentuata la conseguente passività nel comportamento (una sorta di non azione), laddove nelle fonti precedenti si insisteva invece sul fatto che essa precedesse una qualche santa autarchia, o quanto meno l'assunzione di una responsabilità attiva nei confronti del prossimo. In Ammonas, per esempio, la trattazione della questione assume un tono più descrittivo che prescrittivo: non si insiste solo sulla eliminazione della volontà senza ulteriori determinazioni, quanto piuttosto sulla distinzione delle tre ispirazioni¹¹⁶ che possono averla suscitata (Dio, il proprio ego, i demoni), per poi agire di conseguenza. Più che mai, nel capitolo x della raccolta sistematica, la volontà del singolo è il grande nemico: si riduce al minimo il margine entro cui è possibile agire autonomamente, anche sostenendo di essere ispirati dal volere divino. Non a caso si ritrova in questo capitolo l'apoftegma, solo apparentemente non pertinente, che comanda di trattenere per il piede anche il santo che ascendesse al cielo con la propria volontà¹¹⁷. Vero è d'altronde che

sono presenti anche qui le tradizionali figure dei maestri che debbono dirigere i giovani, ma non vi è più il senso di una grande missione. Tante sono le affermazioni fatte sulla necessità di mettere in pratica gli insegnamenti da far supporre che a questo punto il problema non sia più la vera sapienza, quanto piuttosto l'esercizio della virtù. Il tono è più dimesso, ed anche nell'ambito della direzione spirituale, si ha cura di ribadire che la responsabilità della caduta non può venir imputata ad altri che a se stessi (anche qui siamo prossimi alle regole pacomiane)¹¹⁸.

Il Περὶ διακρίσεως è testimone di un'evoluzione del monachesimo in cui da un lato vengono eretti dei confini ben precisi tra dentro e fuori, ovvero tra monaco e laico, e si mira ad imporre una disciplina comune che scongiuri l'insorgere di figure straordinarie tali da mettere in discussione la gerarchia delle autorità istituzionali; dall'altro, il processo di santificazione, insistendo particolarmente sull'interiorità, intesa come intenzione e fede, cui la pratica fa seguito (e deve far seguito!) in maniera proporzionata alle capacità individuali, si apre potenzialmente a tutti i cristiani.

L'uomo è un albero, il fogliame la sua fatica ascetica, il frutto la custodia interiore¹¹⁹. Seguendo l'immagine evangelica evocata anche dal detto citato all'inizio di questo contributo, si potrebbe dire che, per il redattore di fine V-inizio VI secolo, l'ascia del discernimento è ormai posta alla radice dell'opera monastica: non più mortificazioni eccezionali, non più prodigi spettacolari, non più una fulgida santità personale che produca un'incontrollabile autorità. Il vero frutto, quello dell'interiorità, è accessibile a tutti i cristiani attraverso un comportamento virtuoso e disciplinato: essi sono un corpo di cui il monachesimo torna ad essere una delle membra.

5. Conclusioni

La parabola del discernimento, dai primi padri del deserto al tornante dei secoli III e IV sino alla redazione della collezione sistematica degli apoftegmi nella prima metà del VI, è quella – si potrebbe dire – della nascita, vita e morte di un carisma. In principio, il discernimento appare come una tecnica finalizzata all'analisi delle visioni e delle suggestioni inviate dagli spiriti; nasce insomma come uno strumento utile per l'ascesi personale: si tratta di evitare che la pericolosa combinazione data dall'asprezza delle mortificazioni, dall'isolamento più o meno completo e dal ri-orientamento radicale dei percorsi mentali verso Dio conduca il monaco alla follia, ovvero – detto in termini teologici – a non distinguere più le macchinazioni dei demoni dalle reali conquiste spirituali. In qualche modo, tale strumento di vaglio presuppone dunque un carattere potentemente visionario dell'esperienza monastica degli inizi, che, sommato alla pretesa di una raggiunta purezza di corpo e di cuore, alimenta un crescente riconoscimento ed una nuova forma di autorità.

Con il passare dei decenni, l'esperienza monastica subisce delle trasformazioni, ed il discernimento l'accompagna nei suoi sviluppi, configurando-

si come quel surplus di conoscenza derivato dalla *visio Dei* che trova applicazioni funzionali sempre più importanti. Nell'assenza, tra i primi monaci, di una precisa ripartizione dell'autorità e di una struttura gerarchica istituzionale, questo carisma tende a divenire nel contempo il segno di riconoscimento di una santità eccezionale ed il mezzo di governo delle crescenti comunità del deserto. Soprattutto, esso produce un insospettabile potere di influenza sulla società tardo antica. Inutile dire che tali sviluppi fanno emergere il rischio di una frattura, all'interno dell'ecumene cristiana, tra monachesimo e clero; inoltre, nel momento stesso in cui il fenomeno monastico assume ampie proporzioni sui piani demografico ed economico, il prestigio carismatico tende a divenire controproducente ai fini di un'organizzazione ordinata della vita del deserto. La produzione di regole monastiche e l'intervento istituzionale dei vescovi (sino a Calcedonia) pone argini sempre più stringenti all'effervescenza incontrollata del discernimento, sino a configurarlo – lo vediamo nel Περὶ διακρίσεως – come null'altro che un esame di coscienza simile a quello filosofico¹²⁰. Dall'esame delle visioni ispirate dall'esterno (angeli o potenze dell'aria) o dei pensieri e delle intenzioni (intese anche come progetti) sottoposti dai fratelli e dai visitatori in cerca di consiglio, si passa all'introyettamento di una misura ascetica definita sulla base della moderazione e dell'umiltà, ed allo scrutamento della propria interiorità, nella ricerca di una determinazione delle colpe legate propri comportamenti quotidiani.

ABSTRACT

Inglese

La storia del discernimento dei monaci del deserto tra inizio IV e fine VI secolo è quella della nascita, vita e morte di un carisma. Da strumento di vaglio delle visioni e di giudizio sulle modalità della propria ascesi, tale surplus di conoscenza accumula con il tempo funzioni sempre più importanti, accompagnando in questo lo sviluppo del fenomeno monastico in generale, sino a diventare l'inequivocabile segno di riconoscimento dell'eccezionale autorità del santo e l'insindacabile mezzo di governo delle crescenti comunità religiose del deserto. Nel momento culminante del suo sviluppo, il discernimento può diventare pietra d'inciampo nei rapporti con la gerarchia ecclesiastica e nel contempo fonte di dissidi interni ad una realtà monastica ormai sempre più istituzionalizzata: la si può leggere come una tipica dinamica weberiana di tensione bipolare tra carisma e istituzione. Interventi disciplinanti di vario genere vogliono ed in parte riescono a ridurre infine la sfera di applicazione di questo incontrollabile dono dello Spirito allo scrutamento interiore dell'asceta, in vista di una sua armonica conformazione alla comunità, tanto monastica quanto ecclesiale.

¹ F. Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Morcelliana, Brescia 2006.

² M. Weber, *Trasformazione del carisma in pratica quotidiana*, in Id., *Economia e società*, I, Edizioni di Comunità, Milano 1961, pp. 243-251.

³ Non a caso, si potrebbe dire che la tensione bipolare carisma-istituzione sottenda alle storie monastiche prodotte da K. Holl o, più avanti, da D. Chitty. Cfr. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1898; D.J. Chitty, *The desert a City. An introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire*, Basil Blackwell, Oxford 1966.

⁴ D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 184 ss.

⁵ *Apophthegmata Patrum Systematica Collectio* (d'ora in avanti citato come *A.Syst.*) 88: Εἶπε πάλιν ἄββᾶ Ποιμὴν ὅτι Ἐστὶν ἄνθρωπος βαστάζων ἄξινην καὶ ὄλην τὴν ἡμέραν κοπιᾷ καὶ οὐχ εὐρίσκει καταβαλεῖν τὸ δένδρον, καὶ ἔστιν ἄλλος ἔμπειρος τοῦ κόπτειν καὶ ἀπὸ ὀλίγων πληγῶν καταφέρει τὸ δένδρον. Ἐλεγε δὲ τὴν ἀξίνην εἶναι τὴν διάκρισιν.

⁶ J.-Cl. Guy, *Les Apophthegmes des pères. Collection systématique*, («Sources Chrétiennes» 387, 474, 498) (d'ora in avanti sc), Éditions Du Cerf, Paris 1993-2005.

⁷ Per una discussione più dettagliata, cfr. F. Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 39-44.

⁸ *Patrologia Graeca* 65, coll. 72-76. Tr. it. L. Mortari, *Vita e detti dei padri del deserto*, Città Nuova, Roma 1996.

⁹ F. Nau, *Histoire des solitaires égyptiens*, in «Revue de l'Orient chrétien» 12-18(1907-1913). Trad. it. L. Cremaschi, *Detti inediti dei Padri del deserto*, Qiqayon, Comunità di Bose (Magnano) 1986.

¹⁰ L. Regnault, *Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux v-vi siècles*, in «Irenikon» 54(1981), pp. 320-330.

¹¹ W. Bousset, *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1923.

¹² J.-Cl. Guy, *Les Apophthegmes des pères. Collection systématique. Chapitre I-IX* (SC 387), Éditions Du Cerf, Paris 1993, pp. 13-87 (Introduction). In generale, per gli studi di Guy, cfr.: J.-Cl. Guy, *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*, in «Recherches de science religieuse» 43 (1955), pp. 252-258; Id., *Note sur l'évolution du genre apophthegmatique*, in «Revue d'ascétique et de mystique» 32(1956), pp. 63-68; Id., *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*, in «Recherches de science religieuse» 43(1955), pp. 252-258; Id., *Les Apophthegmata Patrum*, in G. Le Maître, *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Aubier, Paris 1961, pp. 73-84; Id., *Recherches sur la tradition grecque des «Apophthegmata Patrum»*, Bruxelles 1962 e nuova edizione «avec Compléments» del 1984; Id., *Educational Innovation in the Desert Fathers*, in «Eastern Churches Review» 6(1974), pp. 44-51.

¹³ Cfr. D. Burton-Christie, *La parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità* (pp. 122 ss.), Qiqajon, Comunità di Bose (Magnano) 1998 (1ed. Oxford 1993). L'obiettività dell'autore, in questo caso, appare inficiata dalla sua evidente preoccupazione – teologicamente orientata – di poter considerare gli apoftegmi contenenti citazioni bibliche (i più lunghi) come i più antichi: ciò proverebbe infatti l'ispirazione genuinamente biblica dell'esperienza dei padri del deserto.

¹⁴ È questa l'ipotesi di J.-Cl. Guy.

¹⁵ Non tutti sono d'accordo con la sua teoria sulla genesi delle raccolte: G. Gould, *A Note on the Apophthegmata Patrum*, in «Journal of Theological Studies» n.s. 37(1986), pp. 133-138.

¹⁶ Come viene detto nel prologo stesso dell'opera. Cfr. *A.Syst.* Pro 4.

¹⁷ *A. Syst.* x, tit. 1; x, 1,3; x, 12,2; x, 12,15; x, 37,12; x, 88,5; x, 100,6; x, 100,10; x, 105,3; x, 110,75; x, 137,6; x, 178,7.

¹⁸ J. Pegon, *Discernement des esprits*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* 3(1961), pp. 1222-1291.

¹⁹ A.Syst. x, 1; x, 9; x, 13; x, 20; x, 22; x, 41; x, 61..., e così via. In particolare l'idea che l'ascesi debba in ogni caso esser misurata sull'intensità degli appetiti (è in qualche modo relativa): x, 154.

²⁰ A.Syst. x, 11; x, 14; x, 28; x, 29; x, 30; x, 32; x, 37; x, 51; x, 172; x, 175; x, 180..., e così via.

²¹ A.Syst. x, 3; x, 18; x, 39; x, 66; x, 71; x, 72; x, 73; x, 100; x, 104; X, 167.

²² A.Syst. x, 33; x, 36; x, 99..., addirittura come comportarsi nell'esercizio del lavoro in occasione delle feste dei martiri x, 114.

²³ A.Syst. x, 82.

²⁴ A.Syst. x, 23.

²⁵ A.Syst. x, 21.

²⁶ F. Vecoli, *Samuel de Qalamoun et la fin de la «parrhèsia» dans l'hagiographie égyptienne*, in «Proche Orient Chrétien» 57(2007), pp. 7-23.

²⁷ A ragione, verrebbe da dire, gli anziani esclamano: «I profeti hanno composto i libri, e vennero i nostri padri che operarono secondo essi e li mandarono a memoria. Poi venne questa generazione che li ha ricopiati e li ha riposti inutili sugli scaffali» (A.Syst. x, 191).

²⁸ Due esempi: il riferimento ai padri egiziani nelle *Conferenze* ai monaci di Giovanni Cassiano (Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church. In the Age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press, Oxford 1978, in particolare il cap. *Adapting Egypt to the West*, pp. 183-188); l'influenza della *Vita Antonii* sulle *Storie monastiche* di Cirillo di Scitopoli (Cfr. B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Études augustiniennes, Paris 1983).

²⁹ Atanasio di Alessandria, *Vita Antonii* 22, 3; 38, 5; 44, 1; 88, 1. Nella *Pachomii Vita Prima Graeca* (G¹ 112), oltre alla διάκρισις τῶν πνευμάτων (G¹ 87), si trova anche l'espressione διάκρισις πνεύματος ἁγίου. In realtà, sappiamo anche dell'esistenza di un'opera perduta di Paolo di Tamma (IV-V secolo) intitolata proprio «*Sul discernimento* (εἰς τὴν διάκρισιν)» (subscriptio di uno dei frammenti di MONB.GU, p. 95): cfr. T. Orlandi, *Paolo di Tamma. Opere*, C.I.M., Roma 1988, p. 13.

³⁰ Ammonas, *Epistulae* 3, 2. In questo autore avviene l'esplicita sovrapposizione (comunque già avviata da Atanasio) di diversi modi di nominare il carisma in questione: in *Lettere* 3, 1, ad esempio, sono impiegati anche i termini διάκρισις (da solo) e ἀνάβλεψις (vista dall'alto), sempre in riferimento allo stesso oggetto.

³¹ Atanasio, *Vita Antonii* 22, 3: «Perciò occorre pregare molto e praticare l'ascesi perché, una volta ricevuto per opera dello Spirito il carisma del discernimento degli spiriti (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων), possiamo conoscere ciò che riguarda i demoni: quali di loro sono meno malvagi, quali di più e quale è l'arte in cui ciascuno è più solerte e in che modo ciascuno può essere respinto e scacciato (καὶ πῶς ἕκαστος αὐτῶν ἀνατρέπεται καὶ ἐκβάλλεται)».

³² *ICor* 12, 10.

³³ Al riguardo, tra Paolo ed Origene, gli autori cristiani non dicono molto: cfr. J.T. Lienhard, «*Discernment of Spirits*» in the *Early Church*, in «*Studia Patristica*» 17(1982), pp. 519-522.

³⁴ F. Marty, *Le discernement des esprits dans le Perì archon*, in «*Revue d'ascétique et de mystique*» 34(1958), pp. 153-164.

³⁵ E sappiamo bene quanto la demonologia origeniana abbia influenzato quella monastica, per esempio nell'epistolario di Antonio. Cfr. S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press, Lund 1990; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2006.

³⁶ Da questo punto di vista, ritengo sia del tutto apparente l'opposizione tra santo cristiano e filosofo pagano ravvisata da G. Couilleau nel contrasto tra la disposizione (διάθεσις) del primo e la tecnica (τέχνη) del secondo. Cfr. G. Couilleau, *La liberté d'Antoine*, in J. Gribomont, *Commandement du Seigneur et libération évangélique*, Editrice Anselmiana,

Roma 1977, pp. 13-46.

³⁷ Tratto questo genuinamente evangelico: «Dal frutto si conosce l'albero» (Mt 12, 33).

³⁸ Il riferimento è all'antica questione, sorta con il montanismo, dell'ispirazione profetica. Uno dei criteri proposti per valutarne l'autenticità (e, nella fattispecie, negarla) consisteva nell'invalidazione della profezia fatta in stato di trance estatica. Cfr. E. Norelli, *Parole di profeti, parole su profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia Ecclesiastica 5, 16-17)*, in G. Filoramo, *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 107-132.

³⁹ *G¹ 87*: «Un'altra volta, mentre intrecciava di nuovo una stuoia, gli apparve un demone sotto le spoglie del Cristo, che pretendeva di essere proprio lui. Tuttavia i demoni non possono non solo mostrarsi a qualcuno, ma anche ispirare un cattivo pensiero, senza che Dio lo permetta. E poiché il santo possedeva il discernimento degli spiriti, in modo da distinguere gli spiriti cattivi dagli spiriti santi, così com'è scritto (1Cor 12,10), egli fece subito questa riflessione: «Quando vi è una visione degli spiriti santi, la coscienza lascia interamente colui che ha tale visione (in S² si dice anche che nel caso di un'apparizione divina le ossa – o le membra: Lefort è incerto – dovrebbero dolere): e non vede null'altro che la santità di ciò che gli appare. Ora ecco che io, di fronte a questa visione, conservo coscienza e pensiero. Evidentemente il demone m'inganna: non appartiene agli spiriti santi». Il demone, vedendo che faceva tale riflessione, volle privarlo della coscienza. Ma, alzatosi nella fede del Cristo, egli (il santo) tese la mano come per afferrare il demone, soffiandogli sul viso: il demone allora si eclissò».

⁴⁰ Giamblico, *Sui Misteri* 2, 3.

⁴¹ Ammonas, *Epistulae* 4, 9: «Quando avrete ricevuto lo Spirito, vi rivelerà i misteri del cielo; infatti vi rivelerà molte cose che non sono in grado di scrivere su carta»; cfr. Macario, *Lettera ai figli* 12-13.

⁴² Ammonas, *Instructiones* IV. *Sulla gioia dell'anima che incomincia a servire Dio* 60: «È impossibile che il discernimento (διακρίσις) venga, se non compi la sua liturgia (λειτουργία): in primo luogo la solitudine (ἡσυχία); la solitudine genera l'ascetismo (ἄσκησις) e le lacrime (κλαυθμόν); le lacrime generano il timore (φόβον); il timore genera l'umiltà (ταπεινότης) e la preveggenza (προοράν); la preveggenza genera la carità (ἀγάπη); la carità rende l'anima sana ed impassibile (ἄνοσον, ἀπαθῆ)».

⁴³ Ammonas, *Epistulae* 5, 4: «Vi sono tre volontà (θελήματα) che accompagnano incessantemente l'uomo, e la maggior parte dei monaci non se ne rendono conto, se non quelli che sono divenuti perfetti, [...]. Quali sono queste tre volontà? Sono i pensieri suggeriti dall'Avversario, quelli che nascono nel cuore dell'uomo e quelli che sono seminati da Dio nell'uomo (Τὰ παρὰ τοῦ ἐχθροῦ προσριπτόμενα, καὶ τὰ ἐκ τῆς καρδίας γεννώμενα, καὶ τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν ἄνθρωπον σπειρόμενα). Ma tra tutte queste cose, Dio accetta solo ciò che è suo (τὸ ἐαυτοῦ μόνον ἀποδέχεται ὁ Θεός)»

⁴⁴ *Apophthegmata Patrum Alphabetica Collectio (A.Alph.)* Mosè 1.

⁴⁵ L'apoftegma citato in apertura rappresenta un buon esempio di questa tradizione. Cfr. anche *A.Syst.* 41.

⁴⁶ Il punto, per certa tradizione monastica, non è in sé la mortificazione della carne quanto l'eliminazione delle distrazioni che da essa provengono, siano esse dovute alla fame oppure invece alla sazietà (che ottenebra la mente). Si tratta di raggiungere una filosofica condizione di equilibrio energetico. Cfr. *A.Syst.* 61.

⁴⁷ O comunque lo si voglia definire. La questione è complessa, ma non si può pensare di risolverla eliminando ogni definizione.

⁴⁸ Un esempio per tutti, il processo subito da Pacomio a Latopoli proprio a causa di questo suo potere: *G¹ 112*.

⁴⁹ *A.Alph.* Daniele 7: ad uno rozzo nelle cose di fede vengono aperti miracolosamente gli occhi sulla dottrina della transustanziazione. Nella seconda metà del V secolo, a Celle, due comunità, una monofisita e l'altra difisita, convivono più o meno pacificamente, seppure cercando sempre di tirare dalla propria parte i nuovi arrivati. Apa Giacomo, non potendo stabilire da sé verità ed errore, ricorre all'aiuto di Dio per riuscirvi (*A.Alph.* Foca 1).

⁵⁰ Palladio, *Historia Lausiaca* 17, 6-9; Besa, *Vita Sinuthii* 83: il discernimento di Macario,

come quello di Shenute, rende vani gli incantamenti dei maghi pagani.

⁵¹ Si veda l'operare di Giovanni di Licopoli in *Historia Monachorum in Aegypto* 1.

⁵² *Historia Monachorum in Aegypto* 1, 11.

⁵³ Certamente il santo è un guaritore che assorbe le funzioni templari: si consideri a tal proposito la pratica dell'*incubatio* nei pressi della cella del santo (Atanasio, *Vita Antonii* 48, 4). Inoltre, il potere di guarire viene spesso inteso come un'ulteriore specificazione del discernimento, nel senso che si è in grado di comprendere quali delle malattie sono naturali e quali no (G¹ 52-53), e l'eventuale guarigione non viene considerata come operata dal santo, ma semplicemente «prevista» (*Vita Antonii* 58, 5). Per non parlare poi dell'esorcismo, che dipende dalla capacità di conoscere le colpe pregresse del posseduto e la natura del demone che vi si insediato (G¹ 43).

⁵⁴ Atanasio, *Vita Antonii* 84.

⁵⁵ Atanasio, *Vita Antonii* 69; Antonio, *Epistulae* 7, *Epistula Ammonis* 34

⁵⁶ Paolo di Tamma, *De cella* 30: «Che la confusione che esiste (πεξλομλμ εἶτοπ), o mio caro, non ti prenda».

⁵⁷ Notevolissima, a questo proposito, è la reazione di Teodoro di fronte al rimprovero fatogli da Pacomio per aver obbedito ad un suo ordine. Il santo infatti non ricorda più di aver comandato ciò che Teodoro ha fatto: «L'uomo di Dio non cambia la sua parola. Ma forse perché non ero retto nella mia volontà, mi ha dato quest'ordine come in estasi sotto l'influenza dello Spirito. Altrimenti, come può rimproverarmi dopo tale ordine?» (G¹ 50). La verità non è questione di logica, dato che il discepolo obbedisce al maestro «come a Dio», ma di autorità. E questa viene dal riconoscimento dello straordinario discernimento posseduto dal santo, il cui referente è nei cieli.

⁵⁸ Macario, *Epistula ad filios* 12-13.

⁵⁹ Atanasio, *Vita Antonii* 80,3: «Voi (filosofi greci), con le vostre argomentazioni (τοῖς συλλογισμοῖς) o con qualche arte o magia (τέχνη ἢ μαγεία), come preferite, invocate i vostri idoli e liberateli (si tratta di alcuni indemoniati presenti) dal demonio. Ma se non ci riuscirete, desistete dal farci guerra e vedrete la potenza della croce di Cristo (τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ τὴν δύναμιν)».

⁶⁰ Si faccia caso all'inedita insistenza sul successo del santo presso le folle. Cfr. Atanasio, *Vita Antonii* 70, 1-2.

⁶¹ E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia, Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Agostino*, La Nuova Italia, Firenze 1997 (*Pagan and Christians in a Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965).

⁶² Sono questi aspetti in merito ai quali la bibliografia è oltremodo vasta. Ci limitiamo ad alcune indicazioni. Per le condizioni socio-economiche della vita egiziana dell'epoca, cfr. R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1993. Su taluni aspetti del panorama religioso, cfr. B.A. Pearson-J.E. Goehring, *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1986.

⁶³ Per rimanere in Egitto, si prenda ad esempio la *Vita di Longino*.

⁶⁴ Diverso fu il destino dei messaliani, già condannati a Gangre nel 341.

⁶⁵ Il processo che credo di poter delineare nelle pagine seguenti non va inteso come dinamica unica ed onnicomprensiva. In realtà, certe interpretazioni del monachesimo e del discernimento che vi si esercita perdureranno nel tempo. Si prenda ad esempio la teorizzazione di Isaia di Scete/Gaza (v secolo): nel suo *Ascetico*, il dono dello Spirito è ancora ben presente in qualità di strumento (7,13) che si manifesta ed agisce di concerto con la preveggenza e che matura in una condizione di perfetta monotropia e/o purezza (quando cioè non vi è più nulla di estraneo nell'asceta). Esso definisce ancora un potere piuttosto autonomo – descritto e prescritto a ciascuno – di distinzione delle volontà carnali (25, 21): come tali esse sono contro-natura, allo stesso modo in cui lo è la carne dell'asceta non del tutto purificato (26, 19). Ecco perché discernere le volontà carnali è altrove equiparato al distinguere il corruttibile dall'incorruttibile (29, 8), il che permette di mondarsi onde poi far dimorare in sé lo spirito divino (29, 37). Forse, non è un caso che Isaia fosse monofisita (sempre che sia vero), dunque passa-

to indenne dalla normalizzazione di Calcedonia (si veda più avanti).

⁶⁶ *G¹* 112.

⁶⁷ E. Wipszycka, *Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne*, in «The Journal of Juristic Papyrology» 26(1996), pp. 167-210.

⁶⁸ *Pachomii Vita Bohairica* 107; *G¹* 42; *Epistula Ammonis* 19.

⁶⁹ J.E. Goehring, *New Frontiers in Pachomian Studies*, in B.A. Pearson-J.E. Goehring, *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 236-257.

⁷⁰ *G¹* 127.

⁷¹ Cfr. F. Vecoli, *Direzione spirituale e regole monastiche: il caso di Pacomio*, in G. Filoramo (dir.), *Storia della direzione spirituale dalle origini al xx secolo*. 1, G. Filoramo (ed.), *L'età antica*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 265-279.

⁷² Nell'intero corpus normativo pacomiano, la locuzione di origine biblica *homo Dei*, tanto frequente nel monachesimo delle origini per indicare il santo carismatico, compare solo una volta, nella titolatura dei *Praecepta*, quasi a ribadire che dopo l'uomo di Dio fondatore «per mandatum Dei» della *koinonia*, ora tutti sono fratelli sottoposti ad un'unica regola: *Precetti del nostro padre Pacomio, uomo di Dio, che fondò da principio la vita cenobitica per ordine di Dio (Praecepta patris nostri Pachomii hominis Dei qui fundavit conservationem coenobiorum a principio per mandatum Dei)*.

⁷³ «Adesso»: la traduzione latina di Girolamo risale al 404. Probabilmente le regole risalgono alla seconda metà del IV secolo, forse anche all'ultimo quarto.

⁷⁴ Cfr. G. Bunge-A. De Vogüé, *Quatre ermites égyptiens. D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaca*. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994.

⁷⁵ E non pare essere una questione di genere letterario, perché la precedente *Historia Monachorum in Aegypto* non giungeva certo a questo risultato: si pensi solo all'eccezionalità di Giovanni di Licopoli così come viene descritto in quest'opera (cap. 1) rispetto alla descrizione più morigerata che ne fa Palladio (*Historia Lausiaca* 35). Si passa, significativamente, dal προφητείας χάρισμα (*Hist. Mon.* 1, 1) al χάρισμα προφητειῶν (*Hist. Laus.* 35, 2).

⁷⁶ Palladio *Storia Lausiaca* Pro 10.13: «...non biasimare e lodare la materia (τὴν ὕλην), ma esalta o deplora la conoscenza (τὴν γνώμην) di coloro che hanno un buono o cattivo uso della materia [...]. Perché in realtà, non il mangiare né l'astinenza sono gran cosa, ma la fede (πίστις), che attraverso l'amore si esplica nelle opere. Quando la fede accompagna ogni azione, colui che mangia e beve in spirito di fede non è condannabile».

⁷⁷ A proposito delle donne, cfr: Palladio, *Historia Lausiaca* 3; 67; 69; si veda anche la santità del *comes* Vero (66), del lettore calunniato (70).

⁷⁸ J. Driscoll, *Evagrius and Paphnutius on the causes for abandonment by God*, in «Studia Monastica» 39(1997), pp. 259-286.

⁷⁹ Il problema della partecipazione all'eucaristia dei monaci è certamente complesso, ma vero è che qui si assiste ad un vero e proprio giro di vite sulla questione: i monaci che pensano d'esser ormai tanto prossimi a Dio da poter fare a meno dell'eucaristia vengono pesantemente stigmatizzati. Cfr. E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, in «La Maison-Dieu» 51(1957/3), pp. 31-54; V. Desprez, *Les anciens moines et l'eucharistie (IV^e-V^e siècles)*, in «Lettre de Ligugé» 208(1981/4), pp. 14-29 (riedito in: V. Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1998, pp. 563-581); A. Guillaumont, *Anachorète et vie eucharistique dans le monachisme ancien*, in Id., *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1996, pp. 113-123.

⁸⁰ Dove tali aspetti si ritrovano praticamente solo nella figura di Ieraca di Leontopoli. Cfr. J.E. Goehring, *Hieracas of Leontopolis: The Making of Desert Ascetic*, in Id., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press International, Harrisburg (Pa) 1999, pp. 110-133.

⁸¹ G. Dagon, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, in «Travaux et mémoires» 4(1970), pp. 229-276; A. Guillaumont, *Les «spirituels» et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des premiers siècles*, in Id., *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Abbaye de

Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1996, pp.179-187.

⁸² J. Daniélou, *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Aubier, Paris 1961, p. 132; J. Gribomont, *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 1; anche il *De verginitate* di Gregorio di Nissa s'inserirebbe in questo progetto: cfr. P. Huybrechts, *Le traité De la Virginité de Grégoire de Nysse. Idéal de vie monastique ou idéal de vie chrétienne*, in «Nouvelle Revue de Théologie» 115(1993), pp. 227-242.

⁸³ Sul canone 4 e lo sviluppo del monachesimo successivo al 451, cfr. l'eccellente contributo di B. Flusin, *L'essor du monachisme oriental*, in *Histoire du christianisme III. Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris 1998, pp. 545-608 (tr. it. *Lo sviluppo del monachesimo orientale*, in *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Vol. 3. Le Chiese d'Oriente e d'Occidente*, Borla-Città Nuova, Roma 2002).

⁸⁴ Cfr. J. Gribomont, *Les Apophtegmes du désert*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 13(1977), pp. 534-541; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press, Lund 1990, p. 188. G. Gould lo nega pervicacemente: *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some further Remarks*, in G. Dorival-A. Le Bolluec, *Origeniana sexta*, Peeters, Leuven 1995, pp. 591-598 (a p. 592).

⁸⁵ Si pensi anche solo a Simeone lo Stilita, nella *Historia Religiosa* di Teodoreto di Ciro (26). Che tale monachesimo fosse carismatico è stato affermato da Ph. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Beauchesne, Paris 1999.

⁸⁶ Sull'ammirazione delle folle per il santo monaco, cfr. (tra i tanti) P. Brown, *Genesis della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. Cambridge, Mass., 1978), p. 115; Id., *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, in J.S. Hawley, *Saints and Virtues*, University of California Press, Berkeley 1987, pp. 3-14; Id., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988 (tr. it. *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992).

⁸⁷ A.Syst. x, 147.

⁸⁸ A.Syst. x, 154

⁸⁹ A.Alph. Poemen 36 (e 73). Concetto poi definito con il termine tecnico ἀψήφιστον da Isaia di Scete/Gaza, che vi insiste molto nel suo *Ascetico* (12, 18; 26, 18...).

⁹⁰ A.Syst. x, 28; x, 70; x, 187.

⁹¹ A.Syst. x, 16.

⁹² Isaia di Scete, *Ascetico* 2, 7 (Della condizione naturale dello spirito).

⁹³ A.Syst. 2.

⁹⁴ A.Syst. 138.

⁹⁵ A.Syst. x, 12; x, 32; x, 123; x, 167.

⁹⁶ A.Syst. 67. Si noti che il punto non è discernere l'ortodossia (sia mai!), quanto comprendere che non vi è colpa nel sospendere la regola dell'umiltà e della mansuetudine per distaccarsi dalle eresie.

⁹⁷ A.Syst. x, 17.

⁹⁸ A.Alph. Giovanni Nano 7.

⁹⁹ A.Syst. x, 37.

¹⁰⁰ A.Syst. x, 36; x, 99.

¹⁰¹ Che tali sono anagraficamente, sempre (A.Syst. x, 175). Non esiste più il «fanciullo-anziano» (παῖδάριον-γέρον), ancora presente in Palladio (*Historia Lausiaca* 17, 2).

¹⁰² A.Syst. x, 39; x, 42; x, 159; x, 179. Infatti, non si cerca un anziano per fare la propria volontà (x, 174).

¹⁰³ A.Syst. x, 100. Qui ricorre il termine: il discernimento è requisito imprescindibile per la direzione spirituale.

¹⁰⁴ A.Syst. x, 71; x, 72; x, 73; x, 104.

¹⁰⁵ A.Syst. x, 48; x, 78; x, 103.

¹⁰⁶ A.Syst. x, 47; x, 53; x, 92.

¹⁰⁷ A.Syst. x, 44; x, 124.

¹⁰⁸ A.Syst. x, 113; x, 118; x, 119; x, 162.

¹⁰⁹ A.Syst. x, 58; x, 59; x, 60; x, 81; x, 188.

¹¹⁰ A.Syst. x, 95; x, 141.

¹¹¹ A.Syst. x, 145.

¹¹² A.Syst. x, 164.

¹¹³ A.Syst. x, 163; x, 184.

¹¹⁴ Larga parte del monachesimo precedente non la pensava in questo modo. Cfr. F. Vecoli, *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i padri del deserto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

¹¹⁵ In tal senso, la demonologia viene decisamente ridimensionata: A.Syst. 95 (non incolpare i demoni delle mancanze verso il prossimo); 131 (i demoni hanno potere sugli uomini a causa della volontà).

¹¹⁶ Ammonas, *Epistulae* 5, 4. Già Ammonas pare più concentrato su questi aspetti rispetto al maestro Antonio: comincia infatti a farsi sentire l'esigenza di stabilire una gerarchia d'autorità fondata su elementi in qualche modo meno evanescenti del mero soffio dello Spirito. Malgrado ciò, dopo un adeguato apprendistato trascorso nella solitudine e nell'obbedienza, ci si aspetta che il monaco divenga medico di anime: un ruolo attivo che presuppone l'aver fatto definitivamente propria la volontà divina (a scapito di quella personale).

¹¹⁷ A.Syst. x, 173.

¹¹⁸ A.Syst. x, 4; inutile pregare per il fratello se lui stesso non cerca di piacere a Dio.

¹¹⁹ A.Syst. x, 13.

¹²⁰ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia cristiana*, Einaudi, Torino 2005, pp. 79-80 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002).