

MISTICA E POLITICA. IL CASO DI BARSANUFIO DI GAZA

1. *Il contesto*

Il titolo del mio intervento necessita di qualche precisazione. Esso prende spunto da una tematica cara a Michel de Certeau¹, cercando di applicarla, con gli adattamenti del caso, alla peculiare situazione di Barsanufio di Gaza così come è ricostruibile dall'insieme della corrispondenza che il Grande Vecchio, insieme al suo discepolo Giovanni, soprannominato il Profeta, intrattenne per anni dal chiuso della sua cella con religiosi clerici laici². Di Barsanufio, un

1. Cfr. quanto osserva L. GIARD nella sua Prefazione a: M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Editions du Seuil, 1987; trad. it. di S. Morra, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina (En), Città aperta Edizioni, 2006, p. XXI: "Due volte egli impiegò, per intitolare uno dei suoi lavori, la formula "mistica e politica" (rovesciando, a seconda delle necessità, l'ordine delle parole), legando così ciò che di più forte e di più vivo lo aveva radicato nel campo della storia".

2. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume I. Aux solitaires. Tome I Lettres 1-71*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrésiennes", 426), Paris, Cerf, 1997; *Tome II Lettres 71-223*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH ; traduction par L. Regnault ("Sources Chrésiennes", 427), Paris, Cerf, 1997; BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Aux cénobites. Tome I Lettres 224-398*. Intr., texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH. Trad. par L. Regnault ("Sources Chrésiennes", 450), Paris, Cerf, 2000; BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Aux cénobites. Tome II. Lettres 399-616*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrésiennes", 451), Cerf, Paris, 2001; BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume III. Aux Laïcs et aux Evêques. Lettres 617-848*. Introduction, texte critique et notes par F. NEYT, P. DE ANGELIS-NOAH; traduction par L. Regnault ("Sources Chrésiennes", 468), Paris, Cerf, 2002. Esiste una traduzione italiana, da cui in seguito citiamo: BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, traduzione, introduzione e note a cura di M. F. T. LOVATO E L. MORTARI, Roma, Città Nuova Editrice, 1991.

egiziano di lingua copta che scrive in greco, trasferitosi in Palestina e che aveva portato con sé l'insegnamento dei Padri del deserto, ignoriamo sia la data di nascita sia quella della morte (muore dopo Giovanni di Gaza, detto il Profeta, e dunque dopo il 543)³. Verosimilmente nato poco dopo la metà del V secolo, si trasferì in una cella accanto al cenobio di Seridos, di recente identificato con gli imponenti resti scoperti a Deir e-Nuserat, 1 km a sud di Thabatha, su un promontorio che separa la spiaggia dall'area coltivata a est. Fondato nel 520 circa sotto Giustino, imperatore dal 518 al 527, come attestano i resti archeologici, era un grande monastero, dotato di un ampio cortile circondato da ingressi e con numerosi ambienti, tra i quali possono essere individuati una chiesa con una cripta e un pavimento con un mosaico policromo, i bagni e un ospizio⁴. Si trattava, dunque, di un monastero importante, verosimilmente un luogo di scambio non soltanto di consigli e cibo spirituale, ma anche di merci, e che dovette godere dell'appoggio e della protezione imperiale⁵.

Seridos si sottomise con la sua comunità alla direzione spirituale di Barsanufio, il *Megas Gheron*, fungendo da tramite con l'esterno per l'anziano monaco dedito al più assoluto isolamento. Si venne così formando nel tempo quella che per comodità chiamiamo "corrispondenza" ma che, in realtà, è una raccolta di domande e risposte, non già al modo delle *Erotapocriseis*, che in genere sono ricostruzioni fittizie di domande poste dai discepoli e risposte date dai maestri, dal momento che la collezione rappresenta la selezione, operata da un discepolo anonimo dei due monaci, delle lettere – a volte più simili a bigliettini – ritenute più significative dei due abba durante il loro

3. Su Barsanufio e sulla cosiddetta scuola di Gaza cfr. K. WARE - A. LOUF - L. DI SEGNI, *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Comunità di Bose (Magnano), Edizioni Qiqajon, 2004; B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFKY, *Gazan Monasticism in the Fourth-Sixth Century: From Anchoritic to Cenobitic*, "Proche-Orient Chrétien" 50 (2000), pp. 14-62; Id., *The Monastic School of Gaza*, Leiden- Boston, Brill, 2006; J. L. HEVELONE - HARPER, *Disciples of the Desert. Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth Century Gaza*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 2005; R. M. PARRINELLO, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

4. Cfr. Y. HIRSCHFELD, *The monasteries of Gaza: an archaeological Review*, in B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFKY (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 77-78.

5. Cfr. R. M. PARRINELLO, *Prima e dopo Giustiniano. Le trasformazioni del monachesimo di Gaza*, in "Annali di storia dell'esegesi" 23/1(2006), pp. 165-193.

lungo magistero di direzione spirituale⁶. La contestualizzazione degli insegnamenti viene appunto fornita tramite le domande poste dai figli spirituali, domande che riguardano molteplici sfere dell'esistenza, non solo monastica ma anche profana, da quelle più alte e speculative a quelle più pratiche e concrete. Questa fonte, per la sua stessa tipologia, costituisce una miniera di informazioni, tra l'altro, sulla pratica della direzione spirituale nel monachismo tardo-antico, sulle modalità di coesistenza tra le diverse comunità religiose, sulla persistenza delle pratiche pagane e sul ruolo della magia, in particolare negli strati più bassi della popolazione cristiana.

Rileggendo dopo alcuni anni⁷ questa fonte straordinaria, sono rimasto ancora una volta colpito dalla eccezionalità della situazione, che sfugge agli stilemi dell'invenzione agiografica e conserva tutta la sua concretezza di un originale quanto esasperato stilitismo del corpo e della mente prigionieri della cella; proprio, d'altro canto, attraverso questa reclusione radicale, i due anziani manifestano un irraggiamento spirituale che supera le mura del convento. Attraverso l'unica mediazione dell'abate Seridos, infatti, essi esercitano un'autorità particolare che sembra sgorgare dal chiuso stesso della cella⁸. Entrambi, poi, conoscono i pensieri reciproci senza parlarsi o ricorrere a un mediatore esterno, di modo che i loro consigli non siano influenzati da una mediazione umana, sempre parziale. L'invisibilità di Barsanufio, custodita e difesa quasi come la *doxa* divina, serve, da un lato, per testimoniare il suo rapporto privilegiato e unico con Dio, dall'altro, per conservare meglio quell'aura di sacralità che ne discende e che costituisce uno dei fondamenti della sua autorità. Questa autorità, d'altro canto – e questo è il secondo elemento che colpisce – si applica non solo e prioritariamente a questioni di direzione spirituale, ma tocca anche molteplici aspetti della vita della vicina Gaza, che

6. Cfr. L. PERRONE, *La necessità del consiglio. Direzione spirituale come scuola di cristianesimo nelle lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale. I L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 377-396.

7. Cfr. un mio precedente contributo: *Cohabitations et contacts religieux dans le monachisme de Gaza à travers la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza*, in *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, N. BELAYCHE ET J-D DUBOIS (dir.), Paris, PUPS, 2011, pp. 149-162.

8. "L'autorité de Barsanuphe est plus d'ordre charismatique, celle de Jean le Prophète plus institutionnelle, du moins dans les lignes générales qui soutendent leur pensée et leur correspondance" (BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume I. Tome I*, SC 426, cit., p. 44). Cfr. F. NEYT, *Un type d'autorité charismatique*, "Byzantion" 44 (1974), pp. 343-361.

includono anche questioni legali e finanziarie, politiche ed ecclesiastiche, relazioni familiari ed amicali, vicini e schiavi⁹. I due abba, reclusi e dunque «socialmente morti», in realtà dimostrano un potere di intervento sulla scena politica di Gaza che li rende appieno attori sociali, dotati di un carisma della *performance* spirituale e investiti, come *leaders*, maestri e santi, di una legittimità carismatica avvertita come superiore a quella sacramentale.

Questo rapporto particolare con la vita di Gaza e dintorni è dovuto a una caratteristica fondamentale della scuola di Gaza: la sua inserzione nel contesto urbano¹⁰. Essa è testimoniata dalla linea sottile che separa spesso vita monastica e vita laica come dall'attenzione alle relazioni interpersonali non solo all'interno del monastero, ma anche nella vita relazionale esterna. Barsanufio e Giovanni appaiono guide risoltrici in occasioni in cui laici ed autorità ecclesiastiche si trovano a dover gestire situazioni potenzialmente conflittuali a vari livelli, dai rapporti di buon vicinato all'interpretazione ed applicazione delle leggi ecclesiastiche ed imperiali. Essi sembrano partecipare a quelle virtù e funzioni di mediazione sociale che gli studi di P. Brown sullo *holy man* hanno contribuito a far conoscere. Il fatto di essere maestri di ascetismo in una situazione di totale reclusione, invece di separare i due Anziani dal mondo e dalla società circostanti, diventa di per se stesso, in virtù di un'alchimia particolare, un fattore sociale propulsivo nel loro proiettarsi sulla scena sociale e politica. A differenza di tanti protagonisti, a prima vista consimili, che calcano le scene di coevi racconti agiografici, ciò ha luogo senza far ricorso ad alcuna azione taumaturgica, ma soltanto in virtù di un'autorità peculiare, che non ha bisogno di ulteriori certificazioni.

2. *Il fondamento dell'autorità spirituale: l'esperienza mistica*

La Corrispondenza testimonia fin dalla prima epistola i poteri straordinari di cui gode il Grande Anziano. Egli è un veggente, un profeta dal momento che esercita un potere oracolare (come, del resto, il suo compagno Giovanni, designato espressamente con questo titolo), un operatore di miracoli; inoltre, i

9. Cfr. L. PERRONE, *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, Peeters, 2007, pp. 217-241.

10. Cfr. B. BITTON-ASHKELONY, *Monastic Leadership and Municipal Tensions in Fifth-Sixth Century Palestine: The Cases of the Judaeian Desert and Gaza*, "Annali di storia dell'esegesi" 23/2 (2006), pp. 415-431.

suoi poteri benefici possono essere trasmessi ad altri mediante le *eulogiai*, e precisamente i doni che provengono dalle sue mani nella forma di pane benedetto o di parti del suo abbigliamento monastico, in grado di aiutare i monaci quando sono malati fisicamente o provati spiritualmente dai *logismoï*, i “pensieri”. Anche se la dimensione straordinaria del suo potere carismatico rimane sullo sfondo, la particolare autorità di Barsanufio sembra unire le specificità di un padre spirituale, maestro e medico dell’anima o, meglio, del cuore di monaci e laici che si rivolgono a lui e a Giovanni alla ricerca di una guida spirituale, appunto con i poteri straordinari dello *holy man*, chiamato a svolgere un’opera fondamentale di mediazione con la divinità.

In un articolo di qualche anno fa dedicato all’esercizio di questa autorità straordinaria nei confronti dei laici, che investe non solo la vita spirituale, ma anche concrete questioni di politica religiosa, Lorenzo Perrone ha sostenuto che ciò si spiegherebbe sia col fatto che i due Anziani sono visti come oracoli viventi di Dio sia col fatto che essi finiscono per svolgere, grazie a questa autorità eccezionale, un ruolo peculiare di patronato¹¹. Ma qual è il fondamento di quest’autorità? L’ipotesi che mi propongo di approfondire è che si tratti di un fondamento mistico e che sia proprio la natura particolare di questa esperienza a spingere per una sua traduzione politica. Prima, però, una precisazione di vocabolario e di metodo. La terminologia relativa a *mystikos*, *e*, *on* e derivati è marginale nel nostro documento. Da una rapida ricerca sul TLG, le poche occorrenze o rimandano al banchetto eucaristico¹² o all’esegesi allegorica¹³. Ciò significa che, se vogliamo trovare tracce di un’esperienza mistica di Barsanufio, dobbiamo guardare altrove. Non potendo, d’altro canto, recuperare una definizione interna di questa dimensione, la categoria di mistica che userò è moderna e tradizionale, e rimanda a una esperienza particolare di unione e contemplazione del divino che trasforma la vita del mistico.

Il senso profondo di intimità (*parrhesia*) con Dio, proprio dell’asceta che ha raggiunto i gradi superiori del cammino spirituale, tagliando la propria

11. L. PERRONE, *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, cit., p. 232 sg.

12. Cfr. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Volume II. Tome II*, SC 451, cit., ep. 464, p. 560): Τοῦ αὐτοῦ ὁμοίως· Δέσποτα πῶς συνεχώρησεν ὁ Δεσπότης ἡμῶν καὶ Σωτὴρ ὁ Χριστὸς τῷ Ἰουδᾷ προδότη ὄντι μετασχεῖν τοῦ μυστικοῦ δείπνου;

13. Cfr. *Ivi*, ep. 612 (SC, 451, p. 848).

volontà e liberandosi sempre più dai legami col mondo, accompagnato dalla consapevolezza di praticare una moralità superiore, di essere, in termini weberiani, un ‘virtuoso di Dio’, nutrice l’auto confidenza del Grande Anziano, caricandola di una energia spirituale che contribuiva certamente al suo prestigio presso gli altri. Benché abbia lasciato poche tracce nella corrispondenza, questa intimità si fondava su di un’esperienza mistica di tipo particolare, differente ad esempio dal misticismo intellettuale di un Evagrio. Le fonti a nostra disposizione per ricostruirla almeno in parte sono di due tipi: alcune epistole, in particolare la 207, in cui Barsanufio sembra alludere o rimandare a una propria esperienza mistica; e il modo in cui egli costruisce e utilizza un particolare alfabeto mistico, come dimostra l’epistola 137b.

3. *La testimonianza delle epistole*

Cominciamo dal primo punto. Nell’ep. 186, Barsanufio risponde a un monaco che lo interroga chiedendogli aiuto perché tormentato e tribolato dalle passioni, dicendogli che egli prega continuamente Dio perché li renda entrambi teofori e abiti e cammini in mezzo a loro, inviando lo Spirito di verità e la fiamma dell’amore:

Vi doni Dio la fiamma di quest’amore. Il Signore vi darà rivelazione certa che essa fa salire fino al settimo cielo gli uomini che la possiedono, come già alcuni con piena fiducia salgono e benedicono *sia nel corpo non so, sia fuori dal corpo, non so, poiché è Dio che lo sa.*

E affinché impariate l’inizio di questa via di gioia, ascoltate: dapprima viene all’uomo lo Spirito Santo, che gli insegna tutte le cose e come bisogna sentire umilmente, cosa che voi non potete ancora apprendere. Quindi, conducendo a quella prima fiamma, sale al primo cielo, e da questo al secondo, procedendo fino al settimo, dove è possibile contemplare cose ineffabili e terribili, che nessuno può percepire se non quelli che giungono a questa misura, della quale possa il Signore farvi degni. Quelli che muoiono completamente al mondo mediante la sopportazione e molte tribolazioni, possono giungere a questo¹⁴.

14. BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, cit., p. 226-227 (Δώη ὑμῖν ὁ Θεὸς τὴν καύσιν τῆς ἀγάπης ταύτης. Πληροφορήσει γὰρ ὑμᾶς ὁ Κύριος ὅτι εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανὸν ἀναφέρει τοὺς ἔχοντας αὐτὴν ἀνθρώπους, καθὼς τινες νῦν ἤδη μετὰ παρορησίας ἀνέρχονται καὶ εὐλογοῦνται “εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ εἰδώς.” Καὶ ἵνα μάθητε τὴν ἀρχὴν τῆς ὁδοῦ τῆς χαρᾶς ταύτης, ἀκούσατε. Πρῶτον ἔρχεται τῷ ἀνθρώπῳ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἶτα διδάσκει αὐτὸν τὰ πάντα, καὶ πῶς δεῖ τὰ ἄνω φρονεῖν, ἃ οὐ δύνασθε ἄρτι φρονεῖν. Εἶτα

La citazione di 2 Cor 12, 2 ci certifica del fatto che qui Barsanufio sta chiaramente alludendo a un tipo di esperienza mistica analoga a quella descritta da Paolo. Il presupposto di questa esperienza è la morte completa al mondo, che coincide con la morte dell'uomo vecchio. A costoro il Signore dà attestazione certa (Πληροφορήσει) che chi riceve questa fiamma d'amore potrà ascendere al settimo cielo (a differenza di Paolo, che si ferma al quarto: evidente allusione a una cosmologia tipicamente ellenistica), come hanno già sperimentato alcuni dotati di *parrhesia*. Questo cammino, in cui il ruolo di guida è svolto dallo Spirito Santo, si svolge in due tappe. Prima lo Spirito ammaestra e prepara chi deve ricevere questo dono, che è riservato a pochi, in modo che venga accolto con la consapevolezza e l'umiltà adeguate. Poi, grazie alla fiamma dell'amore, che funge da energia ascensionale, lo Spirito guida l'eletto attraverso i vari cieli fino all'ultimo, dove si contemplanò i misteri sublimi e indicibili. Il testo riprende un tipico schema dell'ascesa mistica di tipo platonico attraverso sette cieli, che ricordano i sette gradi dell'ascensione dell'anima secondo un passo celebre del *De quantitate animae* dell'Agostino platonico¹⁵. Ma Barsanufio non parla di anima quanto piuttosto, attraverso la citazione del viaggio estatico di Paolo, sembra rimandare a una dimensione antropologica non dualista, in cui viene coinvolto tutto l'uomo.

Le ep. 207 e 208, che fanno parte di un nutrito gruppo di questioni rivolte da un esicasta al Grande Anziano su vari aspetti della vita spirituale, toccano il tema della quiete perfetta, di come pervenirvi e restarvi. Nella risposta di Barsanufio, il passo che ci interessa è il seguente:

Vi faccia degni il Signore di bere alla fonte della sapienza perché quanti vi hanno bevuto hanno dimenticato se stessi, divenuti completamente estranei all'uomo vecchio; e dalla fonte della sapienza sono stati condotti a un'altra fonte, quella dell'amore, che non viene mai meno. Pervenuti a questo grado, hanno raggiunto la misura che è senza agitazione e senza distrazione, divenuti tutti interi mente, tutti interi occhio, tutti interi viventi, tutti interi luminosi, tutti interi perfetti, tutti interi dei. Hanno sofferto, sono stati esaltati, glorificati, resi illustri; hanno vissuto, perché

ὁδηγούμενος τῇ πρώτῃ καύσει ἐκείνῃ, ἀνέρχεται εἰς τὸν πρῶτον οὐρανόν, μετὰ ταῦτα εἰς τὸν δεύτερον καὶ κατὰ πρόσβαινιν ἕως εἰς τὸν ἕβδομον. Κάκει τὸ θεωρησαὶ ἄρρητα πράγματα καὶ φοβερά, ἃ οὐδεὶς δύναται ἀκοῦσαι, εἰ μὴ οἱ ἐρχόμενοι εἰς τὸ μέτρον τοῦτο, οὗ ὁ Κύριος ἀξιώσει ὑμᾶς. Οἱ ἀποθνήσκοντες τελείως τῷ κόσμῳ δι' ὑπομονῆς θλίψεων πολλῶν, δύνανται εἰσελθεῖν εἰς αὐτό).

15. AUG., *de quant. an.*, 79-80.

prima erano morti, si rallegrano e rallegrano, si rallegrano nella Trinità indivisa e rallegrano le potenze celesti¹⁶.

Lo schema di fondo dell'esperienza mistica descritta è quello dell'*epist.* 186, qui esemplificato col passaggio dalla fonte della sapienza a quella dell'amore. Prima occorre rinunciare completamente al mondo e all'uomo vecchio, bevendo alla fonte della sapienza: soltanto in questo modo sarà possibile essere condotti alla fonte dell'amore, l'unica in grado di fornire l'energia spirituale che permette l'incontro con la divinità. Inizia così un'esperienza che sembra alludere a un'ascesa perché si parla di pervenire a una *taxis* coincidente con una trasformazione profonda, priva di agitazione e distrazione: un processo di divinizzazione, che sembra contenere un'allusione alla visione del carro di Ezechiele. Possiamo ipotizzare che è proprio questa autoconsapevolezza di una radicale trasformazione interiore, questa anticipazione in terra della futura condizione di perfezione e di assimilazione al divino, che permette a Barsanufio di sentirsi come un'estensione o uno strumento di Dio e dello Spirito divino, che ora agisce e parla in lui.

L'ep. 208 approfondisce la descrizione delle condizioni per pervenire a questo stato di quiete perfetta, anche se temporanea, distinguendo tra l'azione della grazia e quanto invece compete a chi ricerca la perfezione. Per operare questa distinzione, Barsanufio fa ricorso alla metafora della casa che l'asceta deve preparare in modo adeguato e degno dell'ospite. Soltanto se essa sarà stata adeguatamente preparata vi arriverà il Figlio con il Padre benedetto e con lo Spirito santo, "e fa dimora presso di te e ti insegna cos'è la quiete e illumina il tuo cuore di gioia ineffabile".

Anche Giovanni il Profeta deve aver conosciuto questi stati mistici, come sembra di poter dedurre da due passi delle ep. 152 e 153, in cui egli risponde a questioni postegli da un monaco su come praticare il digiuno. Nella ep. 152 a un certo punto Giovanni, accennando allo spirituale che mangia poco perché nutrito dallo Spirito, osserva:

16. BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, cit., p. 246 ("Ἡδὴ γὰρ ὅσοι ἔπιον ἐξ αὐτῆς ἐπελάθοντο ἑαυτῶν, ὅλοι ἔξωθεν γενόμενοι τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς σοφίας, ὠδηγήθησαν εἰς ἄλλην πηγὴν, τῆς ἀγάπης τῆς οὐδέποτε παύουσης. Καὶ ἐν ταύτῃ γενόμενοι τῇ τάξει, κατέλαβον τὸ ἀρέμβαστον καὶ ἀμετεώριστον μέτρον, ὅλοι νοῦς γενόμενοι, ὅλοι ὀφθαλμός, ὅλοι ζῶντες, ὅλοι φῶς, ὅλοι τέλειοι, ὅλοι θεοί. Ἐπόνεσαν, ἐμεγαλύνθησαν, ἐδοξάσθησαν, ἐλαμπρύνθησαν, ἐτελειώθησαν, ἔζησαν, ἐπειδὴ πρῶτον ἀπέθανον. Εὐφραίνονται καὶ εὐφραίνουσιν. Εὐφραίνονται ἐν τῇ ἀχωρίστῳ Τριάδι, καὶ εὐφραίνουσι τὰς ἄνω δυνάμεις).

credimi fratello, so di un uomo, che il Signore conosce, di tale misura che ogni settimana, una volta o due o più, è catturato dal cibo spirituale, e per la sua dolcezza dimentica il cibo sensibile. E quando viene a mangiare, come uno saziato e disgustato non vuole mangiare; quando poi mangia, condanna se stesso, dicendo: Perché non sono sempre in quel modo? E brama di raggiungere ancora quello stato¹⁷.

L'epistola successiva, la 153, precisa, a partire dall'esegesi spirituale di un passo del Ps. 101, la natura di quest'esperienza:

È scritto (Salmo 101,6): *Si sono attaccate le mie ossa alla mia carne*. Questo significa che tutte le ossa dell'uomo divengono una cosa sola, cioè tutti i pensieri dell'uomo sono unificati in Dio e allora la carne diventa pneumatica seguendo il pensiero secondo Dio e nasce nel cuore la gioia dello Spirito che nutre l'anima e ingrassa il corpo e fortifica entrambi, così che non sono più né deboli né accidiosi¹⁸.

Giovanni sembra voler alludere a una sorta di rinascita in cui, in conseguenza dell'esperienza mistica, tutti i pensieri sono unificati e fissati in Dio e, come afferma anche Barsanufio, non conoscono più distrazioni, mentre la presenza dello Spirito riempie di gioia il cuore, nutrendo l'anima e un corpo trasformato. Un processo di divinizzazione che anticipa, seppur temporaneamente, quanto avverrà per l'eletto dopo la morte: adattando al presente la trasformazione escatologica del corpo prefigurata da Paolo, Giovanni allude infatti a una carne che diventa pneumatica. Comunque si interpreti il testo, siamo evidentemente lontani dai quadri di una mistica puramente intellettuale, dell'essere.

17. *Ivi*, p. 211 (οἶδα ἄνθρωπον, ὃν ὁ Κύριος γινώσκει, τοιοῦτου μέτρου καὶ καθ' ἑβδομάδα ἀπαξ ἢ δευτέρον καὶ πλεῖον αἰχμαλωτίζεται εἰς τὴν πνευματικὴν τροφήν καὶ ἀπὸ γλυκύτητος ἐπιλανθάνεται τῆς αἰσθητῆς. Καὶ ὅταν ἔρχηται τοῦ μεταλαβεῖν, ὡς τίς ποτε κεχορτασμένος ἢ ἀηδισμένος, οὐ θέλει μεταλαβεῖν. Μεταλαμβάνων δὲ κατακρίνει ἑαυτὸν λέγων· Διὰ τί πάντοτε οὐκ εἰμὶ οὕτως, καὶ ἐπιποθεῖ τοῦ ἔτι καταλαβεῖν).

18. *Ivi*, cit., p. 212 (Γέγραπται γὰρ ὅτι “Ἐκολλήθη τὸ ὄστούν μου τῇ σαρκί μου”, τοῦτ' ἔστιν ὅτι γίνεται ὅλα τὰ ὀστά τοῦ ἀνθρώπου ἕν, ἡγουν ὅλοι οἱ λογισμοὶ τοῦ ἀνθρώπου ἕν κατὰ Θεόν. Τότε κολλᾶται τῇ σαρκί, τοῦτ' ἔστι πνευματικὴ γίνεται ἡ σὰρξ ἐξακολουθοῦσα τῷ κατὰ Θεὸν λογισμῷ καὶ τότε γίνεται ἡ χαρὰ τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ καρδίᾳ, τρέφουσα τὴν ψυχὴν καὶ παινοῦσα ὁ σῶμα καὶ ἐνδυναμοῦσα τὰ ἀμφότερα. Καὶ οὐκέτι ἀτονεῖ οὔτε ἀκηδιᾷ).

4. *La Meditazione sulla lettera eta*

Passando ora a qualche breve considerazione sul ruolo che, nell'esperienza mistica del Grande Anziano, svolge il ricorso a un alfabeto segreto¹⁹, basterà limitarsi a qualche rapida considerazione sull'ep. 137b, la cosiddetta *Meditazione sulla lettera eta*, in cui il Grande Anziano risponde a un monaco che lo aveva interrogato per enigmi, volendo nascondere i suoi pensieri all'abate Serido, che faceva da tramite²⁰. Secondo un uso tipico dell'alfabeto mistico, Barsanufio aveva risposto consegnando i suoi insegnamenti e consigli in ordine alfabetico, applicando e riferendo a Dio ogni lettera dell'alfabeto, raggruppandoli insieme sotto la lettera di volta in volta scelta a partire da termini che iniziavano con questa lettera. L'anonimo redattore ci ha conservato le sue riflessioni relative alla lettera eta. Questa lettera significa cinque cose: egumeno, la destra del Padre, il sacrificio incorruttibile, la gioia del Padre e, infine, la lettera ebraica *El*, cioè Dio. Perché la lettera *eta*? Da un lato, perché lo *El* ebraico viene traslitterato con *hel* dall'altro, perché essa corrisponde numericamente al numero 8, il numero della perfezione, che indica il giorno della risurrezione. Questo codice rappresenta lo scopo della ricerca monastica della perfezione: esso dipinge la vita monastica dal primo gradino dell'iniziando fino al punto in cui egli risiede nel mondo dei misteri divini, avendo acquisito il controllo del proprio corpo, secondo per altro un modello soggiacente alle epistole di Barsanufio che abbiamo esaminato. Esso, però, non è semplicemente un programma di progresso ascetico, quanto piuttosto un segnavia, un insieme di simboli che descrivono un nuovo stato di autocoscienza, che non mi sembra improprio definire mistico.

Nella chiusa della sua riflessione, Barsanufio ricorda i tratti che contraddistinguono chi ha percorso fino in fondo il cammino di perfezione, sicché ora Dio è con lui:

Il segno che si è arrivati a questo livello di perfezione è il fatto di avere sempre con sé Dio – infatti Dio è sempre con costui – e di vedere che egli ha tutto ciò. Che si rallegrino nel Signore colui che è giunto colà, colui che sta per arrivarvi e colui che ne ha la speranza²¹.

19. Sugli alfabeti spirituali cfr. il monografico a cura di R. M. PARRINELLO, *Alfabeti spirituali nella storia delle religioni*, "Humanitas" 5-6 (2010), pp. 811-903.

20. Cfr. B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFSKY, *The Monastic School of Gaza*, cit., pp. 107 sg.

21. Τὸ δὲ σημεῖον τοῦ φθάσαντος εἰς τὸ μέτρον τοῦτο, ἔστι τὸ ἔχειν μεθ' ἑαυτοῦ πάντοτε τὸν Θεόν—πάντοτε γάρ ἐστι μετ' αὐτοῦ ὁ Θεός—καὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ἔχειν τὰ πάντα ταῦτα. Χαίρετω ἐν Κυρίῳ ὁ φθάσας ταῦτα, καὶ ὁ μέλλον καὶ ὁ προσδοκῶν.

Non si è lontani dal vero affermando che qui Barsanufio sta descrivendo la propria condizione, di colui cioè che è giunto al culmine del proprio cammino di perfezione attraverso una serie di esperienze mistiche in conseguenza delle quali Dio è ora sempre con lui ed egli ne è perfettamente consapevole. Tutto ciò ha una conseguenza non da poco sul piano pratico. Come hanno giustamente sottolineato Kofsky e Bitton Ashkelony nel loro libro sulla scuola monastica di Gaza, questo tipo di esperienza mistica porta Barsanufio a divinizzare il proprio insegnamento²². Giocando sull'ambiguità del termine *stoiceion*, l'Anziano sintetizza l'universo della disciplina monastica e provvede la sua comunità di un insieme di segni indicativi del fatto che egli ha sperimentato il divino e che questa esperienza sta alla base del suo particolare insegnamento.

Dove si colloca questo tipo di esperienza mistica in rapporto a coeve esperienze mistiche e spirituali? Si tratta di una questione troppo complessa per essere ora affrontata in modo adeguato. Mi limiterò a due considerazioni. Per un verso, i testi che abbiamo preso in esame sembrano differenziare l'esperienza mistica di Barsanufio da quella, tipicamente intellettuale, di Evagrio, nella misura in cui il Grande Vecchio ignora la terminologia noetica tipica di questa tradizione, preferendo sottolineare la dimensione di profonda trasformazione dell'integralità del composto umano che questa esperienza attiva. Il riferimento alla mistica del carro e alla visione di Ezechiele richiama piuttosto i testi di un altro grande mistico, lo Pseudo Macario, con la sua antropologia non dualista e la sua aspirazione – che non a caso gli è costata l'accusa di messalianismo – a sottolineare la concretezza della visione luminosa del Cristo e della Trinità²³. Per un altro, i testi di Barsanufio sono molto sobri al proposito e in perfetta linea con la tradizione esegetica che fondava questo tipo di esperienza, oltre che sulla visione di Ezechiele, sul viaggio estatico di Paolo. Stando alle categorie utilizzate da McGinn²⁴, e prima di lui da Festugière²⁵, non abbiamo qui a che fare, secondo uno schema tipicamente platonico, con un'anima naturalmente

22. B. BITTON-ASHKELONY - A. KOFISKY, *The Monastic School of Gaza*, cit., pp.119-120.

23. Cfr. quanto osservo in *La vision de Dieu entre mystique théurgique et théorétique : le cas de Sérapion (Cassien, Conférences, X, 2-3)*, in *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaïsme et christianismes*, S. Mimuni - M. Scopello (eds.), Turnhout, Brepols, 2016.

24. Cfr. B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York, Crossroad, 1991.

25. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, Gabalda, 1953, ch. 3 (*La vision de Dieu*), pp. 44-66.

divina che persegue lo scopo, attraverso l'ascesa dei gradi dell'essere, di pervenire a contemplare il sommo bene, ritornando alla sua origine; quanto piuttosto con una mistica trasformante, che persegue lo scopo di sperimentare già in questa vita quella esperienza di risurrezione spirituale che investe la totalità di un composto umano radicalmente trasformato.

5. *E la politica?*

Comunque sia, per venire ora all'ultima parte del mio intervento, in che modo e in che misura questa esperienza eccezionale si rapporta con la dimensione politica? E, prima ancora, che cosa dobbiamo intendere, in questo contesto particolare, per dimensione politica? Personalmente, la intendo, in senso lato, come esercizio della particolare autorità carismatica che i due anziani possiedono in conseguenza della eccezionale esperienza mistica e del potere che ne consegue, sia all'interno della comunità come attività 'pastorale', sia all'esterno della comunità monastica, per una ragione che preciserò tra un momento. All'interno della comunità questo esercizio si manifesta sotto la forma di un controllo assoluto sulla vita dei monaci soggetti alla loro influenza perfino in questioni a prima vista triviali. Il vincolo che la unisce non è una regola o il rispetto di una tradizione; né, per quanto decisivo, è il particolare carisma, con l'autorità che ne deriva, dei due Anziani. Il vincolo si fonda piuttosto su un paradossale principio di libertà interiore che si raggiunge là dove e quando si accetta di sottomettersi alla volontà dell'abate e, prima ancora, dei due anziani *perinde ac cadaver*. L'espressione non è anacronistica, dal momento che, come ricorda più volte Barsanufio, il monastero è come un cimitero in cui vivono (o dovrebbero vivere) perfetti che sono stati capaci di morire agli altri, ma prima ancora a se stessi, rinunciando alla propria volontà e cioè alla radice dell'io, a ciò che caratterizza il singolo come persona. 'E come se, attraverso questo esercizio continuo, l'intera comunità dovesse trasformarsi in un'unica mente e in unico corpo col suo Salvatore, rappresentato dai due anziani, come nell'*unio mystica*. Quanto al rapporto con il mondo esterno, se valgono certo le considerazioni ricordate prima relative all'esercizio dell'autorità carismatica nelle sue varie forme, credo però che anche in questo caso possano risultare di qualche utilità le osservazioni di de Certeau sul rapporto tra l'eccezionalità dell'esperienza mistica e la pratica di quel quotidiano a cui ha dedicato studi illuminanti. In una intervista pubblicata poco tempo prima di morire, osservando che l'estasi non è il cuore della mistica ma ne segna solo una frontiera, una sorta di muro del suono superato il quale inizia propriamente un altro viaggio, osservava:

Tutti i mistici hanno sempre detto che arrestarsi a questi episodi di cambiamento di spazio, per proseguire nel mio paragone, significa sbagliarsi completamente su ciò che è la mistica. Al contrario, la mistica va sempre più lontano e tende verso ciò che uno dei più grandi mistici della fine del Medioevo, Ruusbroec, chiamava già “la vita comune”, l’ordinario. D’altronde, è anche da qui che scaturisce normalmente una analisi. È la vita grigia, la vita di tutti i giorni, ma vissuta e pensata teoricamente altrimenti²⁶.

Forse Barsanufio sarebbe stato d’accordo.

26. M. DE CERTEAU, *Traversate d’Occidente*, trad. it. di C. Casalini, Milano, Medusa, 2014, p. 50.