

L'ORATIO CONTINUA IN BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA*

Lorenzo Perrone

Introduzione: aspetti della prassi orante nel primo monachesimo egiziano e palestinese

Sono molti i motivi d'interesse che suscita la straordinaria corrispondenza di Barsanufio e Giovanni, i due reclusi del cenobio di Serido, vicino a Gaza, nella prima metà del VI sec. Diversi studi hanno approfondito l'esperienza religiosa dei due Anziani e la loro prassi di direzione spirituale rivolta non solo ai monaci ma anche agli ecclesiastici e ai laici¹. Restano tuttavia numerosi aspetti ancora bisognosi di approfondimento. Fra questi meritano attenzione le modalità della preghiera, che ovviamente costituisce una componente essenziale della vita monastica. Esse non si riducono all'apporto fornito dai Padri di Gaza allo sviluppo della "preghiera di Gesù", ma riflettono uno spettro più ampio di espressioni che evidenzia l'intensità e la ricchezza della loro dimensione orante. In questo contributo cercherò di mettere in luce non solo la varietà delle forme dell'orazione ma anche la risposta data attraverso di esse da Barsanufio

* Queste note nascono da un seminario tenuto a Gerusalemme presso l'Israel Institute of Advanced Studies il 19 novembre 2015 («Pray without interruption»: Performing prayer in Palestinian and Egyptian Monasticism of the Late Antiquity»). Mi permetto di dedicarle al collega e amico Enrico Morini ricordando, fra i molti motivi di stima e gratitudine che nutro nei suoi confronti, la memorabile visita da lui guidata presso la «Sancta Hierusalem Bononiensis», per me e i miei studenti, a margine di un corso sull'*Itinerarium Egeriae* (17 novembre 2005).

¹ HAUSHERR 1955; PERRONE 1988 e 2004b; HEVELONE-HARPER 2005; BITTON-ASHKELONY, KOFKY 2006; PERRONE 2007 e 2013; FILORAMO 2017. Manca tuttora una monografia di carattere generale sui due Anziani e il loro *milieu*, anche se l'edizione della corrispondenza a cura di François Neyt e Paola Noah de Angelis (= C) offre importanti materiali per un'analisi. I testi dell'epistolario saranno citati con l'indicazione del numero della lettera e le linee dell'edizione.

e Giovanni al bisogno di “pregare senza interruzione”, instillato nella coscienza del monachesimo antico dal fondamentale richiamo paolino di 1 Ts 5,17. Come Evagrio dichiara nel *Pratico*, «non ci è stato prescritto di lavorare, vegliare e digiunare di continuo, ma ci è stata fatta legge di “pregare incessantemente” (1 Ts 5,17)»².

Per arrivare a meglio comprendere il profilo distinto della testimonianza trasmessaci dalle lettere dei due Anziani conviene inizialmente rammentare l’articolarsi dei modi di preghiera nel loro contesto storico-ambientale più prossimo. Com’è noto, il monachesimo di Gaza trae radici e ispirazione, in primo luogo, dal monachesimo egiziano, di cui si fa tramite principale per le tradizioni delle *Vite* e dei *Detti dei Padri del deserto*³, mentre s’inserisce con la sua fisionomia autonoma nel panorama del monachesimo bizantino di Palestina tra V e VII sec.⁴. Ora, a leggere le classiche fonti monastiche di area egiziano-palestinese a partire dalla fine del IV sec., la prassi orante emerge come un fenomeno costitutivo in tutte le sfaccettature che la caratterizzano. Esse rinviano almeno a tre aspetti o dimensioni strutturali che, se non vado errato, raramente sono state oggetto di un’analisi comprensiva: 1) la temporalità; 2) l’oralità; 3) la fisicità. Ad una prima impressione, in assenza di studi più specifici, i nostri testi sembrano privilegiare specialmente il primo aspetto, dato che evidenzia più di tutti l’intensità e la frequenza della preghiera con il suo scandirsi nel tempo. Quanto alle dimensioni vocali, cioè alle parole delle preghiere (siano queste dette ad alta voce o recitate in silenzio), siamo molto meno documentati. L’oralità rinvia infatti a quella sfera più intima e personale del dialogo con Dio che per natura risulta più elusiva e sfuggente⁵. Tendenzialmente ne abbiamo traccia solo nella misura in cui l’orazione esige di essere comunicata ad altri o appare per qualche ragione esemplare. Si tratta insomma di un elemento che rende, almeno in parte, problematico qualunque tentativo di ricostruire approfonditamente una “storia della preghiera”⁶. Diverso è il caso della “fisicità”, la dimensione più direttamente afferrabile, dal momento che rimanda all’atteggiamento del corpo e ai gesti che accompagnano la preghiera. Su tali manifestazioni e sulla loro entità le fonti antiche ci forniscono a volte dettagli interessanti, a cominciare dalla prassi sempre più diffusa delle “genuflessioni” o “prostrazioni” di vario tipo⁷.

² *Prat.* 49 (p. 610): Ἐργάζεσθαι μὲν διὰ παντὸς καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ νηστεύειν οὐ προστετάγμεθα, προσεύχεσθαι δὲ ἡμῖν ἀδιαλείπτως (1 Ts 5,17) νενομοθέτηται.

³ PERRONE 1997.

⁴ PERRONE 2004a e 2012; BITTON-ASHKELONY 2017.

⁵ HAUSHERR 1960, p. 167: «de toutes les *politeiai* secrètes, c’était la plus jalousement cachée, parce que la plus estimée. Nous sommes pas mal renseignés sur les jeûnes, les veilles, les chameunies et autres austérités de beaucoup de “viellards”, parce que ces “vertus somatiques” restent visibles et constatables. Mais comment pénétrer dans leur vie intérieure pour y saisir ce qu’elle a de plus intime, leur commerce avec Dieu?».

⁶ HAMMERLING 2008, p. 14.

⁷ Nel lessico monastico la stessa parola greca (μετάνοια) verrà usata ad indicare sia il significato originario di “penitenza” sia anche quello di “inchino” o “prostrazione”. Un inquadramento sulle disposizioni canoniche e la prassi liturgica è offerto da RADLE 2016.

C'è ancora un punto che complica ulteriormente il nostro quadro e richiede perciò di essere precisato in via preliminare. L'immagine della preghiera tracciata fin qui, in relazione alle tre coordinate strutturali appena menzionate, si rifà soprattutto alla prassi individuale, ma questa non può essere svincolata sempre e comunque da quella collettiva, anche per chi vive in solitudine. Ci sono contatti e interferenze con l'orazione comunitaria che contribuiscono a connotare e qualificare in determinati modi anche l'esperienza personale della preghiera. Mi riferisco naturalmente all'ufficio monastico e alla liturgia che strutturano, in particolare, le comunità cenobitiche, senza peraltro essere una loro esclusiva⁸. Tuttavia, la situazione è lungi dall'essere uniforme nel periodo che ci interessa più da vicino e che va grossomodo dal IV al VII sec. Senza dunque ignorare gli addentellati rituali e liturgici delle manifestazioni oranti, la mia indagine privilegerà l'ambito più direttamente personale, in conformità del resto con la direzione spirituale esercitata di norma dai due Anziani di Gaza a livello individuale.

Nelle testimonianze del primo monachesimo l'attenzione rivolta alla temporalità della preghiera segnala la molteplicità degli sforzi per attuare una sua prassi intensificata e pervenire così ad assecondare il più possibile la raccomandazione dell'Apóstolo a «pregare senza interruzione» (1 Ts 5,17). In questo senso bisognerebbe esaminare l'impatto del calendario annuale, dei ritmi festivi, settimanali e quotidiani. Detto in maniera alquanto semplificata, si può forse affermare che, mentre la cornice quotidiana esercita un impatto più determinante sulla preghiera dei cenobiti, quella settimanale sembra influire maggiormente sulla prassi orante degli anacoreti o dei lauriti (o semi-anacoreti). La collezione sistematica degli *Apostegmi* ci presenta, ad esempio, la condotta di Arsenio, uno dei Padri del deserto più noti e rappresentativi, in occasione della domenica: la sera del sabato, stando in piedi con le mani verso il cielo e le spalle rivolte a occidente, Arsenio pregava fino a che il sole risplendeva sul suo volto⁹. Nondimeno, anche in un contesto cenobitico il ritmo domenicale e festivo comportava un'intensificazione dell'orazione. Come vediamo dall'esempio di Melania la Giovane nel suo monastero sul Monte degli Ulivi, la domenica e le feste la spingevano a raccomandare alle consorelle una salmodia ininterrotta¹⁰.

Se il ritmo quotidiano porta a sviluppare gradualmente anche in seno al monachesimo un sistema articolato di "ore di preghiera" che si dispongono nell'arco della giornata (come è già attestato da Giovanni Cassiano, agli inizi del V sec., fino ad un regime di sette ore)¹¹, le fonti provenienti dagli ambienti eremitici o semianacoretici

⁸ Sugli sviluppi dell'ufficio monastico con la recita dei Salmi si veda, in particolare, BRADSHAW 2008.

⁹ *Ap. Syst.* 12, 1 (p. 127). Il cap. 12 è dedicato specificamente all'*oratio continua* (Περὶ τοῦ ἀδιαλείπτως καὶ νεφόντως προσεύχεσθαι).

¹⁰ *V. Mel. Iun.* 47, 3 (p. 246).

¹¹ Cf. Giovanni Cassiano, *Instit.* II-III. Al di là del canone di sette "ore di preghiera", Cassiano sottolinea la grande diversità degli usi. Non bisogna poi dimenticare lo sviluppo dell'ufficio cattedrale accanto all'ufficio monastico. Ne abbiamo fra l'altro una vivida attestazione nell'*Itinerarium Egeriae*.

sono attratte specialmente da altri tipi di *performances* oranti, come osserveremo fra breve, se non dalla ricerca di un atteggiamento interiore quale riflesso dell'*oratio continua*. Si spiegano in questo senso anche alcune riserve verso la consuetudine delle sette ore di preghiera che incontriamo sia in Cassiano sia nella tradizione apoftegmatica. Stando a un detto attribuito ad Epifanio di Salamina, «il vero monaco deve avere ininterrottamente nel suo cuore la preghiera e la salmodia», anziché pensare di aver esaurito il proprio compito con le ore dell'ufficio monastico¹². In ogni caso, secondo quanto ci documenta questo stesso detto, la recita dei Salmi è una componente imprescindibile dell'esistenza monastica, anche per chi conduce vita anacoretica. Ne abbiamo una divertente illustrazione nella *Vita di Saba* di Cirillo di Scitopoli, dove l'agiografo ci racconta come il santo sloggi dalla sua grotta un leone mentre è intento a recitare i salmi nella preghiera della notte¹³.

Una temporalità che sia interamente trasformata in preghiera (in base all'indicazione di 1 Ts 5,17) non può comunque non fare problema anche in seno al monachismo, sebbene non manchino nella letteratura cristiana antica i tentativi per sviluppare un modello che unisca senza sosta preghiera e vita. Sia Clemente di Alessandria sia Origene si sono sforzati di assecondare l'ideale della preghiera ininterrotta nella loro riflessione eucologica. Ancorché non manchino le tracce della lettura di questi ed altri autori (specialmente Evagrio), non sappiamo fino a che punto i loro scritti abbiano potuto influenzare la maggior parte dei monaci¹⁴. È certo però che né il monachismo egiziano né quello palestinese hanno alimentato l'idea che la preghiera dovesse essere l'unica attività del monaco. Diversamente dai messaliani, che insistevano per definizione sulla prassi orante come esclusiva di altri compiti, i monaci egiziani e palestinesi si sono generalmente sforzati di collegare la preghiera con altre attività, quali il lavoro manuale (*ἐργόχειρον*), la "meditazione" (*μελέτη*) intesa come ruminazione interiore e apprendimento mnemonico, e la lettura (*ἀνάγνωσις*)¹⁵. Anzi, la pervasività della dimensione orante è tale che anche i colloqui spirituali, che tanta parte hanno nella "saggezza" monastica, sono suscettibili di essere compenetrati dalla preghiera¹⁶, se non perfino il momento del pasto condiviso con altri¹⁷.

¹² *Ap. Syst.* 12, 6 (p. 127): Φανεροί ἐστε ἀργοῦντες ἀπὸ εὐχῆς τὰς ἄλλας ὥρας τῆς ἡμέρας. Δεῖ γὰρ τὸν ἀληθινὸν μοναχὸν ἀδιαλείπτως τὴν εὐχὴν καὶ τὴν ψαλμωδιαν ἔχειν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

¹³ Cirillo di Scitopoli, *V. Sab.* 33 (p. 119).

¹⁴ PERRONE 2011, pp. 195-198, 443-446, 535-537. Non bisogna comunque dimenticare che la cosiddetta "controversia antropomorfità" nell'Egitto di IV-V sec. investì anche il modo di pregare in reazione alle dottrine di Origene (cf. CAMPLANI 2017). D'altra parte, GRILLMEIER 1985 ha sostenuto l'idea che la prassi monastica della "preghiera di Gesù" ha le sue radici nella "mistica di Gesù" di Origene.

¹⁵ Le poche eccezioni come Paolo di Ferme (*Hist. Laus.* 20, 1 [p. 102, ll. 4-7]), su cui v. *infra*, confermano la regola.

¹⁶ *Ap. Syst.* 12, 18 (cf. *infra* p. 7, n. 28).

¹⁷ *Ap. Syst.* 12, 8 (p. 127): οἶδα ἐγὼ ἀδελφὸν ἐσθιοντα μεθ' ὑμῶν, καὶ ἡ εὐχὴ αὐτοῦ ἀναβαίνει ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὡς πῦρ.

Come dimostra la *Scala spirituale* di Giovanni Climaco, ancora nel VII sec. ci troviamo di fronte a forme molto diverse di partecipazione alle vigilie: c'è chi veglia con la preghiera a mani levate, chi con la recita dei Salmi, chi con le letture, chi con il lavoro delle mani e chi col rammentare il pensiero della morte¹⁸. In questo passo Climaco riconosce apertamente la consapevolezza dell'antica letteratura monastica quanto alla difficoltà di pregare incessantemente¹⁹. Del resto, secondo un detto della collezione sistematica, fra tutte le condotte praticate dall'uomo solo la preghiera non troverà mai "riposo" (ἀνάπαυσις) ma «esigerà una lotta (ἀγών) fino all'ultimo respiro»²⁰.

Nonostante ciò, l'abitudine di preghiera giunge ad impregnare profondamente l'esistenza del monaco, come vediamo dalla *Vita di Teognio* scritta da Paolo di Elusa nel VI sec. Questo monaco-vescovo del Deserto di Giuda, al dire del suo agiografo, era talmente abituato a pregare i salmi che la sua bocca li recitava anche quando dormiva...²¹. Teognio sembrerebbe così mettere in pratica l'insegnamento sull'*oratio continua* raccolto da Cassiano in seno al monachesimo egiziano con la *formula pietatis*, che consiste nella recita e meditazione ininterrotta di Sal 69,2 (*Deus in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuuandum me festina*)²². È questa, agli inizi del V sec., la prima e compiuta anticipazione di quella "orazione di un solo pensiero" o "di una sola parola" (εὐχὴ μονολόγιστος), come verrà indicata due secoli dopo da Giovanni Climaco, e che consisterà per eccellenza nella "preghiera di Gesù"²³. L'intento di Cassiano è di assicurare in tal modo per il monaco una temporalità ripiena della costante "memoria di Dio" (μνήμη θεοῦ), secondo un dettame largamente condiviso nella spiritualità antica²⁴.

Il contesto, sommariamente tracciato in questa premessa, lascia intravedere sia nel monachesimo egiziano che in quello palestinese tra IV e VII sec., per così dire, una "direzione di marcia" verso la semplificazione o "standardizzazione" delle forme di preghiera, col primato riconosciuto da ultimo alla "preghiera di Gesù" ai fini di

¹⁸ *Scala* 19, 1 (PG 88, 940 C); D'AYALA VALVA 2005, p. 295.

¹⁹ L'aporia è già presente lucidamente in Origene, *Hom. lat. in I Regn.* (cf. PERRONE 2011, p. 365 e n. 1096).

²⁰ *Ap. Syst.* 12, 2 (p. 127): Καὶ πᾶσαν δὲ πολιτείαν ἦν ἂν μετέλθῃ ἄνθρωπος, ἐγκαρτερῶν ἐν αὐτῇ, κτᾶται ἀνάπαυσιν. τὸ δὲ εὖξασθαι, ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς ἀγώνος χρήζει.

²¹ Paolo di Elusa, *V. Theogn.* 20.

²² *Conl.* X, 10, 2 (297, 22-26): «Erit itaque ad perpetuam Dei memoriam possidendam haec inseparabiliter proposita uobis formula pietatis: *Deus in adiutorium meum intende: domine ad adiuuandum mihi festina* (Sal 69 [70], 2). Hic namque uersiculus non inmerito de toto scripturarum exceptus est instrumento».

²³ *Scala* 15, 51 (889 D); D'AYALA VALVA 2005, p. 265 n. 36.

²⁴ *Conl.* X, 10, 14 (302, 3-9): «Huius igitur uersiculi oratio in aduersis ut eruamur, in prosperis ut seruemur nec extollamur incessabili iugitate fundenda est. Huius, inquam uersiculi meditatio in tuo pectore indisrupta uoluitur. Hunc in opere quolibet seu ministerio vel itinere constitutus decantare non desinas. Hunc et dormiens et reficiens et in ultimis naturae necessitatibus meditare». Cf. FILORAMO 1999 e 2000; PERRONE 2011, pp. 595-609.

assicurare l'attuazione dell'*oratio continua*. Tuttavia, a partire dalle lettere di Barsanufio e Giovanni, possiamo notare come tale fenomeno richieda un'analisi differenziata in relazione agli aspetti che seguono: 1) il conto delle preghiere come "misura" (μέτρον) o "regola" (κανών) dell'orazione (anche in vista di soddisfare il requisito di una temporalità orante la più estesa possibile); 2) il rapporto fra preghiere e recita o canto dei salmi, che rinvia, alla base, al legame fra orazione individuale e orazione comunitaria; 3) il passaggio dalle molte preghiere all'"unica preghiera", con l'affermarsi graduale seppure non esclusivo della "preghiera di Gesù".

I. Il "conto" delle preghiere: virtuosismi oranti per l'*oratio continua*

Una lettera indirizzata a Giovanni di Gaza da un esicasta del cenobio di Serido (C 143) presenta un ventaglio di questioni sulle modalità della preghiera che ricapitolano sostanzialmente le prospettive della nostra indagine.

Poiché nelle *Vite degli Anziani* si legge che uno faceva cento preghiere, un altro altrettante, dobbiamo anche noi avere una misura per pregare o no? E come si devono compiere le preghiere: in piedi? O dire il «Padre Nostro che sei nei cieli» e sedersi al lavoro manuale? E ancora che cosa bisogna fare lavorando? Analogamente, riguardo ai vesperi e alle veglie notturne, come si deve comportare un solitario? E bisogna dire le odi o gli inni?²⁵

Il cenno alle *Vite degli anziani* (ἐν τοῖς βίοις τῶν Γερόντων) rimanda in realtà alla *Storia Lausiaca* di Palladio²⁶. Forse è tutt'altro che casuale, dato che si riferisce ad Evagrio Pontico e a Macario di Alessandria, uno dei maestri che l'hanno più influenzato. Nella breve biografia che Palladio dedica al Pontico, egli ricorda come fosse solito «fare cento preghiere» al giorno²⁷, laddove egli fa dire a sua volta a Macario Alessandrino: «Io ho sessant'anni e recito ogni giorno cento preghiere fisse»²⁸. Lasciando adesso da parte l'interrogativo su quali fossero tali «preghiere fisse» (τε-

²⁵ C 143 (trad. leggermente modificata da *Epistolario*, p. 206). La lettera fa parte dell'ampio carteggio (C 139-160) intrattenuto da un esicasta, «che apprende a morire a se stesso» (SC 427, p. 715), alternativamente con entrambi gli Anziani. Il motivo della preghiera interviene a più riprese fin dalla lettera iniziale, in cui il monaco chiede a Barsanufio l'aiuto delle sue preghiere. Anche la seconda (C 140) domanda istruzioni sul modo di pregare: con il Padrenostro o alla maniera di Macario di Scete (*Alph. Macario* 19 [col. 269 C; *infra*, n. 37])? C 146 torna a chiedere lumi su come vegliare la notte in preghiera. C 150 tratta una questione sull'umiltà e la preghiera perfetta, che spinge Barsanufio a ritornare sul Padrenostro.

²⁶ L'epistolario si serve di diverse espressioni per indicare la primitiva letteratura monastica, con particolare riguardo agli *Apophthegmata Patrum*: *Βίοι τῶν Πατέρων* (C 150); *Πήματα... καὶ Βίοι* (C 600); *Βιβλία Γερόντων* (C 605); *Γεροντικά* (C 185).

²⁷ *Hist. Laus.* 38, 10 (p. 200, l. 86).

²⁸ *Hist. Laus.* 20, 3 (p. 104, ll. 20-21): Ἐγὼ ἐξηκοστὸν ἔτος ἔχω τεταγμένας ἑκατὸν εὐχὰς ποιῶν.

ταγμένως), la domanda posta dal solitario all'Altro Anziano (come la corrispondenza dei due reclusi è solita designare Giovanni per distinguerlo dal Grande Anziano Barsanufio) rinvia genericamente a computi analoghi di *performances* oranti. A dire il vero, le parole di Macario Alessandrino sono la replica a un monaco di Scete, Paolo di Ferme, che gli aveva confidato la sua angustia nel non riuscire a eguagliare, pur con le sue trecento preghiere «prestabilite» (τετυπωμένως), il virtuosismo di gran lunga eccezionale di una vergine adusa a recitare ben settecento preghiere al giorno²⁹. Ora, l'ascesi di Paolo consisteva unicamente nel pregare senza posa ed egli, al fine di rispettare il numero esatto di trecento preghiere, aveva escogitato un curioso sistema per contarle, mediante altrettante pietruzze che separava via via dal mucchio ad ogni orazione.

La *Storia Lausiaca* non è l'unica fonte a registrare le prodezze oranti dei primi monaci, come emerge ancora nel caso di Antonio e del suo discepolo Paolo il Semplice, sia pure riguardo al binomio di salmi e preghiere che esamineremo più avanti³⁰. Anche la *Storia dei monaci in Egitto* evoca un monaco della Tebaide di nome Apollo, che era dedito lui pure a pregare ininterrottamente, stando in ginocchio, in modo da arrivare a recitare cento preghiere la notte e un pari numero di giorno³¹. Se Marco Diacono registra ugualmente nella sua *Vita di Porfirio* la statistica delle preghiere recitate dal vescovo di Gaza durante tutta la notte, in più dei cori e delle letture (sono trenta preghiere con un'eguale serie di genuflessioni), una storia della collezione sistematica ci offre ancora un calcolo delle preghiere che accompagnano in sottofondo il colloquio di alcuni monaci con degli anziani. Essi si meravigliano che alla fine dell'incontro gli anziani non recitino una preghiera come all'inizio; al che uno di questi ribatte che un fratello «ha fatto centotré preghiere» mentre sedeva e conversava³².

L'elemento statistico ricavabile da questi conteggi sui virtuosismi oranti non è tanto importante di per sé, stante anche la grande varietà dei dati che essi ci trasmettono, bensì come indizio di una quantificazione e misurabilità della preghiera al fine sia di pervenire a quella misura (μέτρον) che meglio si ataglia alle condizioni particolari di un individuo o di una comunità, sia anche di corrispondere così al precetto dell'Apostolo sulla preghiera senza posa³³. Dato che questa tendenza al

²⁹ *Hist. Laus.* 20, 1-2 (pp. 102-104, ll. 6-17).

³⁰ *Hist. Laus.* 22, 6-8 (p. 122, ll. 55-70). Palladio fornisce inoltre un conteggio delle preghiere di Macario Egiziano: quando questi si ritirava in una grotta attraverso un cunicolo per sfuggire alla folla, usava recitare ventiquattro preghiere all'andata e altrettante al ritorno. Cf. *Hist. Laus.* 17, 10 (p. 76, ll. 79-85): ἀπιὼν ἕως τοῦ σπηλαιῶν εἰκοσιτέσσαρας ἐποιεῖ εὐχάς, καὶ ἐρχόμενος εἰκοσιτέσσαρας; HAUSHERR 1960, p. 191.

³¹ *Hist. mon.* 8, 38-41: τὸ δὲ ἔργον αὐτοῦ ἦν τὸ πανημέριον εὐχὰς τῷ θεῷ ἀποδιδόναι, ἑκατοντάκις μὲν ἐν νυκτί, τοσαυτάκις δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ κάμπτων τὰ γόνατα.

³² *Ap. Syst.* 12, 18 (p. 127): Συγγωρήσατέ μοι, ἀδελφοί, μεθ' ὑμῶν καθεζόμενός τις ἀδελφὸς καὶ ὁμιλῶν ἑκατὸν τρεῖς εὐχὰς ἐποίησεν. Quanto alla prassi orante del vescovo di Gaza, cf. *V. Porph.* 20.

³³ Sull'importanza di tale criterio nel monachesimo di Gaza si veda PARRINELLO 2010.

calcolo si manifesta fin dai primordi del monachesimo e, se crediamo al suo biografo, anche in chi come Evagrio si è sforzato di elaborare un elevato discorso sull'“orazione spirituale”, sarebbe sbagliato ritenerlo un fenomeno tardivo, riconducibile in certo senso a una forma di “decadenza” della prassi monastica. Per le generazioni più tarde, come avviene coi monaci di Gaza, si tratta semmai di un motivo che sottolinea l'intensità della consuetudine orante e il suo grado più o meno alto di “unicità” all'interno dell'esistenza monastica. D'altra parte, come avvertiamo anche nella domanda dell'esicasta a Giovanni, l'interesse a quantificare la preghiera risponde al bisogno di strutturare la propria esperienza ascetica e organizzare di conseguenza il tempo monastico, specie per chi si trova a vivere nella condizione di solitario. Non acquista dunque un rilievo particolare l'aspetto competitivo, sebbene le nostre fonti non lo ignorino del tutto, conformemente alla preoccupazione diffusa negli scritti monastici di stimolare l'imitazione delle condotte esemplari, raggiungendo traguardi simili o eventualmente più alti, purché non se ne tragga motivo di vanto personale. In ogni caso funge sempre da contrappeso agli elementi competitivi l'esigenza del discernimento spirituale che punta a fissare il “metro” di condotta più appropriato.

È in questa prospettiva che si muove la risposta di Giovanni all'esicasta, sia pure invertendo di primo acchito l'ordine delle domande che questi aveva posto. Si tratta peraltro di una risposta-inventario, ancora più analitica della richiesta di indicazioni normative che l'ha sollecitata. Essa ci mostra come l'*oratio continua* non si esaurisca nella ripetizione di formule standard di preghiere, sebbene queste non manchino e siano anzi esemplificate espressamente. Giovanni, infatti, rimanda a una disposizione di spirito che si configura tendenzialmente come un atteggiamento orante pervasivo di tutta quanta la quotidianità monastica. D'altra parte, questa s'iscrive anche in una trama che, secondo il classico modello dell'*ora et labora*, è fatta di momenti di preghiera (vocale e silenziosa) e di attività manuale.

Le ore e le odi ecclesiastiche sono tradizioni, e buone, ai fini dell'accordo di tutto il popolo; e la stessa cosa nei cenobi, per l'accordo della comunità. I monaci di Scete non hanno ore né dicono odi, ma in solitudine compiono lavoro manuale e meditazione e di tanto in tanto preghiera. Quando sei ritto in preghiera, devi invocare di essere riscattato e liberato dall'uomo vecchio, o dire «Padre Nostro che sei nei cieli» o entrambe le cose, quindi sederti al lavoro manuale. Quanto a prolungare la preghiera quando (uno) è ritto o prega incessantemente secondo l'Apostolo (1 Ts 5,17), non è necessario prolungarla ogni volta che si alza, perché tutto il giorno la sua mente è in preghiera. Se uno siede al lavoro manuale, deve recitare a memoria o dire dei salmi; alla fine di ciascun salmo prega, da seduto, così: «O Dio, abbi pietà di me miserabile». Se uno sta soccombendo ai pensieri, può aggiungere: «O Dio, tu vedi la mia tribolazione, vieni in mio aiuto». Se poi hai fatto tre maglie nella rete, alzati in preghiera. Inginocchiandoti e levandoti, analogamente, fa' la preghiera suddetta. Per i vesperi, gli Scetioti dicono dodici salmi e alla fine di ciascuno, invece della dossologia, dicono l'Alleluia e fanno una preghiera. Similmente la

notte dicono dodici salmi e dopo i salmi siedono al lavoro manuale. Se qualcuno vuole, recita a memoria [la Scrittura], un altro esamina i suoi pensieri e le *Vite dei Padri*. Colui che legge, recita cinque o otto fogli e [fa] il lavoro manuale. Chi salmeggia o recita a memoria, deve salmeggiare con le labbra, se non c'è vicino a lui un altro che voglia seguire, così che nessuno sappia che cosa fa³⁴.

Nel formulare le sue indicazioni sul modo di pregare Giovanni tiene conto più specificamente della condizione dell'esicasta, benché parta da un'osservazione sul sistema delle ore di preghiera e delle odi presentandole come «tradizioni ecclesastiche» (ἐκκλησιαστικαὶ παραδόσεις), utili per la preghiera delle comunità cristiane come anche dei cenobi. Esse mirano infatti ad assicurare quella “concordia” (συμφωνία) orante che – come mostra la riflessione di Origene su Mt 18,19 e 1 Cor 7,5³⁵ – è condizione e garanzia dell'esaudimento divino. Ma il cenno iniziale serve anche a distinguere subito l'esperienza di preghiera dei monaci di Scete, quali Paolo di Ferme e Macario Alessandrino, nel racconto della *Storia Lausiaca*. La prassi egiziana richiamata dall'Altro Anziano è tendenzialmente il modello a cui anche l'esicasta dovrà attenersi per il proprio regime personale: anche se gli Scetioti non hanno un sistema di ore di preghiera, essi alternano però all'orazione il lavoro manuale e la “meditazione” (μελέτη). Come si è accennato precedentemente, non è facile rendere il significato di quest'ultimo termine, ma al pari del lavoro anch'esso articola un'agenda monastica di cui l'“orazione” (εὐχή) si presenta come una componente, sia pure strettamente collegata ad ambedue le altre attività³⁶. Del resto, quanto la preghiera sia intrecciata al lavoro e alla meditazione, risulterà chiaro dalle affermazioni ulteriori di Giovanni.

³⁴ C 143 (trad. leggermente modificata da *Epistolario*, pp. 206-207).

³⁵ Cf. PERRONE 2011, pp. 488-493.

³⁶ L'accezione di μελέτη (e μελετάω), alla luce della corrispondenza, si profila non semplicemente come “meditazione” ma anche come “memorizzazione”, nel senso di un'attività che implica sia la riflessione personale sia un esercizio di memoria, senza escludere peraltro la ripetizione a voce. Si veda C 47, 8-11, con la raccomandazione a “meditare” due versetti del Salterio: Ἄλλ' ὀφείλεις μελετᾶν πάντοτε τὸν ἑκατοστὸν ἕκτον Ψαλμὸν ὅθεν λέγει· Εἶπε καὶ ἔστη πνεῦμα καταγίδος, καὶ ὑψώθη τὰ κύματα αὐτῆς, ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἀβύσσων (Ps 106, 25-26b). Καὶ πάλιν· Ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἐν κακοῖς ἐτήκετο (Ps 106, 26c). Secondo C 431, 1-10, μελέτη può esigere una *performance* orale, mentre la sua forma silenziosa è riservata ai perfetti: Ἄρα οὖν καλὸν ἔστι τότινα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ διὰ παντός μελετᾶν ἢ προσεύχεσθαι, μὴ συνεργούσης ὅλως τῆς αὐτοῦ γλώττης. [...] Τοῦτο τῶν τελείων ἔστι τῶν δυναμένων κυβερνᾶν τὸν νοῦν καὶ εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ ἔχειν, τοῦ μὴ πλαγιάσαι καὶ βυθισθῆναι εἰς μετεωρισμὸν βαθύτατον ἢ φαντασίας. Ο δὲ μὴ δυνάμενος ἔχειν διὰ παντός τὴν κατὰ Θεὸν νῆψιν, ἀρπάζει καὶ παραδώσει τὴν μελέτην καὶ τῇ γλώττι. In C 177, 5-6 Giovanni respinge l'idea che la μελέτη prepari la “preghiera pura”: Ἀδελφέ, μὴ χλευασθῆς ἀπὸ τῶν δαιμόνων καὶ εἴπης ὅτι ἡ μελέτη παρασκευαστικὴ ἔστι καθαρᾶς προσευχῆς. Καὶ πῶς μένουσι τὰ πάθη ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἔχοντι καθαρὰν προσευχήν; C 730, 7-9 la propone a un laico (in relazione alle Scritture): Πένθος ἔστιν ἢ κατὰ Θεὸν λύπη, ἢν τίκτει ἢ μετάνοια. Τὰ δὲ τῆς μετανοίας γνωρίσματα, νηστεία, ψαλμῶδια, προσευχή, μελέτη τῶν τοῦ Θεοῦ λογίων.

Per questa ragione non è necessario prolungare l'orazione quando si sta in piedi per pregare, onde conformarsi così alle indicazioni dell'Apostolo: l'orante, che l'Altro Anziano tiene qui presente, ha «tutto il giorno la sua mente in preghiera» (ἐν ὅλῃ γὰρ ἡμέρᾳ ὁ νοῦς αὐτοῦ εἰς τὴν εὐχὴν ἐστίν). L'*oratio continua* si dà quindi per Giovanni nella forma di una costante disposizione interiore alla preghiera, chiamata a sostanzarsi nel corso del giorno e della notte con le parole e con i gesti che le danno più direttamente espressione. L'alzarsi in piedi per pregare dà poi luogo a orazioni diverse che sembrano voler esemplificare la condizione dell'orante e il suo rapporto con Dio, ritornando su un aspetto che era stato oggetto di un'altra domanda rivolta in precedenza al Grande Anziano (C 140). Il medesimo esicasta gli aveva chiesto in che modo occorresse pregare: con la Preghiera del Signore oppure con le parole di Macario l'Egiziano – «Signore come vuoi, abbi misericordia»? E nel momento della lotta bisogna dire: «Signore, come comandi, vieni in aiuto»³⁷? La lettera si concludeva con la domanda: «Il Padre Nostro è solo dei perfetti»³⁸? Nella sua risposta Barsanufio asseriva che la Preghiera del Signore «è stata prescritta sia perfetti che ai peccatori», anche se ad una ulteriore riflessione riteneva che con la sua quinta domanda («Rimetti a noi i nostri debiti») si addicesse di più ai peccatori. Inoltre, la sesta petizione («Non indurci in tentazione, ma liberaci dal male») equivaleva alle parole di Macario l'Egiziano³⁹.

Giovanni ribadisce la centralità della Preghiera del Signore come modello dell'orazione, ma essa è affiancata da espressioni che ricordano l'uso dell'*εὐχὴ μονολόγιστος* (la “preghiera di un solo pensiero”), riprese in parte nuovamente da Macario l'Egiziano. Questo accostamento lascia intravedere un'eco della riflessione di Barsanufio sul Padre Nostro: «invocare di essere riscattato e liberato dall'uomo vecchio (Ef 4,22; Col 3,9)»⁴⁰ richiama implicitamente la quinta e la sesta petizione del *Pater*, su cui il Grande Anziano si era soffermato in precedenza (C 140). In una lettera successiva indirizzata allo stesso monaco, in risposta a una domanda sulla «preghiera perfetta» (C 150), Barsanufio indicherà la sesta petizione insieme alla terza come la quintessenza della Preghiera del Signore. In tal modo anch'essa risulta soggetta ad un'appropriazione di tipo formulare, a mo' d'invocazione semplificata o di “giacula-

³⁷ *Ap. Alph.* Macario l'Egiziano 19 (col. 269 C): «Alcuni chiesero al padre Macario: “Come dobbiamo pregare?” L'anziano rispose loro: “Non c'è bisogno di dire parole vane (Mt 6,7), ma di tendere le mani e dire: – Signore, come vuoi e come sai, abbi pietà di me. Quando sopraggiunge una tentazione, basta dire: – Signore aiutami! Poiché egli sa cosa è bene per noi e ci fa misericordia».

³⁸ C 143 (*Epistolario*, p. 204).

³⁹ C 143 (*Epistolario*, p. 205).

⁴⁰ L'intero itinerario spirituale della vita monastica si può riassumere nel motivo del “deporre l'uomo vecchio” e “rivestirsi del nuovo”, come illustra C 49, 6-11 (*Epistolario*, p. 117): ἐγράφη σοι γὰρ ἀπὸ τοῦ ἄλφα ἕως τοῦ ὰμέγα, ἀπὸ ἀρχαρίου καταστάσεως μέχρι τοῦ τελείου, ἀπ' ἀρχῆς τῆς ὁδοῦ μέχρι τοῦ τέλους αὐτῆς, ἀπὸ τοῦ ἐκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ μέχρι τοῦ ἐνδύσασθαι τὸν νέον, τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα (Ef 4,24; Col 3,10). Su questo testo e il carteggio in cui è inserito si veda PERRONE 1988.

toria»: «Non devi dire a Dio nella preghiera niente di più di questo: “Liberami dal Maligno” (Mt 6,13), “Si compia in me la tua volontà” (Mt 6, 10)»⁴¹. Nel nostro testo Giovanni porge una formularità di natura analoga, allorché suggerisce di recitare alla fine di ogni salmo le parole: «O Dio, abbi pietà di me miserabile» («Ὁ Θεός, ἐλέησόν με, τὸν ταλαίπωρον»). E ancora, quando si è tribolati dai pensieri, conviene pronunciare, alla maniera di Macario l'Egiziano, le seguenti parole: «O Dio, tu vedi la mia tribolazione, vieni in mio aiuto» («Ὁ Θεός, σὺ ὄρας τὴν θλίψίν μου, βοήθησόν μοι»). È una formula che peraltro sembra dover accompagnare il ritmo di lavoro del solitario, cioè oltre gli stessi momenti della prova, perché l'Altro Anziano prescrive ancora di recitarla dopo aver fatto «tre maglie nella rete» alzandosi a pregare, inginocchiandosi e levandosi.

La risposta di Giovanni, mentre trama le manifestazioni dell'orazione attraverso le posture fisiche, alternando lo stare seduti all'alzarsi e inginocchiarsi, menziona anche in modo particolare la recita dei salmi. Si potrebbe dire al riguardo che, se vi è una pervasività della dimensione orante nella vita quotidiana del monaco, secondo l'immagine che ce ne fornisce la corrispondenza dei due Anziani di Gaza, essa dipende in larga misura dalla presenza e dal ricorso dei salmi. Questo si attua già nel momento del lavoro manuale, poiché tale attività deve essere svolta mediante la pratica della μελέτη, e dunque «col recitare a memoria o dire dei salmi» (ἀποστηθίζειν ἢ λέγειν ψαλμούς)⁴². Benché la memorizzazione si estendesse anche ad altri libri della Scrittura (e verosimilmente alla stessa tradizione apoftegmatica), come ci lasciano intravedere le nostre fonti, il Salterio vi occupava un posto tutto particolare⁴³. Su di esso si imperniava infatti la formazione del monaco e l'ufficio divino, di cui anche la risposta di Giovanni, pur diretta a un esicasta, conserva tracce consistenti. Ciò ci spinge adesso a considerare il secondo punto della nostra indagine esaminando il legame fra preghiere e salmi, fra orazione individuale e liturgia delle ore.

II. Preghiere e salmi: liturgia delle ore e orazione individuale

Quantunque Giovanni avesse dichiarato preliminarmente – come abbiamo visto – che «i monaci di Scete non hanno ore né dicono odi», in seguito apporta delle

⁴¹ C 150, 15-21 (*Epistolario*, p. 210): Προσευχὴ δὲ τελεία, ἐστὶ τὸ λαλήσαι τῷ Θεῷ ἀρεμβάστως, ἐν τῷ συνάγειν ὄλους τοὺς λογισμοὺς μετὰ τῶν αἰσθητηρίων. Ὁδηγεῖ δὲ εἰς τοῦτο τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἀποθανεῖν ἀπὸ παντὸς ἀνθρώπου, καὶ ἀποθανεῖν τῷ κόσμῳ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ. Οὐδὲν δὲ περισσὸν ὀφείλει λέγειν τῷ Θεῷ ἐν τῇ εὐχῇ, εἰ μὴ τοῦτο· *Ῥύσαι με ἀπὸ τοῦ Πονηροῦ* (Mt 6,13) καὶ *Ἐνηθῆτω ἐν ἐμοὶ τὸ θέλημά σου* (Mt 6,10). Sulla terza domanda del *Pater* come “regola aurea” dei Padri di Gaza, cf. PERRONE 2004b, pp. 141-144.

⁴² Secondo HAUSHERR 1960, p. 173, ἀποστηθίζειν implica i due significati di ‘ripetere’ e ‘memorizzare’: «ces deux sens se rejoignent, et parce qu'on n'apprend par cœur que ce qu'on se répète, et parce que les moines apprenaient par cœur précisément pour pouvoir se répéter des textes dans leurs allées et venues et pendant leurs travaux, sans recourir au parchemin ou au papyrus».

⁴³ Si veda *infra* (n. 45) il passo di Cassiano e PERRONE 2008, pp. 398-409.

precisazioni importanti sull'ufficio divino degli Scetioti. Egli chiarisce infatti che anche per loro si dà una recita dei salmi in occasione dei vespri e delle vigilie: «Per i vespri, gli Scetioti dicono dodici salmi e alla fine di ciascuno, invece della dossologia, dicono “Alleluia” e fanno una preghiera. Similmente la notte, dodici salmi, e dopo i salmi siedono al lavoro manuale»⁴⁴. Il quadro che si profila dalle parole dell'Altro Anziano corrisponde pienamente alla situazione descritta da Giovanni Cassiano nelle *Institutiones* a proposito del monachesimo egiziano di inizio V sec.: stando alla sua rassegna dettagliata, se si eccettuano i vespri e l'ufficio notturno, non ci sono riunioni di preghiera durante i giorni infrasettimanali, laddove i monaci si radunano il sabato e la domenica all'ora terza per ricevere la comunione⁴⁵.

Non è possibile ripercorrere la complessa panoramica sugli usi monastici relativi all'ufficio divino tracciata da Giovanni Cassiano nel secondo e nel terzo libro delle *Istituzioni cenobitiche*, se non per ricavarne qualche spunto di confronto con la risposta di Giovanni al nostro esicasta. Cassiano sottolinea la varietà degli ordinamenti, sia per i cenobiti che per gli eremiti, a seconda delle diverse regioni d'Oriente. Ad esempio, per gli uffici notturni, il numero dei salmi può variare da diciotto a venti o trenta, o anche di più⁴⁶. A scapito di tale varietà, Cassiano ribadisce il modello rappresentato per lui dalla prassi monastica dell'Egitto e della Tebaide che prevede sia per i vespri che per le vigilie la recita di dodici salmi, seguiti da due letture (una dall'Antico e una dal Nuovo Testamento). L'autorevolezza di tale consuetudine si basa non solo sulla tradizione dei Padri più antichi ma anche sulla rivelazione ad opera di un angelo⁴⁷. Cassiano pare riecheggiare un motivo che ritroviamo nella *Storia Lausiaca* a proposito della costituzione data da Pacomio alla propria comunità cenobitica, la

⁴⁴ C 143, 30-33 (*Epistolario*, p. 207): Περὶ δὲ ἑσπερινῶν, δώδεκα ψαλμοὺς λέγουσιν οἱ Σκητιῶται, καθ' ἕκαστον τέλος ἀντὶ δοξολογίας ἀλληλοῦσα λέγοντες καὶ ποιῶντες μίαν εὐχὴν. Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν νύκτα, δώδεκα ψαλμοὺς καὶ μετὰ τοῦς ψαλμοὺς καθέζονται εἰς τὸ ἐργάχειρον.

⁴⁵ *Inst.* III, 2: «ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur, ut psalmodum quoque uel ceterarum scripturarum meditatio numquam penitus omittatur, cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officiis, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt. Quamobrem exceptis uespertinis nocturnisque congregationibus nulla apud eos per diem publica sollemnitas absque die sabbato uel dominica celebratur, in quibus hora tertia sacrae communionis obtentu conueniunt».

⁴⁶ *Inst.* II, 2, 1: «Quidam enim uicenos seu tricenos psalmos et hos ipsos anthiphonarum protelatos melodiis et adiunctione quarundam modulationum debere dici singulis noctibus censuerunt, alii etiam hunc modum excedere temptauerunt, nonnulli decem et octo. Atque in hunc modum diuersis in locis diuersum canonem cognouimus institutum totque propemodum typos ac regulas uidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus».

⁴⁷ *Inst.* II, 3, 4: «Igitur per uniuersam ut diximus Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmodum numerus tam in uespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur, ita dumtaxat ut post hunc duae lectiones, ueteris scilicet ac noui testamenti singulae, subsequantur, qui modus antiquitus constitutus idcirco per tot saecula penes cuncta illarum prouinciarum monasteria intemeratus nunc usque perdurat, quia non humana adinventione statutus a senioribus adfirmatur, sed caelitus angeli magisterio patribus fuisse delatus».

quale includeva anche norme per il regime delle “preghiere”: un angelo gli avrebbe prescritto, fra l'altro, di «recitare durante il giorno dodici preghiere, dodici durante l'ufficio serotino, dodici in quello notturno e tre all'ora nona»⁴⁸. È presumibile che la designazione di “preghiere” (εὐχαί) per questi uffici racchiuda implicitamente la recita dei salmi, sebbene Palladio aggiunga subito dopo che l'angelo avrebbe inoltre prescritto di «cantare un salmo prima di ciascuna preghiera» nell'accingersi a cenare. Com'è noto, il quadro della prassi pacomiana è assai più complesso di quanto risulti dall'immagine che ce ne dà Palladio, sia per il numero di preghiere sia per il rapporto fra queste e i salmi. Anche se dalle fonti pacomiane tardive si può trarre l'indicazione che le sinassi avessero per scopo di «recitare i salmi e pregare»⁴⁹, all'inizio la salmodia non sembra avervi ancora occupato quel posto che essa vi avrà in seguito⁵⁰.

Anche l'aneddoto sull'addestramento alla vita monastica di Paolo il Semplice da parte di Antonio l'Eremita, tramandato ugualmente dalla *Storia Lausiaca*, tende a rispecchiare un regime in cui le “preghiere” si profilano in maniera più distinta accanto alla salmodia, collegandosi almeno in parte con questa mediante un abbinamento fisso. Per mettere alla prova il discepolo, Antonio al momento di cenare «intona un salmo che conosceva e lo canta per dodici volte», recitando quindi «per dodici volte una preghiera»⁵¹. Dopo aver cenato, Antonio si alza e recita nuovamente «dodici preghiere e dodici salmi», mentre interrompe il sonno a mezzanotte «per salmodiare fino a giorno»⁵². Benché l'ufficio notturno non menzioni più la presenza di preghiere lasciando spazio solo ai salmi, l'indicazione numerica per le preghiere e i salmi prima e dopo il pasto serale evoca la stessa quantità (una dozzina!) che in precedenza abbiamo visto indicare ripetutamente come l'unità di misura preferenziale.

Ad ogni modo, il numero di dodici salmi previsto secondo Cassiano per gli uffici vespertini e quelli notturni corrisponde a quello indicato dall'Altro Anziano, seppure questi non ci rappresenti le stesse modalità di esecuzione almeno in un particolare: per Cassiano solo il dodicesimo salmo è concluso dall'Alleluia⁵³, mentre per Gio-

⁴⁸ *Hist. Laus.* 33, 6 (pp. 154-156, ll. 51-53): Ἐτόπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα, καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα, καὶ ἐν ταῖς παννυχίστι δώδεκα, καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς.

⁴⁹ *Pach.* 84 (= *Praecepta* 141): «Nessuno cerchi pretesti per non andare alla sinassi, a recitare i salmi e a pregare».

⁵⁰ Secondo VEILLEUX 1965, pp. 276-323, l'ufficio consisteva originariamente in una serie di letture, ognuna delle quali era seguita da una preghiera.

⁵¹ *Hist. Laus.* 22, 6 (p. 122, ll. 55-56) Anche se al § 7 (l. 59) si parla cumulativamente di «dodici preghiere» (μετὰ δὲ τὰς δώδεκα προσευχὰς) il seguito del racconto induce a pensare al nesso preghiera + salmi.

⁵² *Hist. Laus.* 22, 8 (p. 122, ll. 68-70): Ἐγείρεται πάλιν καὶ ποιεῖ δεκαδύο εὐχὰς καὶ δεκαδύο ψαλμοὺς ψάλλει. Καθεύδει μικρὸν τοῦ πρωτουπνίου, καὶ πάλιν ἐγείρεται ψάλλειν μεσονυκτικῶ ἕως ἡμέρας.

⁵³ *Inst.* II, 3, 5: «Cumque sedentibus cunctis, ut est moris nunc usque in Aegypti partibus, et in psallentis uerba omni cordis intentione defixis undecim psalmos orationum interiectione distinctos contiguus uersibus parili pronuntiatione cantasset, duodecimum sub alleluiae responsione consummans».

vanni gli Scetioti «alla fine di ciascuno, invece della dossologia, dicono “Alleluia” e fanno una preghiera»⁵⁴. Tuttavia, la menzione di una preghiera tra un salmo e l’altro è comune anche a Cassiano, il quale anzi ne rimarca l’importanza sottolineando il silenzio raccolto che l’accompagna in generale, a meno che non giunga ad interromperlo la preghiera che scaturisce dalle profondità più intime del cuore (conforme alla ripresa, da parte di Cassiano, del motivo paolino dell’“orazione spirituale” secondo Rm 8,26, grazie all’idea della “preghiera di fuoco”)⁵⁵. L’Altro Anziano non si sofferma invece su tale aspetto, ma preferisce da ultimo chiarire le modalità della salmodia, per cui chi salmeggia o recita a memoria, deve farlo a voce alta, sempre che non ci sia vicino qualcuno, in modo che nessuno sappia cosa sta facendo⁵⁶.

Questa raccomandazione conclusiva della risposta di Giovanni fa capire che per un esicasta (o semi-esicasta) anche la prassi della salmodia doveva essere vissuta in maniera intima e personale, senza istituire di necessità un legame coi modi della preghiera comunitaria. In realtà, la situazione del cenobio di Serido contemplava situazioni molto diverse e solo una parte dei monaci era dedita a un regime solitario o semi-esicastico. Anche per tale motivo conviene allargare lo sguardo al resto dell’epistolario, sia pure in forma sommaria data l’abbondanza degli spunti, per farci un’idea sul modo in cui la consuetudine col salterio compenetrava la vita orante della comunità, aldilà delle indicazioni tracciate dall’Altro Anziano nella lettera sotto esame. Singoli versetti potevano, ad esempio, costituire l’oggetto della “meditazione”, anche sulla falsariga del metodo per resistere ai “pensieri” esposto da Evagrio nell’*Antirretico*, come vediamo suggerire da parte di Barsanufio per due stichi di Sal 106. Il Grande Anziano raccomanda a Giovanni di Beersheva, un esicasta «caduto in una lotta di diversi pensieri», di meditare sempre i vv. 25-26b («Disse e si levò un vento di tempesta e si innalzarono le sue onde. Salgono fino al cielo e scendono fino agli abissi») e 26c («L’anima loro si struggeva nei mali»)⁵⁷. La scelta non è per nulla fortuita, perché i versetti compendiano il combattimento spirituale del monaco in vista di pervenire «al porto del suo desiderio» (Sal 106,30), cioè alla mèta

⁵⁴ Cf. *supra*, n. 44.

⁵⁵ *Inst.* II, 3, 10: «Praeter illum, qui consurgens psalmum decantat in medio, nullus hominum penitus adesse credatur, ac praecipue cum consummatur oratio: in qua non sputus emittitur, non excreatio obstreperit, non tussis intersonat, non oscitatio somnolenta dissutis malis et hiantibus trahitur, nulli gemitus, nulla suspiria etiam adstantes inpeditura promuntur, non ulla uox absque sacerdotis prece concludentis auditur nisi forte haec, quae per excessum mentis claustra oris effugerit». Cassiano sembra alludere qui alla “preghiera di fuoco” (cf. PERRONE 2011, pp. 602-605).

⁵⁶ C 143, 36-39 (*Epistolario*, p. 207): «Ὅταν δὲ ψάλλῃ ἢ ἀποστηθίζῃ, διὰ τῶν χειλέων ὀφείλει ψάλλειν, εἰ οὐκ ἔστι πλησίον αὐτοῦ ἄλλος, καὶ θέλει παρατηρῆσαι ἵνα μηδεὶς μάθῃ τί ποιῶ. Sempre Giovanni, scrivendo a un altro padre esicasta in C 165 (*Epistolario*, p. 217), ribadisce il fatto che «quanto alla preghiera o alla salmodia, è necessario farla non solo con la mente ma anche con le labbra» a motivo di Sal 50,17 e Eb 13,15.

⁵⁷ C 47 (*Epistolario*, p. 114). Cf. *supra*, n. 36. Per la traduzione italiana di Sal 106,25-26 LXX, si veda *Canti*, p. 456.

della perfezione⁵⁸. Barsanufio allude ancora a Sal 106,26a-b in un'altra occasione per insinuare a un fratello diacono coraggio e volontà di lottare: «Ahi! Monaco addormentato, mostra al diavolo che vivi per Dio, fuggendo presso di lui, unendo mani e piedi e tuffandoti nell'impeto delle ondate spirituali che salgono fino ai cieli e scendono fino agli abissi»⁵⁹. Rispondendo ad un fedele laico avviato alla vita monastica che gli aveva chiesto se la compunzione si acquista con la preghiera, la lettura e la salmodia, il Grande Anziano illustra l'importanza della "memoria" (ὑπόμνησις), come "ricordo" (μνήμη) nella preghiera della propria condizione di peccatori e di debitori (di nuovo con trasparente riferimento alla quinta domanda del *Pater*), ma anche nella lettura e nella salmodia perché la mente accolga nella propria anima il significato delle parole. Se la durezza di cuore persiste, bisogna rammentarsi sempre delle parole di Sal 39,2 («Ho atteso, tanto atteso il Signore, e si è volto a me e ha esaudito la mia supplica»)⁶⁰.

La presenza diffusiva del Salterio affiora nelle circostanze più varie, senza che la richiesta di istruzioni sulla salmodia dia sempre adito a risposte in qualche modo normative. Lo si vede specialmente nel caso di monaci malati o che sono in situazioni particolari. Così Barsanufio evita di soddisfare la richiesta di una "regola" (κανὼν) per la salmodia, il digiuno e la preghiera che gli aveva presentato Giovanni di Beersheva, avviato ormai ad un regime di vita solitaria, e che doveva pertanto contare sulla sua personale capacità di discernimento⁶¹. Anche ad Andrea, un monaco anziano e malato, desideroso di conoscere «a quale misura appartiene la preghiera incessante», il Grande Anziano risponde che non deve preoccuparsi di avere una regola essendo infermo: «Così, quando ti viene da leggere, e vedi della compunzione nel tuo cuore, leggi quanto puoi; e così per la salmodia, il rendimento di grazie e il *Kyrie eleison* secondo le tue possibilità»⁶². Di conseguenza Andrea non deve affliggersi per il fatto che si addormenta, quando vuole recitare i salmi con la mente anziché con la bocca⁶³. Un altro esicasta chiede invece conferma a Giovanni sul suo modo di pregare i salmi col Padre Nostro: «Quando salmeggio,

⁵⁸ Il riferimento a Sal 106,30 compare anche in C 187 e C 199. Per tale motivo si veda PERRONE 1988 e 2013.

⁵⁹ C 240 (*Epistolario*, p. 273).

⁶⁰ C 428 (*Epistolario*, p. 381); *Canti*, p. 156. Anche Evagrio raccomanda di servirsi di questo versetto «contro il pensiero dell'acedia che distrugge la speranza con cui perseveriamo, come se essa con il suo slancio non potesse convincere il Signore a usarci misericordia» (*Antirr.* VI, 18 [p. 133]). Sui temi spirituali affrontati in questo carteggio diretto a un «laico con vocazione monastica» (C 399-449), si veda PERRONE 2013, pp. 11-18.

⁶¹ C 23 (*Epistolario*, pp. 98-99). Invece in C 214 Barsanufio consiglia a un cenobita di rimettersi all'abate per quanto riguarda la salmodia e la veglia.

⁶² C 88 (*Epistolario*, pp. 158-159). Analoghe indicazioni gli offre Giovanni in C 85, 19-23 (*Epistolario*, p. 157): Οἱ γὰρ τέλειοι Πατέρες ἡμῶν κανόνος ὄρον οὐκ εἶχον, ὅλην γὰρ τὴν ἡμέραν κανόνα εἶχον μικρὸν ψάλλοντες, μικρὸν ἀποστηθίζοντες, μικρὸν ἐρευνῶντες τοὺς λογισμοὺς, μικρὸν σχολάζοντες περὶ τῆς τροφῆς, καὶ τοῦτο κατὰ φόβον Θεοῦ.

⁶³ C 89 (*Epistolario*, p. 159).

devo dire a ogni salmo il Padre Nostro? Oppure dire il Padre Nostro in un momento determinato e spendere il resto del tempo in suppliche?». L'Altro Anziano sembra ignorare la prima delle due domande e rispondere solo alla seconda, osservando che recitare il Padre Nostro e fare suppliche una volta sono la stessa cosa⁶⁴. Più circostanziata è la risposta di Giovanni ad un cenobita al quale era stato affidato il compito di servire un anziano nella sua cella, lasciando la convivenza coi suoi confratelli nel cenobio: anche da solo dovrà praticare la salmodia notturna nel loro stesso modo, cioè «dicendo per ogni ode tre salmi e facendo genuflessioni» così da non diventare preda del sonno⁶⁵.

Non mancano poi gli esempi di un primo approccio per apprendere i salmi a memoria oppure delle difficoltà che sopraggiungevano a volte nel recitarli, sebbene per il Grande Anziano non si dovesse smettere di memorizzarli «perché essi sono una forza» e un aiuto incalcolabile⁶⁶. Un monaco, ex-soldato, confessa a Barsanufio di essere stato assalito dal pensiero dei suoi cari, che erano venuti a trovarlo di recente, mentre se ne stava in disparte «per imparare un salmo» (*ἵνα μάθω ἓνα ψαλμόν*), al punto di essersi messo a sudare per lo sconforto⁶⁷. Le difficoltà di accostarsi ai salmi possono essere anche di natura linguistico-culturale, come vediamo dalla richiesta di un monaco egiziano al Grande Anziano: non comprendendo le letture in greco, deve imparare i salmi in questa lingua⁶⁸? Un altro monaco, che pone spesso domande sul modo di pregare, lo interroga a sua volta su cosa fare quando capita di distrarsi o di sbagliarsi nel recitare a memoria i salmi (*ὅτε στιχολογῶ τοὺς Ψαλμούς*). La risposta del Grande Anziano manifesta con la sua preoccupazione didascalica, diremmo quasi “mnemotecnica”, quanto acuta fosse presso questi monaci la preoccupazione di evitare, per quanto possibile, una prassi di preghiera disattenta e meccanica. La “distrazione” (*μετεωρισμός*) era infatti uno degli ostacoli principali sulla via dell'*oratio continua*.

Se ti sbagli, riprendi il salmo che stai recitando dalle parole che ti ricordi e se, riprendendolo una e due e tre volte non riesci a ricordarti qualche parola, oppure se, ricordandola, non riesci ad andare avanti, ricomincia quello stesso salmo dall'inizio, poiché è scopo del nemico impedire la dossologia con la dimenticanza: il recitare di seguito è dossologia. Il non distrarsi è proprio di quelli che hanno i sensi puri; ma

⁶⁴ C 176, 1-3 (*Epistolario*, p. 222): Ὅτε ψάλλω, ὀφείλω καθ' ἕκαστον ψαλμόν τὸ Πάτερ ἡμῶν λέγειν ἢ ἐν καιρῷ τὸ Πάτερ ἡμῶν καὶ τὰ λοιπὰ εἰς δεήσεις ἀναλίσκειν; Da notare che lo stesso padre esicasta chiede più avanti (C 178 [*Epistolario*, p. 222]) chiarimento sulle intercessioni per «la pace delle sante Chiese, dell'imperatore, dei principi, dei popoli, dei poveri e delle vedove, e di altre simili intenzioni», a conclusione dell'ufficio vespertino e notturno.

⁶⁵ C 248 (*Epistolario*, pp. 278-279).

⁶⁶ C 215 (*Epistolario*, p. 253).

⁶⁷ C 495 (*Epistolario*, p. 418).

⁶⁸ C 228, 2-5 (*Epistolario*, p. 260): Παρακαλῶ σε, Πάτερ, ἐπειδὴ ἀναγινώσκω τὸ ἐλληνιστὶ καὶ οὐ νοῶ τί λέγω, εὔξαι ἵνα ὁ Κύριος συνεντίσῃ με εἰς τὴν ἀνάγνωσιν, καὶ εἰπέ μοι εἰ ὀφείλω μαθεῖν ἐλληνιστὶ τοὺς ψαλμούς.

noi siamo deboli. Quando però ci accorgiamo della distrazione, vigiliamo subito per comprendere le parole che diciamo, affinché non siano a nostra condanna⁶⁹.

Fra i cenobiti della comunità di Serido poteva pure capitare che uno dei fratelli presenti non sapesse cantar bene i salmi, a cori alterni, insieme agli altri. Ma per Giovanni, preoccupato anche lui di evitare le distrazioni, è preferibile che canti da dove sa piuttosto che limitarsi ad ascoltare col rischio di svagare la testa⁷⁰. È sintomatico che la casistica circa gli atteggiamenti e le reazioni che si manifestano durante la salmodia sia particolarmente frequente e varia, a riprova del costante contatto col Salterio non solo nell'esistenza monastica ma anche nella vita dei fedeli legati al cenobio di Serido⁷¹. Ora c'è il rischio d'inorgogliersi nel salmeggiare bene⁷², ora di abbattersi per il peso dei "pensieri" che a volte possono nascere dalle stesse parole del salmo⁷³, mentre ci si sforza di comprenderle⁷⁴. Affrontando nuovamente il problema di un monaco «infermo e incapace di fare la sua liturgia in piedi», il Grande Anziano dopo un'esegesi singolare che applica in chiave spirituale alla sua malattia il passaggio degli Israeliti attraverso il Mar Rosso e la sconfitta del faraone, gli spiega come realizzare la preghiera ininterrotta (ἀδιαλείπτως) del cuore, con una rinnovata eco di 1 Ts 5, 17.

Sia che tu stia in piedi sia che tu segga, sia che tu sia sdraiato (Dt 6, 7), sia desto il tuo cuore per compiere la tua liturgia dei salmi, piegando le tue ginocchia in preghiera, cadendo con la faccia a terra davanti a Dio senza interruzione (ἀδιαλείπτως), sia di notte che di giorno; e allora si ritireranno confusi i nemici che combattono l'anima⁷⁵.

III. Dalle molte preghiere all'"unica preghiera": l'emergere della "preghiera di Gesù"

Il richiamo di Barsanufio alla preghiera del cuore per compiere una «liturgia dei salmi» interiore e ininterrotta ci riporta nuovamente, per finire, al tema dell'*oratio continua*. Nel testo da cui siamo partiti, la lettera di Giovanni all'escasta (C 143),

⁶⁹ C 443 (*Epistolario*, p. 387). Diverso è invece il caso del laico che, mentre fatica ad apprendere il resto, impara velocemente i salmi, ma si preoccupa che ciò non sia un'astuzia del demonio (C 402 [*Epistolario*, p. 368]). Una preghiera per essere liberato dalla distrazione si trova in C 660, 7-10 (*Epistolario*, p. 524): «Κύριε, συγχώρησόν μοι διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ὅτι ἐκ τῆς ἐμῆς ἀμελείας ἐφθασέ με τοῦτο, καὶ λύτρωσαί με ἀπὸ τοῦ μετεωρισμοῦ καὶ πάσης παγίδος τοῦ ἐχθροῦ, ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν».

⁷⁰ C 447 (*Epistolario*, p. 388).

⁷¹ Ad es., in C 711 (*Epistolario*, p. 544).

⁷² C 423 (*Epistolario*, p. 378).

⁷³ C 424 (*Epistolario*, pp. 378-379); C 427 (pp. 380-381).

⁷⁴ C 429 (*Epistolario*, p. 382). Si veda anche C 445 (*Epistolario*, p. 387).

⁷⁵ C 511 (*Epistolario*, p. 429). Cf. inoltre C 519 (p. 434).

figurava ancora uno spunto che merita di essere approfondito. L'Altro Anziano gli suggeriva anche di concludere i salmi con due formule brevi di preghiera, l'una delle quali («O Dio, abbi pietà di me miserabile») era indicata come l'espressione normale, mentre l'altra («O Dio, tu vedi la mia tribolazione, vieni in mio aiuto») era da pronunciarsi in circostanze di particolare difficoltà⁷⁶. Benché l'epistolario dei due Anziani non ignori il ricorso a orazioni di più ampio respiro, influenzate dai testi della Scrittura e verosimilmente anche dal linguaggio della liturgia (come riscontriamo soprattutto nell'interessante carteggio dell'esicasta Eutimio con Barsanufio)⁷⁷, la modalità più comune di pregare opta per formule corte, in generale sotto la forma di suppliche. Le si può dunque accostare alla *formula pietatis* di Giovanni Cassiano, non solo per la loro brevità, ma anche per il contenuto e per la funzione che sono chiamate a svolgere. Nella quasi totalità si tratta di domande d'aiuto a Dio o a Gesù, spesso sostenute da un riferimento biblico, salvo quando questo è utilizzato appositamente come espressione di preghiera. In molti casi tali richieste si presentano anche come preghiere penitenziali di chi si riconosce peccatore e bisognoso di aiuto. Solo in un'occasione risultano suscettibili di essere quantificate, il conteggio essendo ritmato stavolta sul numero delle genuflessioni fatte per respingere le tentazioni notturne: in questa lotta, secondo il consiglio di Giovanni, un monaco dovrà eseguire «sette volte sette genuflessioni, dicendo per ognuna: "Signore, ho peccato. Perdonami per il tuo nome santo"». Qualora non possa genuflettersi in caso di malattia o perché è domenica, egli dovrà ripetere comunque la stessa formula per quarantanove volte⁷⁸. Si noti qui la menzione del "nome" (di Gesù) che, come vedremo fra breve, acquista particolare rilievo nella prospettiva dell'*oratio continua*.

Come traspariva già dagli usi di Macario di Scete, una delle espressioni più ricorrenti è il *Kyrie eleison*. Ad Andrea che lo interrogava sulla "misura" della preghiera incessante Barsanufio rispondeva con diverse istruzioni su come impiegare la giornata in meditazione e preghiera con varie modalità più adatte alla sua condizione di malato, fra cui il *Kyrie eleison*⁷⁹. L'invito a tener duro in questa supplica, sia pure «in base alle proprie possibilità», lascia intravedere un suo uso ormai tecnico o standardizzato quale manifestazione di una disposizione penitenziale e di supplica per la misericordia divina. Lo si nota anche dalla domanda di un altro esicasta che chiede se «sia bene applicarsi alla preghiera: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me", o piuttosto ripetere a memoria dalla divina Scrittura e recitare dei salmi»⁸⁰. Con un altro monaco infermo, ansioso di «lavare le sozzure», Barsanufio non si fa scrupolo di esortarlo a gridare a Gesù fino a che la sua gola diventi

⁷⁶ Cf. *supra*, pp. 9, 11.

⁷⁷ PERRONE 2010.

⁷⁸ C 168, 18-19 (*Epistolario*, p. 219): Ἡμαρτον, Κύριε, συγχώρησόν μοι διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον.

⁷⁹ C 87, 18-19 (*Epistolario*, p. 159): τὸ «Κύριε, ἐλέησον» κράτει κατὰ τὴν δύναμιν σου.

⁸⁰ C 175, 1-2 (*Epistolario*, pp. 221-222): Ἄρα καλὸν ἔστι τὸ ἀδολεσχεῖν με εἰς τὸ «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ἐλέησόν με».

rauca: «Maestro, salvaci, periamo (Lc 8,24)!», trasformando in preghiera le parole del racconto evangelico sulla tempesta sedata⁸¹. La preghiera intensa e ripetuta si conferma nuovamente come richiesta continua di salvezza in una delle esternazioni più appassionante del Grande Anziano, che accompagna l'appello pressante a «diventare Dio» per il Figlio di Dio, così come lui è diventato uomo per noi, con l'esortazione a «gridare incessantemente: "Salvami, Signore! E sarò salvo» (Ger 17,14; Mt 14,30)⁸².

Sono voci che tramano una vita spirituale già animata dalla preghiera, ad esempio con la recita dei salmi, ma che rispondono al bisogno di resistere agli attacchi dei "pensieri" con un'orazione più immediata e filtrata dai testi della Scrittura: «Signore, sono nelle tue mani. Aiutami e strappami dalle loro mani!»⁸³. Si capisce che qui e altrove abbiamo sempre a che fare con formule "di pronto uso", facilmente memorizzabili e imitabili, come tende a insinuare anche il fatto che siano introdotte talora con espressioni simili da entrambi gli Anziani. La loro frequenza è sì un indizio dell'urgenza del combattimento spirituale, ma si configura anche come una risposta all'istanza dell'*oratio continua*, sia pure con un'approssimazione inadeguata e lontana dalla condizione dei perfetti «che possono pregare gli uni per gli altri». Giovanni lo ricorda a un fratello, mentre gli raccomanda di pregare così per sé: «Signore, strappami dai miei peccati e dalle passioni vergognose»; se poi gli verrà richiesto di pregare per altri, dovrà limitarsi a dire: «Dio abbia pietà di noi»⁸⁴. Né viene mai meno la consapevolezza che pregare è difficile e soggetto alle distrazioni, ma qualora ciò avvenga, non si manchi di chiedere perdono: «Signore abbi misericordia di me e perdonami tutte le mancanze»⁸⁵.

Quasi tutte le orazioni che abbiamo ripercorso hanno come destinatario «il Signore», cioè Gesù Cristo, ma anche le due suppliche indirizzate a «Dio» nella risposta di Giovanni vanno intese ugualmente in riferimento a Cristo. Lo intuivamo anche dal fatto che, nonostante la varietà delle formule di preghiera, esse vengono ad essere riepilogate nell'«invocazione del nome di Cristo Signore», del suo

⁸¹ C 148 (*Epistolario*, p. 208).

⁸² C 199, 46-47 (*Epistolario*, p. 241): Ἀλλ' ἐξ ἡμῶν ἐστι τὸ βοᾶν ἀδιαλείπτως· «Σώσον με Κύριε, καὶ σώζομαι».

⁸³ C 215 (*Epistolario*, p. 253). Più articolata è l'orazione che compare, con analogo intento, in C 543, 8-12 (*Epistolario*, p. 444): Ὅταν σφίγῃ ὁ πόλεμος, σφίξον καὶ σὺ, κράζων· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, σὺ βλέπεις τὴν ἀδυναμίαν μου καὶ τὴν θλίψιν μου, βοήθησόν μοι καὶ ῥύσαι με ἀπὸ τῶν καταδιωκόντων με, ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον».

⁸⁴ C 249, 11-14 (*Epistolario*, p. 279): Περὶ δὲ εὐχῆς λέγε· «Κύριε, ῥύσαι με ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν μου καὶ ἀπὸ τῶν παθῶν τῆς ἀτιμίας». Καὶ ἐάν τις εἴπη· Εὐξάι ὑπὲρ ἐμοῦ, εἰπέ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· «Ὁ Θεὸς ἐλεήσει ἡμᾶς», καὶ ἀρκεῖ. Si noti come in C 255, 16-17 (*Epistolario*, p. 283) Barsanufio suggerisca a Doroteo di Gaza una "preghiera continua" di tenore analogo: Ἀδιαλείπτως δὲ εὐχόμενος λέγε· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ σώσον με ἀπὸ τῶν παθῶν τῆς ἀτιμίας».

⁸⁵ C 444, 8-9 (*Epistolario*, p. 387): εἰπέ μετὰ κατανύξεως· «Κύριε, ἐλέησόν με καὶ συγχώρησόν μοι πάντα τὰ πλημμελήματά μου».

«nome santo» o del «nome di Dio»: in questo senso, recitare il *Kyrie eleison* equivale a «invocare il nome di Dio»⁸⁶. Nel carteggio spesso menzionato, a motivo della sua ricca casistica riguardo alla preghiera e alla salmodia, incontriamo la domanda se non sia bene «applicarsi all'invocazione del nome di Cristo Signore», anche quando siamo in pace e non sembrerebbe esserci bisogno del suo aiuto. La risposta di Barsanufio non lascia dubbi sul fatto che si tratti di un'astuzia demoniaca, affinché il cuore non si spinga a «invocare il nome di Dio»: i demoni «non ignorano infatti che sono snervati dalla sua invocazione. Sapendolo dunque, non cessiamo di invocare il nome di Dio in aiuto», secondo 1 Ts 5,17, cioè senza limite e misura⁸⁷. La ragione dell'invocazione costante del nome di Dio è prima di tutto «antirretica», o meglio protettiva e terapeutica: «invocare il nome di Dio incessantemente è un farmaco che sopprime non solo tutte le passioni ma l'azione stessa» (del peccato)⁸⁸. Essa è anche il modo, come si è detto, più immediato e diffuso per praticare l'*oratio continua* per la maggior parte dei monaci. Siamo dunque giunti con ciò a quella «preghiera di Gesù», diffusa dall'Egitto alla Palestina ed altre regioni del monachesimo antico e bizantino, di cui la *Vita di Dositeo* ci offre l'illustrazione esemplare presso i Padri di Gaza. Il giovane paggio, fattosi monaco nel cenobio di Serido e istruito da Doroteo a praticare un'obbedienza eroica, secondo l'ideale ascetico del «taglio della volontà propria» caro a questo monachesimo, conserverà fino all'ultimo la «preghiera del nome di Gesù» che gli aveva trasmesso il suo padre spirituale. Anche sul letto di morte, fin quando le sue forze lo consentiranno, Dositeo continuerà a recitare l'orazione insegnatagli da Doroteo: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me», o alternativamente «Figlio di Dio, aiutami», per potere così attuare ancora la costante «memoria di Dio»⁸⁹.

Forse non è un caso dovuto semplicemente alla tradizione manoscritta il fatto che l'ultima lettera della corrispondenza contenga una spiegazione proprio su 1 Ts 5,16-18, quasi a voler suggellare l'intero discorso spirituale dell'epistolario. Il passo paolino viene considerato qui come la quintessenza della nostra salvezza: mentre il «rallegrarsi sempre» (1 Ts 5,16) si può dare solo vivendo secondo giustizia e il

⁸⁶ C 446, 17-18 (*Epistolario*, p. 388): Καὶ προσεύχου τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Θεοῦ, λέγων τὸ «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με».

⁸⁷ C 425, 17-20 (*Epistolario*, pp. 379-380): μὴ παυσώμεθα ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ εἰς βοήθειαν, αὕτη γὰρ εὐχή ἐστίν, καὶ φησιν· «Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε», τὸ δὲ ἀδιαλείπτως πέρασ ἢ μέτρον οὐκ ἔχει.

⁸⁸ C 424, 25-32 (*Epistolario*, p. 379): Ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσι μανθάνομεν ὅτι τὸ ἀδιαλείπτως ὀνομάζειν τὸν Θεόν, φάρμακόν ἐστιν ἀναιρετικόν, οὐ μόνον ὄλων τῶν παθῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς πράξεως. Καθὼς γὰρ ὑποβάλλει ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον ἢ τὸ ἐμπλαστρον ἐπάνω τοῦ τραύματος τοῦ πάσχοντος, καὶ ἐνεργεῖ μὴ εἰδότες τοῦ ἀρρωστοῦντος τὸ πῶς, οὕτω καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὀνομαζόμενον ἀναιρεῖ, καὶ ἡμῶν μὴ εἰδῶτων τὸ πῶς, πάντα τὰ πάθη. Secondo C 709 (*Epistolario*, p. 543), invocare il nome di Dio «annienta ogni tentazione».

⁸⁹ *V. Dos.* 10 (pp. 112-114): Εἶχεν δὲ αἰεὶ καὶ μνήμην Θεοῦ· ἦν γὰρ παραδοὺς αὐτῷ τὸ αἰεὶ λέγειν· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με»· καὶ μεταξύ· «Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, βοήθησόν μοι». Εἶχεν οὖν πάντοτε ταύτην τὴν εὐχήν.

«rendere grazie in tutto» (1 Ts 5,18) è la prova manifesta del nostro amore per Cristo, il «pregare senza interruzione» (1 Ts 5,17) impedisce di compiere il male e non lascia in noi alcun posto per il diavolo⁹⁰. Barsanufio non ignora affatto l'espressione più alta dell'*oratio continua*, quella attingibile solo ai perfetti con «la venuta dello Spirito che insegna all'anima ogni cosa» (conformemente a Rm 8,26), dal momento che essi sono giunti alla condizione d'impassibilità⁹¹. Tuttavia, il regime orante dei Padri di Gaza tende piuttosto a collocarsi ancora nello stadio "intermedio", perché appare segnato costitutivamente dalla consapevolezza dell'esistenza monastica come perennemente agonica, sia pure sostenuta dalla costante «invocazione del Nome» di Gesù e dalla certezza del suo aiuto.

Bibliografia

Fonti

- Antirrheth.* = Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethicos*, intr. di G. Bunge, trad. e note di V. Lazzeri, Magnano 2005.
- Ap. Alph.* = *Apophthegmata Patrum*, PG 65.
- Ap. Syst.* = *Les apophthegmes des Pères*. Collection systématique, ch. x-xvi, ch. xvii-xxi, a cura di J.C. Guy (SC 474, 498), Paris 2003, 2005.
- C = Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, ed. a cura di F. Neyt e P. de Angelis-Noah, trad. di L. Regnault (SC 426-427, 450-451, 468), Paris 1997-2002.
- Canti* = *I canti di lode dei Padri. Esapla dei Salmi*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Bologna-Reggio Emilia 2009.
- Conl.* = Iohannes Cassianus, *Collationes*, ed. M. Petschenig, editio altera supplementis aucta curante G. Kreuz (CSEL 13), Wien 2004.
- Epistolario* = Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Epistolario*, trad. intr. e note a cura di M.F.T Lovato e L. Mortari, Roma 1991.
- Hist. Laus.* = Palladio, *La Storia Lausiaca*, intr. di Ch. Mohrmann, testo crit. e comm. a cura di G.J.M. Bartelink, trad. di M. Barchiesi, Milano 1974.
- Hist. mon.* = *Historia monachorum in Aegypto*, ed. A.-J. Festugière, Bruxelles 1971.
- Inst.* = Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum. De incarnatione contra Nestorium*, ed. M. Petschenig, editio altera supplementis aucta curante G. Kreuz (CSEL 17), Wien 2004.

⁹⁰ C 848, 4-12: Ἐν τοῖς τρισὶ τούτοις περιορίζεται πᾶσα ἡ σωτηρία ἡμῶν. Τὸ γὰρ «πάντοτε χαίρειν» (1 Ts 5,16) δικαιοσύνης ἐστὶ περιποιητικόν, οὐδεὶς γὰρ δύναται χαίρειν ἀληθῶς, εἰ δοκεῖ μὴ δικαίως ἐξάγων τὸν ἑαυτοῦ βίον ἀεὶ. Καὶ τὸ «ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι» (1 Th 5, 17) ἀποτροπὴ ἐστὶ παντὸς πονηροῦ, τόπον γὰρ καθ' ἡμῶν οὐ δίδωσι τῷ διαβόλῳ. Καὶ τὸ «ἐν παντὶ εὐχαριστεῖν» (1 Th 5, 8) τῆς πρὸς Χριστὸν ἀγάπης ἀπόδειξις ἐστὶ φανερά. Ἀμφοτέρωθεν τοίνυν κανονίζομενοι, εὐχαριστῶμεν τῷ Κυρίῳ.

⁹¹ C 88 (*Epistolario*, pp. 158-159).

- Pach.* = Pacomio e i suoi discepoli. *Regole e scritti*, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1988.
- Prat.* = Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, ed. a cura di A. e C. Guillaumont, vol. 2 (SC 171), Paris 1971.
- Scala* = Iohannes Climacus, *Scala paradisi*, ed. M. Rader, PG 88, coll. 579-1164.
- V. Dos.* = Dorotheus von Gaza, *Doctrinae diversae. Die geistliche Lehre*, a c. di J. Pauli, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- V. Mel. Iun.* = Gérontius, *La Vie latine de sainte Mélanie*, ed., trad. e commento a cura di P. Laurence, Jerusalem 2002.
- V. Porph.* = Marc le Diacre, *V. S. Porphyrii Gazensis*, ed. a cura di H. Grégoire, M.A. Kugener, Paris 1930.
- V. Sab.* = E. SCHWARTZ, *Kyriillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.
- V. Theogn.* = Paulus Elusinus, *Vita Sancti Theognii*, ed. I. van Den Gheyn, in «Analecta Bollandiana» 10, 1891, pp. 78-118.

Studi

- BITTON-ASHKELONY 2017 = B. BITTON-ASHKELONY, *Monasticism in Late Antique Gaza: A School or an Epoch?*, in E. AMATO, A. CORCELLA, D. LAURITZEN (a c.), *L'école de Gaza: Espace littéraire et identité culturelle dans l'antiquité tardive*, Leuven-Paris-Bristol CT 2017, pp. 19-36.
- BITTON-ASHKELONY, KOFISKY 2004 = B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFISKY (a c.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004.
- BITTON-ASHKELONY, KOFISKY 2006 = B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFISKY, *The Monastic School of Gaza*, Leiden 2006.
- BRADSHAW 2008 = P.F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Eugene OR 2008 (1981).
- CAMPLANI 2017 = A. CAMPLANI, *Il dibattito sulla visione di Dio e sull'«uomo ad immagine» nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a c.), *L'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, pp. 149-183.
- D'AYALA VALVA 2005 = Giovanni Climaco, *La scala*, tr. di L. D'AYALA VALVA, intr. di J. Chryssavgis, Magnano 2005.
- FILORAMO 1999 = G. FILORAMO, *Μνήμη θεοῦ e preghiera continua in Basilio*, in *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 7-8 maggio 1998, Roma 1999, pp. 179-187, (rist. in G. FILORAMO, *Veggenti Profeti Gnostici*, Brescia 2005, pp. 47-54).
- FILORAMO 2000 = G. FILORAMO, *Aspects de la prière continue dans le christianisme ancien*, in G. DORIVAL-D. PRALON (a c.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence 2000, pp. 165-175 (rist. in G. FILORAMO, *Veggenti Profeti Gnostici*, Brescia 2005, pp. 55-66).

- FILORAMO 2017 = G. FILORAMO, *Mistica e politica. Il caso di Barsanufio di Gaza*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (a c.), *L'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, pp. 217-229.
- GRILLMEIER 1985 = A. GRILLMEIER, *Das "Gebet zu Jesus" und das "Jesus-Gebet": Eine neue Quelle zum "Jesus-Gebet" aus dem Weissen Kloster*, in C. LAGA (a c.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, Leuven 1985, 187-202, neugedr. in DERS., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, hg. von TH. HAINTHALER, Freiburg i.Br. 1997, pp. 357-371.
- HAMMERLING 2008 = R. HAMMERLING (a c.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leiden 2008.
- HAUSHERR 1955 = I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.
- HAUSHERR 1960 = I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome 1960.
- HEVELONE-HARPER 2005 = J.L. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert: Monks, Laity and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore 2005.
- PARRINELLO 2010 = R.M. PARRINELLO, *Misure del monachesimo a Gaza: dal 'fondatore' Ilarione alla scuola monastica di Gaza*, in «Adamantius» 16, 2010, pp. 164-177.
- PERRONE 1988 = L. PERRONE, *Εἰς τὸν τῆς ἡσυχίας λιμένα: Le lettere a Giovanni di Beersheva nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma 1988, pp. 463-486.
- PERRONE 1997 = L. PERRONE, *I Padri del monachesimo di Gaza (IV-VI sec.): la fedeltà allo spirito delle origini*, in «La chiesa nel tempo» 13/1-2, 1997, pp. 87-116.
- PERRONE 2004a = L. PERRONE, *All'ombra dei Luoghi Santi: il monachesimo di Palestina in epoca bizantina e l'esperienza di Gaza*, in S. CHIALÀ, L. CREMASCHI (a c.), *Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Atti dell' XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 14-16 settembre 2003, Comunità di Bose 2004, pp. 23-50.
- PERRONE 2004b = L. PERRONE, *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, in B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFKY (a c.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004, pp. 131-149.
- PERRONE 2007 = L. PERRONE, *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in A. CAMPLANI, G. FILORAMO (a c.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven 2007, pp. 217-243.
- PERRONE 2008 = L. PERRONE, *Scripture for a Life of Perfection. The Bible in Late Antique Monasticism: The Case of Palestine*, in L. DITOMMASO, L. TURCESCU (a c.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leiden-Boston 2008, pp. 393-417.

- PERRONE 2010 = L. PERRONE, *Prayer as a Mirror of Monastic Culture in Byzantine Palestine: The Letters of the Hesychast Euthymius to Barsanuphius*, in «Proche-Orient Chrétien» 60, 2010, pp. 257-290.
- PERRONE 2011 = L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata*, Brescia 2011.
- PERRONE 2012 = L. PERRONE, *Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaeian Desert: A Comparison of Their Spiritual Traditions*, in «Proche-Orient Chrétien» 62, 2012, pp. 6-22.
- PERRONE 2013 = L. PERRONE, "Trembling at the Thought of Shipwreck": *The Anxious Self in the Letters of Barsanuphius and John of Gaza*, in B. BITTON-ASHKELONY, L. PERRONE (a c.), *Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013, pp. 9-36.
- RADLE 2016 = G. RADLE, *Embodied Eschatology. The Council of Nicaea's Regulation of Kneeling and Its Reception Across Liturgical Traditions*, Part 1, in «Worship» 90, 2016, pp. 345-371.
- VEILLEUX 1965 = A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Roma 1965.