

LORENZO PERRONE

## LA NECESSITÀ DEL CONSIGLIO

*Direzione spirituale come scuola di cristianesimo nelle lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza\**

Nel rileggere le *Domande e risposte* di Barsanufio e Giovanni di Gaza, un testo che si può ben definire «unico» nella prima letteratura monastica, sono stato colpito ancora una volta dalla ricchezza dei dettagli storici e spirituali che esse offrono. Lo storico della società tardoantica vi può infatti cogliere spiragli affascinanti sulla vita sociale, politica ed anche economica della Palestina nella prima metà del VI sec., con la sua grande varietà di protagonisti, dai briganti fino al patriarca e al *dux*. D'altra parte, gli studiosi di cristianesimo antico devono continuamente fare i conti con un «paesaggio dell'anima» che emerge nei suoi tratti caratteristici sullo sfondo di un microcosmo monastico e del suo ambiente ravvicinato. È proprio questo paesaggio interiore, che risulta ben più vivido della pallida evocazione di un paesaggio fisico fatto essenzialmente di mare e deserto, il vero cuore della corrispondenza. Certo dobbiamo essere consapevoli della diversità racchiusa in essa e guardarci perciò dal considerarla in chiave un poco monotona e ripetitiva, alla luce dei suoi motivi ricorrenti. Tale è, del resto, il significato dell'ermeneutica specifica raccomandata ai lettori non solo dall'anonimo redattore, ma a volte dagli stessi autori delle lettere, dato che le risposte dei due Anziani hanno a che vedere con le situazioni di vari tipi di persone: esicasti, cenobiti, ecclesiastici e laici (sia altolocati che di livello inferiore)<sup>1</sup>.

---

\* Traduzione italiana, con limitati aggiornamenti bibliografici, di un contributo apparso originariamente in B. Bitton-Ashkelony-A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 131-149. Ringrazio l'amico Giovanni Filoramo per l'interesse manifestato sull'argomento anche in occasione di un seminario che ho tenuto su suo invito a Torino nel maggio 2001.

<sup>1</sup> Οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ τοῖς πᾶσιν ἀρμόττει διδάγματα: Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. Volume 1. Aux solitaires*, intr., texte critique et notes par François Neyt, Paula de Angelis-Noah. Trad. par Lucien Regnault [«Sources Chrétiennes», 426], Cerf, Paris 1997, p. 160. Rinvierò di norma a questa edizione, con l'abbreviazione C e il numero della lettera. Essa comprende 5 volumi (SC 426-427, 450-451, 468, Cerf, Paris 1998-2002). In un precedente saggio ho

Nondimeno, dopo aver percorso tutta la raccolta di lettere, bisogna riconoscere che un «messaggio» coerente ed unitario ne pervade l'atmosfera spirituale, ancorché esso sia adattato alle situazioni particolari dei singoli destinatari. Per ragioni di onestà intellettuale, debbo subito aggiungere che il mio approccio alla corrispondenza – per quanto, spero, ben fondato e sufficientemente oggettivo – non è affatto «neutrale» e tantomeno «indifferente», dal momento che non sono insensibile alla provocazione di questo «messaggio». Come cercherò di mostrare, io vedo infatti le lettere dei due Anziani di Gaza essenzialmente come una «scuola di cristianesimo», come la personificazione, indubbiamente notevole, dei suoi valori ed ideali ma anche dei suoi possibili limiti. Dall'altro lato, non posso neppure evitare di sentirmi un «allievo» piuttosto cattivo, sebbene dicendo ciò possa farmi forte dell'esempio dei due stessi Anziani, allorché (nel loro caso, ovviamente per modestia) dichiarano di parlare delle virtù dei Padri senza possederne alcuna<sup>2</sup>.

### 1. Vita esteriore, vita interiore: l'arena del cuore

Per dei lettori contemporanei, a meno che essi non abbiano un debole per i *guru*, è forse difficile simpatizzare inizialmente con la situazione psicologica che incontriamo nella corrispondenza. Ciò può avvenire specialmente quando ci troviamo davanti ai poteri straordinari attribuiti fin dal principio a Barsanufio come *holy man*, nell'ampio carteggio indirizzato a Giovanni di Beersheva<sup>3</sup>. Il Grande Anziano è un veggente, un profeta (come lo è il suo compagno Giovanni, designato espressamente con questo titolo), un operatore di miracoli, e i suoi poteri

---

cercato di attenermi ai criteri suggeriti nel prologo analizzando una singola porzione della corrispondenza. Cfr. 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 (1920-1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, pp. 463-486. Un mio contributo recente tenta invece di mettere a fuoco aspetti generali e problematiche particolari attraverso l'esame di un gruppo scelto di destinatari – i corrispondenti laici: *In obbedienza al Padre: Monaci e laici nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in A. Camplani-G. Filoramo (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Peeters, Leuven, in corso di stampa.

<sup>2</sup> Parlare delle *Vite dei Padri* (s'intende, come nella tradizione degli *Apoftegmi*) comporta la condanna di sé: Οὐαί μοι, πῶς λαλῶ τὰς ἀρετὰς τῶν πατέρων, καὶ οὐδὲν ἐκτεθῆσμαι ἀπ' αὐτῶν (C 689). Secondo C 469, condannare se stessi dovrebbe essere una regola costante.

<sup>3</sup> C 1-54.

benefici possono essere trasmessi ad altri mediante le *eulogiai*. Sono i doni che provengono dalle mani di Barsanufio, nella forma di pane benedetto o di parti del suo abbigliamento monastico, e che aiutano i monaci oppressi quando sono malati fisicamente o provati spiritualmente dai *logismoi*, i «pensieri»<sup>4</sup>. Tuttavia, nonostante questa impressionante esibizione iniziale di un'autorità carismatica, che nelle lettere successive riappare relativamente in poche altre occasioni, la principale sfera di azione dei due Anziani di Gaza è di genere diverso. Barsanufio e Giovanni sono chiamati a svolgere il loro ruolo carismatico soprattutto nella cura delle passioni dell'anima e nel governo di queste passioni mediante la loro direzione spirituale<sup>5</sup>. Nei due monaci, dunque, ci troviamo anzitutto davanti a maestri e medici – medici, a dire il vero, della *psyche* o piuttosto del «cuore», il termine più abituale per indicare l'io interiore nel linguaggio della corrispondenza<sup>6</sup>.

Vi è sufficiente materiale per poter affermare che abbiamo a che fare con una «situazione di scuola», una situazione nella quale Barsanufio e, in misura minore, Giovanni il Profeta trattano con allievi o discepoli e li impegnano in un programma prolungato ed esigente<sup>7</sup>. Dentro tale cornice «educativa» il messaggio che le lettere mirano a trasmettere ai loro destinatari può essere ricapitolato in questi termini: scopo essenziale è assicurare la salvezza, la qual cosa consiste di norma nel camminare rettamente sul sentiero che conduce alla perfezione. Un cammino siffatto deve essere appreso da coloro che l'hanno già percorso e che hanno raggiunto, in misura più o meno grande, la condizione ricercata.

<sup>4</sup> Secondo C 752, le *eulogiai* possono perfino arrivare a guidare uno «straniero» alla conoscenza della verità. Per una valutazione di questo passo nel contesto palestinese del VI sec., cfr. L. Perrone, *I monaci e gli "altri". Il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina*, in «Augustinianum» 35 (1995), p. 759.

<sup>5</sup> Cfr. F. Neyt, *A Form of Charismatic Authority*, in «Eastern Churches Review» 6 (1974), pp. 52-65; J. Chryssavgis, *Spiritual Direction: Problems and Perspectives in the Early Monastic Tradition*, in «Sobornost/Eastern Churches Review» xviii, 2 (1996), pp. 44-58.

<sup>6</sup> Per le occorrenze di questo termine si veda Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Epistolario*, a cura di M.F.T. Lovato-L. Mortari, Città Nuova, Roma 1991 (= *Epistolario*), p. 613 s.v., e F. Neyt, *Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et Jean de Gaza*, in *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 247-253.

<sup>7</sup> Neyt, riferendosi in particolare alla figura di Giovanni, considera la possibilità che il suo insegnamento, a prescindere dal suo radicarsi nella tradizione egiziana, più precisamente negli scritti di Pacomio, possa basarsi su «the urban *didaskaleia* or "schools"», sicché «it would be more suitable to speak of an "authority of apprenticeship"» (F. Neyt, *A Form*, cit., p. 57).

In ciò non vi è ovviamente nulla di eccezionale. A cominciare dalla *Vita di Antonio*, tutte le fonti monastiche dell'antichità e del periodo successivo si sforzano, in maniera diversa, di offrire ai loro lettori i consigli necessari e gli esempi più convenienti per far sì che tale obiettivo possa giungere a compimento. Ciò nonostante, nessun'altra fonte (nemmeno le analisi più fini della psicologia monastica elaborate dalla mente acuta di un Evagrio) ci presenta un quadro paragonabile degli alti e bassi della vita di un monaco in cerca di quella perfezione richiesta da lui o, ancor più, delle problematiche e ansietà spirituali di laici ispirati dal medesimo modello di vita. Disponiamo così di un osservatorio privilegiato per considerare non solo le pratiche dell'introspezione e dell'esame di coscienza, raccomandate tanto dai filosofi della tarda antichità quanto dai maestri del monachesimo<sup>8</sup>, ma anche delle questioni religiose e morali sollevate dalla vita quotidiana dei cristiani.

Un monaco dedito alla vita perfetta era ben consapevole del fatto che gli si chiedeva di percorrere un itinerario graduale prima di poter giungere alla mèta: inizialmente come novizio, quindi come uno che ha fatto progressi e da ultimo come *teleios*, un monaco «compiuto» – ovvero, nei termini tecnici del linguaggio monastico, come cenobita, come semi-esicasta e da ultimo come esicasta o perfino come recluso. Nell'impostazione specifica del monachesimo di Gaza possiamo certamente rintracciare questo schema istituzionale, ma nella pratica esso non risulta mai così rigido e costante, dal momento che le situazioni individuali lo rispecchiano solo fino a un certo punto<sup>9</sup>. Attraverso lo specchio della corrispondenza ci ritroviamo ad osservare, per esempio, vecchi monaci che talvolta meritano di essere trattati nuovamente come novizi o addirittura chiedono che ciò avvenga, sebbene non sia ovviamente più possibile<sup>10</sup>. Il maestro responsabile dell'educazione di

<sup>8</sup> Un nuovo esame di questo tema ben noto è stato fornito di recente da R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000. Cfr. anche B. Bitton-Ashkelony, *Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, in «*Vigiliae Christianae*» 57 (2003), pp. 200-221.

<sup>9</sup> Anche nel monachesimo del Deserto di Giuda si può reperire un modello analogo, sebbene sia consigliabile evitare un'immagine troppo uniforme. In proposito si veda L. Perrone, *Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders*, in «*Proche-Orient Chrétien*» 45 (1995), pp. 31-63. Come osservano giustamente B. Bitton-Ashkelony-A. Kofsky, *Gazan Monasticism in the Fourth-Sixth Centuries: From Anchoritic to Cenobitic*, in «*Proche-Orient Chrétien*» 50 (2000), pp. 14-62, storicamente il monachesimo di Gaza evolve dalla forma anacoretica a quella cenobitica.

<sup>10</sup> Cfr., ad es., la replica di Barsanufio a Abba Andrea (C 92).

un monaco deve dunque intervenire continuamente sul piano «psicoterapeutico» e molto spesso è insoddisfatto dei risultati ottenuti: «Non sai quale male di testa sopporta il buon maestro a causa degli alunni finché non abbiano superato la prova?»<sup>11</sup>. Questa frase rivelatrice di Barsanufio, contenuta in una lettera a Giovanni di Beersheva, è più di uno sfogo occasionale. Di sicuro è, almeno in parte, una lamentela autobiografica, come possiamo intuire dalle ripetute esortazioni dei due padri spirituali attraverso la corrispondenza. Nel replicare a Abba Andrea, un monaco sperimentato che viveva da esicasta, il Grande Anziano non nasconde la sua frustrazione: invece di comportarsi ancora come un novizio, Abba Andrea avrebbe già dovuto trasformare la propria condizione arrivando ad essere non più allievo ma maestro:

«Mi meraviglio come ci siano alcuni che stanno molti anni nelle scuole e ancora continuano a compitare l'alfabeto e le sillabe, mentre dovrebbero essere già maestri perfetti»<sup>12</sup>.

Come suggeriscono queste immagini, l'esito positivo della relazione pedagogica fra maestro e discepolo, dipendente dalla risposta di quest'ultimo, consiste nel garantire il progresso dell'istruzione fino alla piena maturità. Questa implica, al suo vertice, il passaggio dalla condizione di discepolo a quella di maestro. Prendendo Gesù come vero modello di maestro, Barsanufio sottolinea il movimento in direzione di uno scopo più alto: «[In lui] hai il buon maestro, che ti insegna a dimenticare le cose che stanno dietro e a protenderti verso quelle davanti»<sup>13</sup>.

Più che col rispettare un modello fisso di tappe progressive (benché non manchino esempi interessanti al riguardo)<sup>14</sup>, l'itinerario di perfe-

<sup>11</sup> C 13 (*Epistolario*, p. 90).

<sup>12</sup> Θαυμάζω τινὰς ὄντας ἔτη πολλὰ ἐν τοῖς σχολείοις, καὶ πάλιν ἀλφαβητίζοντας καὶ συλλαβίζοντας, ὀφείλοντας εἶναι λοιπὸν τελείους διδασκάλους (C 98; traduzione, leggermente modificata, in *Epistolario*, p. 170). Rivolgendosi a un esicasta, Barsanufio adopera ancora una volta la stessa metafora per designare così l'itinerario monastico di perfezione: πρόσχε οὖν σεαυτῷ, τοῦ μηκέτι χλευασθῆναι. Ἀφέντες γὰρ τὰ συλλάβεια, εἰς τὸν ἀλφάβητον ὑπεστρέψαμεν (C 138).

<sup>13</sup> Ἐχεις τὸν διδάσκαλον τὸν ἀγαθόν, νομοθετοῦντα ἐπιλαθέσθαι τῶν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἐπεκτείνεσθαι εἰς τὰ ἔμπροσθεν (C 196). Per l'immagine di Gesù come maestro, vedi anche C 150.

<sup>14</sup> La tensione dell'esistenza monastica verso l'*hesychia* come la sua mèta più alta è particolarmente evidente nella carriera di Giovanni di Beersheva, sebbene egli fosse già un *abbas* al momento del suo arrivo al cenobio di Serido. Cfr. il mio articolo citato alla n. 1.

zione si sviluppa nella corrispondenza secondo un messaggio essenziale continuamente riproposto: la «via» che il discepolo deve seguire. Per comprenderne pienamente il significato dobbiamo ritornare per un momento al punto di partenza del programma educativo – le «cose che stanno dietro». Come abbiamo visto in precedenza, questo punto di partenza è rappresentato dal cuore e dalla sua lotta coi *logismoi*. Mentre nell'ambito dell'esistenza monastica la vita «esteriore» è relativamente statica, specie per coloro che vivono in solitudine, la vita interiore è continuamente in movimento e trasformazione. Ciò avviene perché – come annota molto opportunamente Barsanufio – «nulla è più veloce della mente»<sup>15</sup>. La volubilità della mente ha la sua patologia più immediata, sia pure ancora innocente, nella «distrazione» (μετεωρισμός); ma se questa diventa senza controllo, apre la strada al desiderio e alla passione<sup>16</sup>.

Per proteggere se stessi da tale rischio, si deve sempre stare in guardia: il cuore è un'«arena», dove dobbiamo aspettarci di essere sfidati fino all'ultimo respiro. I *logismoi* sono dei nemici potenti dell'anima che non si ritirano mai in pace. Persino il perfetto non è mai invulnerabile ai loro attacchi, a meno che si mantenga sempre la vigilanza. Nelle parole di Giovanni il Profeta, «custodire il cuore significa avere la mente vigilante e lucida di colui che è in guerra»<sup>17</sup>. Perciò il cuore è di per sé un campo di battaglia che esige continuamente cura e attenzione – προσοχή, conformemente al linguaggio ormai tradizionale degli antichi esercizi spirituali – per operare il discernimento dei «pensieri» e perseguire con successo la via dell'ascesi, senza essere distratto dal volere individuale<sup>18</sup>.

Tenendo conto di questo «stato di guerra», latente o aperta, dentro il cuore, il primo requisito che implica la relazione con il maestro consiste nello spezzare il circuito di un'interiorità esclusiva e ripiegata su

<sup>15</sup> Οὐδὲν ὀξύτερον τοῦ νοῦ (C 264; *Epistolario*, p. 294).

<sup>16</sup> C 660.

<sup>17</sup> Τὸ τηρῆσαι τὴν καρδίαν ἐστὶ τὸ ἔχειν νηφάλιον τὸν νοῦν καὶ καθαρὸν τοῦ πολεμουμένου (C 166; *Epistolario*, p. 218).

<sup>18</sup> Il tema dei *logismoi* rivela una tangibile matrice evagriana, come ammesso implicitamente da Giovanni il Profeta, che non obietta alla lettura degli scritti «pratici» di Evagrio (C 602), sebbene il vocabolario delle *Erotapokriseis* appaia relativamente libero da influssi diretti (cfr. F. Neyt, *Précisions*, cit., pp. 252-253). Per consigli concreti su come agire quando affiorano *logismoi*, cfr. per es. C 124 e 448-449. Sulla προσοχή come atteggiamento raccomandato negli esercizi spirituali della filosofia antica, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, pp. 74 ss. (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Gallimard, Paris 1981).

se stessa per aprirla all'osservazione e al controllo di un'istanza esterna: il giudizio del padre spirituale. Questi non solo diventa un attento osservatore di ciò che succede in un altro cuore ma è impegnato, per così dire, in una specie di fusione con esso. Per citare un'espressione favorita del Grande Anziano, che l'adopera in relazione ai suoi protetti, il direttore spirituale si considera ὁμόψυχος, cioè «un'anima sola» col suo figlio<sup>19</sup>. In un certo senso, l'intimità di questa relazione è una palese compensazione per ciò che si presenta paradossalmente come un programma di annichilimento di sé. Sulla via verso la perfezione c'è un ostacolo maggiore causato dalla dialettica interiore dei *logismoi* dentro la mente. Questo ostacolo ha un nome che nella spiritualità dei due Anziani di Gaza riassume il lato oscuro dell'esistenza umana: la volontà «personale» o, con migliore resa, la volontà «egoistica». Se il libero arbitrio, del tutto in linea con la tradizione origeniana e alessandrina, è *conditio sine qua non* di una vita ascetica, per cui l'individuo deve avvertire tutto il peso della responsabilità che questa comporta, l'ideale spirituale di Barsanufio e Giovanni, non solo per i monaci ma anche per i laici a contatto con essi, consiste nella rinuncia progressiva alla volontà individuale. Non è esagerato dire che proprio questa «via» segna per essi l'essenza del cristianesimo.

## 2. La via del cristianesimo: il «taglio» della volontà

In questa dottrina ascetica occorre riconoscere probabilmente un accento distinto rispetto ad analoghe manifestazioni della primitiva letteratura monastica. Se per tutti i rappresentanti di questa tradizione l'ἀποταγή (o ἀπόταξις), la «rinuncia», è senz'altro il primo passo decisivo per diventare monaci, ciò non implica ancora una «rinuncia di se stessi» del genere più estremo, come avviene con l'insegnamento dei due Anziani di Gaza e del loro discepolo Doroteo, eroicamente esemplificato in forma agiografica nella *Vita di Dositeo*<sup>20</sup>. Il monache-

<sup>19</sup> Si vedano alcuni esempi nelle lettere a Giovanni di Beersheva (C 5, 7, 35). Il termine è adoperato anche tra amici. Un uomo, dopo essersi sposato, si preoccupa riguardo a come mantenere la stessa relazione con un amico ὁμόψυχος. Barsanufio gli suggerisce come criterio per riconoscere le attuali disposizioni dell'amico di esaminare i sentimenti nel proprio cuore: ἐὰν δὲ ἔμεινεν ἢ διάθεσις σου, μάθε ὅτι κατὰ τὴν καρδίαν σου εὐρίσκεις πάντοτε, τοῦ θεοῦ εὐδοῦντος (C 646).

<sup>20</sup> L'importanza dell'ἀποταγή, la rinuncia al mondo, è sottolineata da A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de

simo anacoretico, sebbene acutamente consapevole del bisogno di discernere i *logismoi* e di promuovere perciò aiuto e guida spirituale tramite *gerontes* maturi, è meno ansioso circa il pericolo della «volontà personale» di quanto lo sia il monachesimo cenobitico a motivo della cooperazione che ci si aspetta dai monaci nella loro vita comune sotto la guida di un abate<sup>21</sup>. Ma mi sembra che nessuna altra fonte del monachesimo antico insista in maniera tanto radicale sul «taglio» (ἐκκοπή) della volontà (si direbbe quasi un'espressione tecnica) come la quintessenza della via verso la perfezione. Senza dubbio vi sono forti premesse in tal senso nella tradizione ascetica degli *Apoftegmi*, specialmente negli antecedenti più ravvicinati dello stesso monachesimo di Gaza. Già per Abba Isaia, profondamente radicato nello spirito della tradizione monastica egiziana, aprire il proprio cuore ai padri è espressione di umiltà, la virtù basilare della vita monastica, che consiste nel non tenere conto di se stessi. Pertanto, il frutto dell'umiltà è il «taglio» della volontà individuale, condizione indispensabile per chi voglia essere ascoltato da Dio ed essere in pace con ogni uomo<sup>22</sup>. Tuttavia, nell'*Asceticon* di Abba Isaia si ha l'impressione che l'accento batta di più su altri motivi, sia pure connessi a questo, come la restaurazione dell'uomo «secondo natura» (κατὰ φύσιν) – quantunque si tratti di una «natura» che dovrebbe conformarsi al modello di Cristo – e in corrispondenza con ciò il tema caratteristico dell'ascesa sulla croce come vertice dell'esistenza monastica<sup>23</sup>.

L'associazione fra umiltà (ταπείνωσις ο ταπεινοφροσύνη) e il «taglio» della volontà è ripetutamente sottolineata attraverso la corri-

---

Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1979, p. 222. Notiamo comunque una progressione dell'ἀποταγή, ad es. nel modo in cui Doroteo tratta i suoi averi (C 252). Quanto a Dositeo, un giovane che presta servizio nell'infermeria del cenobio di Serido, la cui guida spirituale è assicurata da Doroteo, è un eroe della rinuncia a sé mediante l'obbedienza. Per il testo della *Vita* anonima si veda Dorothee de Gaza, *Œuvres spirituelles*, édité par L. Regnault-I. de Préville («Sources Chrétiennes», 92), Cerf, Paris 1963.

<sup>21</sup> C 318, a commento dell'*Asceticon* di Basilio, fa i conti con questa specificità del cenobitismo distinguendolo dalla vita esicastica.

<sup>22</sup> Cfr. *Asceticon*, *Logos* 2, 1-4 (Abbé Isaïe, *Recueil ascétique*, édité par L. Regnault-H. de Broc, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1976<sup>2</sup>, p. 46) e L. Regnault, *Isaïe de Scété*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris 1971, vol. VII, col. 2090. Si veda anche J. Chryssavgis, *Abba Isaiah of Scetis: Aspects of Spiritual Direction*, in *Studia Patristica* 35 (2001), pp. 30-40.

<sup>23</sup> Si veda L. Perrone, *I Padri del monachesimo di Gaza (IV-VI sec.): la fedeltà allo spirito delle origini*, in «La chiesa nel tempo» 13 (1997), pp. 87-116 (specialmente pp. 95-99). Una versione più ampia di questo contributo col titolo *Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine* è in corso di stampa.



spondenza. Nel catalogo delle virtù raccomandate dai due Anziani di Gaza, l'umiltà – che anche i loro discepoli riconoscono come la virtù più eminente – ha una specie di valore «generativo»<sup>24</sup>. Un'esortazione ad opera di Barsanufio presenta la catena benefica determinata dalla virtù per opposizione al vizio, inculcando l'idea che l'umiltà fa nascere l'obbedienza e quindi la pratica delle tre virtù «teologali»: carità, fede e speranza<sup>25</sup>. In contrasto con l'obbedienza, che si colloca all'inizio della catena virtuosa, la disobbedienza è considerata qualche volta come la causa delle passioni<sup>26</sup>, benché in un altro caso la «confidenza in se stessi» (παρησία) sia evocata come la «madre dei vizi»<sup>27</sup>. È chiaro che agli occhi di Barsanufio e Giovanni la confidenza in se stessi e la disobbedienza vanno di pari passo come espressione dello stesso atteggiamento colpevole dell'anima, mentre l'obbedienza è il mezzo più immediato e comune per il «taglio» della volontà. Se è vero che l'obbedienza è molto penosa e deve essere appresa, essa però – come scrive brevemente Barsanufio tessendo l'elogio di questa virtù – apre la strada al cielo e assimila al Figlio di Dio<sup>28</sup>.

L'umiltà, specialmente quando si manifesta attraverso l'obbedienza, è dunque considerata alla stregua della «via di Cristo». In una delle espressioni più tipiche di questo spirito veramente monastico, Barsanufio afferma che l'uomo dovrebbe diventare come una «briciola di pane», se vuole comportarsi alla maniera di Cristo, che «è venuto a salvare gli uomini in molta mitezza e bontà»<sup>29</sup>. Come implica l'occasione ravvicinata che ha condotto il Grande Anziano a fare un simi-

<sup>24</sup> Ἡ γὰρ ταπεινώσις, ὡς αἰεὶ διδάσκετε, τὰ πρωτεῖα φέρει τῶν ἀρετῶν (C 456).

<sup>25</sup> Κἀγὼ σοὶ λέγω· κτήσασθαι ταπεινώσιν, ὑπακοήν, ἀγάπην, πίστιν, ἐλπίδα, καὶ ἀπολογοῦμαι τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν σου. Τοῦτο δὲ μάθε, ὅτι ἐὰν μὴ ταπεινωθῆς, οὐχ ὑπακούεις· καὶ ἐὰν μὴ ὑπακούῃς, οὐκ ἀγαπᾷς, καὶ ἐὰν μὴ ἀγαπήσῃς, οὐ πιστεύσεις, καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσῃς, οὐδὲ ἐλπίζεις (C 231). L'insegnamento di Barsanufio assume la forma retorica di una *gradatio*, in conformità con una figura di stile che s'incontra frequentemente nella corrispondenza.

<sup>26</sup> Si veda la risposta di Barsanufio sull'origine dei πάθη· τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἀπαθῆ ἔκτισεν ὁ θεός· διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ἐξέπεσον εἰς πάθη (C 236). Gli uomini sono i figli di Adamo e in forza di ciò sono i figli della sua disobbedienza (C 348).

<sup>27</sup> Per Giovanni il Profeta, la παρησία, dato il suo significato negativo, è associata con l'ἀνθρωπαρέσκεια e la κενοδοξία (C 261). Si veda anche C 461 che collega παρησία e γέλως ἀπρεπῆς.

<sup>28</sup> Κράτει δὲ τὴν ὑπακοήν, τὴν ἀναφέρουσαν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁμοίους τῷ Ἰῶ τοῦ θεοῦ ποιοῦσαν τοὺς κτωμένους αὐτὴν (C 251).

<sup>29</sup> Ἄλλ' ὅμως τὸ μὴ πληξαι τὸν τοῦ πλησίον λογισμὸν, αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐν πολλῇ πραότητι καὶ ἐπιεικείᾳ ἐλθόντος εἰς σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων. Ἐὰν γὰρ μὴ γένηται ὡς ψιχὶν ὁ ἄνθρωπος, οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων οὐ δύναται (C 26; *Epistolario*, cit., p. 101).

le pronunciamiento, quel che è in gioco con la pratica dell'umiltà è in primo luogo l'attuazione e il mantenimento di un atteggiamento amovole verso il proprio prossimo. Di conseguenza, l'umiltà diviene per Barsanufio una condizione per «vivere con gli uomini» nel modo giusto. Per inculcare ulteriormente questa disposizione di spirito, a prescindere dall'immagine eloquente della «briciola di pane», la corrispondenza ricorre frequentemente a una metafora presa da un passo biblico spesso citato o alluso, cioè la professione di umiltà e tremore davanti a Dio da parte di Abramo quando lo supplica per la salvezza dei Sodomiti: «Io sono polvere e cenere» (*Gn* 18, 27)<sup>30</sup>.

L'accento posto su queste parole del patriarca, lui stesso paradigma prediletto di condotta religiosa insieme a Giobbe (lodato anch'egli frequentemente in questo stesso contesto), significa riconoscere la precarietà costitutiva, il nulla dell'uomo e per ciò stesso il rigetto di qualunque pretesa di sé. Barsanufio, dopo aver dichiarato l'umiltà così concepita come una regola per il novizio, ne spiega nuovamente la definizione essenziale ad Andrea, un monaco malato che attende la morte ormai imminente: «L'umiltà è stimare se stessi terra e cenere, nei fatti e non solo a parole, e dire: Chi sono io? E chi può avere stima di me? Io non ho niente a che fare con alcuno»<sup>31</sup>. Senza che qui sia implicata una ferita alla carità, il distacco da se stesso come essere essenzialmente rilevante significa per Barsanufio anche una rottura mentale col *consortium* umano, in quanto mantenere qualche attaccamento può alimentare il sentimento di avere qualche importanza agli occhi degli uomini<sup>32</sup>. Occorre conseguentemente riconoscere l'impatto, in generale, di un tale atteggiamento spirituale. In uno dei frequenti sommari del suo insegnamento, che attestano l'impegno pedagogico del Grande Anziano, Barsanufio propone tre regole essenziali come

<sup>30</sup> Si veda C 48 (διὰ τί πλαγιάζεις ἐκ τῆς ὁδοῦ τῆς ταπεινώσεως τῆς λεγούσης: Ἐγὼ τίς εἰμι; γῆ εἰμι καὶ σποδός), 62, 71, 125, 348, 456, 469, 553, 604. Il passo, già sfruttato da Filone per significare l'inferiorità dell'uomo davanti a Dio, è stato fatto proprio dagli autori cristiani che, come Basilio di Cesarea (*de fide* 1) vi hanno visto una manifestazione emblematica di umiltà. Per un esame preliminare dell'uso e interpretazione della Bibbia in Barsanufio, si veda L. Elia, *Uso e interpretazione della Sacra Scrittura negli scritti di Barsanufio di Gaza*, Diss. per la Licenza in Teologia e Scienze Patristiche, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma A.A. 1996-1997.

<sup>31</sup> C 100.

<sup>32</sup> Sull'umiltà come regola del novizio, si veda C 93. Una definizione analoga compare in C 278: ταπεινώσις ἐστὶ τὸ ἀψήφιστον ἐν παντὶ πράγματι καὶ τὸ κόπαι ἐν πάσι τὸ ἴδιον θέλημα καὶ τὸ φέρειν ἀταράχως τὰ ἔξωθεν ἐπερχόμενα.

lascito dei Padri per la vita monastica sia nel deserto sia nel mondo: «rimproverare se stesso, gettare dietro le spalle la propria volontà, considerarsi al di sotto di ogni creatura»<sup>33</sup>.

La pratica dell'umiltà, considerata da una prospettiva religiosa e antropologica, tradisce un sentimento profondo della condizione dell'uomo come essere relativo e finito, che riposa unicamente su Dio quale fondamento e scopo della propria esistenza. È ovviamente familiare anche a quei filosofi della tarda antichità che hanno riflettuto sugli «esercizi spirituali». Ma nella prospettiva cristiana dei due Anziani di Gaza significa molto di più di questo genere di sentimenti e di pratica, poiché l'esercizio dell'umiltà è inteso come un'*imitatio Christi*<sup>34</sup>. Di fatto, la giustificazione fondamentale per la condotta raccomandata è offerta dal modo in cui Cristo ha agito nel mondo, un mondo nel quale egli è disceso non per compiere la sua volontà bensì quella del Padre (Gv 6, 38)<sup>35</sup>. Disprezzato e insultato dagli uomini, che non lo tenevano in alcun conto, Cristo, dopo molte sofferenze, è salito alla fine sulla croce e ha partecipato alla beatitudine del riposo divino, laddove l'*hesychia* celeste è (nella *Weltanschauung* monastica) il compenso per la dura lotta sulla via verso la perfezione – una perfezione raggiungibile peraltro solo provvisoriamente nell'orizzonte di questo mondo<sup>36</sup>.

### 3. Una regola aurea: «Sia fatta la tua volontà!»

Come abbiamo appena osservato, l'insegnamento dei due Anziani di Gaza riguardo al «taglio» della volontà è presentato come una norma che dovrebbe governare ogni situazione di vita. A prescindere dalla sua formulazione generale, il lettore della corrispondenza è

<sup>33</sup> Εἶπον οἱ πατέρες ὅτι τρία κεφάλαιά εἰσι καὶ εἴ τις αὐτὰ φυλάττει, δύναται οἰκῆσαι καὶ ἀναμέσον τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς τὰς ἐρήμους καὶ ὅπου δ' ἂν ἦ· τὸ μέμψασθαι ἑαυτὸν καὶ τὸ βαλεῖν ὀπίσω τὸ θέλημα καὶ τὸ ἔχειν ἑαυτὸν ὑποκάτω πάσης κτίσεως (C 69; *Epistolario*, cit., p. 144).

<sup>34</sup> Le affinità con gli esercizi spirituali della filosofia tardoantica si possono più facilmente riconoscere nelle *Istruzioni* di Doroteo di Gaza, come ha notato P. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 63-66. Nondimeno, anche per Hadot, la visione radicale dell'obbedienza in Doroteo trasforma totalmente la pratica filosofica degli esercizi spirituali (*ivi*, pp. 73-74).

<sup>35</sup> C 150.

<sup>36</sup> Si veda, per esempio, C 185, dove questo insegnamento è riecheggiato da un monaco che domanda consiglio al Grande Anziano. Una definizione dell'«umiltà perfetta» sottolinea gli aspetti di disprezzo e sofferenza: αὐτὴ ἐστὶ τελεία ταπεινοφροσύνη· τὸ βαστάζει ὑβρεῖς καὶ ὀνειδισμούς καὶ ὅσα ἔπαθεν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν Ἰησοῦς (C 150).

impressionato dal modo in cui questa dottrina viene impartita di continuo come l'essenziale regola di condotta sia per il monaco consacrato alla vita perfetta sia per il laico che si sforza di essere un autentico discepolo di Cristo. Barsanufio e Giovanni il Profeta promuovono perciò un dinamismo spirituale che ricorda il radicalismo dell'appello evangelico ad abbandonare ogni cosa e a seguire Gesù – un'esortazione che implica concretamente un martirio quotidiano fino alla morte<sup>37</sup>.

Questo modello di discepolato, a dire il vero, è evocato in numerose occasioni. Richiamandosi al passo un po' enigmatico di *Mt* 11, 12 («il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono») Barsanufio consiglia l'escicasta Andrea – il quale, data la sua malattia, aveva chiesto come comportarsi verso il fratello che viveva insieme a lui – a «fare violenza su se stesso» col «tagliare» il proprio volere in ogni cosa<sup>38</sup>. Il Grande Anziano, chiarendo ulteriormente la dimensione globale che tale condotta deve assumere, precisa in una risposta al monaco Teodoro che il «taglio» del volere deve avere come suo bersaglio la «volontà naturale»<sup>39</sup>. Abbiamo qui a che fare con un tema ripreso dall'*Asceticon* di Isaia di Gaza, pur intravedendo solo l'antitesi κατὰ φύσιν («secondo natura») – παρὰ φύσιν («contro natura»), mentre Abba Isaia introduceva ancora un terzo elemento: «secondo la natura di Gesù»<sup>40</sup>. In ogni modo è evidente il senso del contrasto che viene suggerito: l'abnegazione di sé è una forma per andare oltre i bisogni e le costrizioni della natura umana decaduta, ciò che Paolo designa anche con la categoria di «carne», così da seguire Gesù e vivere una vita dello Spirito.

Se per i due Anziani di Gaza l'insegnamento di Gesù si può sintetizzare al meglio nella terza richiesta della Preghiera del Signore («Sia fatta la tua volontà!»)<sup>41</sup>, il discepolo di Cristo dovrebbe sforzarsi sem-

<sup>37</sup> Si noti l'eloquente replica di Barsanufio alla domanda di Doroteo circa il modo in cui disfarsi del proprio volere: τὸ ἀφείναι τὸ ἴδιον θέλημα, αἱματοχυσία ἐστὶ· τοῦτ' ἐστὶ τὸ φθάσαι τινὰ κοπιᾶσαι ἕως θανάτου καὶ ἀθετῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ (C 254).

<sup>38</sup> Περὶ δὲ τοῦ πῶς παρελθεῖν μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ, ὁ θέλων ἀρέσαι τῷ θεῷ κόπτει τὸ θέλημα αὐτοῦ τῷ πλησίον βιαζόμενος ἑαυτὸν (C 121).

<sup>39</sup> Πῶς δὲ ἀρνείται ἑαυτὸν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ ἀφῶν τὰ θελήματα αὐτοῦ τὰ φυσικὰ καὶ αὐτῷ ἀκολουθῶν; (C 124).

<sup>40</sup> L'influsso dell'*Asceticon* isaiiano sulla corrispondenza è stato esaminato da F. Neyt, *Citations isaiennes chez Barsanuphe et Jean de Gaza*, in «Le Muséon» 89 (1971), pp. 65-92.

<sup>41</sup> Ἡ λαμπροτάτη διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν αὕτη ἐστὶ· *Γενηθήτω τὸ θέλημά σου* (C 40). Possiamo osservare l'importanza di questo insegnamento nei formulari di molte preghiere che s'incontrano nella corrispondenza (cfr., ad es., C 150 e *infra* n. 62).

pre di agire in conformità col volere di Dio invece di esercitare il proprio volere. All'interno della corrispondenza avvertiamo chiaramente un'ansietà riguardo a questa esortazione, specialmente nelle lettere a Doroteo. Si incontra con frequenza la domanda indirizzata ai due padri spirituali: «Come so che sto facendo la volontà di Dio invece della mia?». Questa è senz'altro la domanda cruciale, poiché il cammino verso la vita perfetta può essere compromesso e andar perduto, se non vi è una chiara percezione della volontà di Dio «qui e ora». Ne abbiamo un esempio nell'appello rivolto a Giovanni da un anonimo esicasta:

«Come posso sapere, padre, in cella, se recido la mia volontà, e ugualmente quando sono con gli uomini? E cos'è la volontà carnale? E la volontà che viene dai demoni, sotto apparenza di bene? E la volontà di Dio?»<sup>42</sup>.

La risposta di Giovanni ha il tono didattico dell'istruzione catechetica<sup>43</sup>, dato che fornisce soluzioni molto concise ai problemi sollevati dal monaco. In primo luogo, quando si dimora nella propria cella, non bisogna dare tregua alla carne, poiché il «volere della carne» (*Ef* 2, 3) mira precisamente a godere del piacere, mentre il «volere conforme a Dio» consiste nel «tagliare» il volere della carne<sup>44</sup>. In secondo luogo, quando si sta in mezzo agli uomini, bisogna comportarsi come se si fosse morti ad essi – una disposizione d'animo che dipende sostanzialmente dall'umiltà che abbiamo richiamato in precedenza. In terzo luogo, il volere dei demoni consiste nella pretesa di giustizia e di auto-compiacimento. Nonostante la loro condanna della «carne» e dei suoi piaceri, in generale i due Anziani di Gaza non pongono un particolare accento su questo aspetto. Sembrano invece maggiormente interessati al secondo e al terzo punto, come dimostrano molti altri passi che inculcano il «taglio» della volontà.

Allorché Doroteo, agli inizi del suo itinerario monastico, esita ancora su come fare con i suoi possedimenti residui così da compiere una perfetta ἀποταγή, Barsanufio l'esorta ad acquisire le disposizioni spirituali di chi non ha più alcun potere su di sé<sup>45</sup>. Come dichiarato anche da Giovanni il Profeta, in una maniera che esclude qualunque

<sup>42</sup> C 173 (*Epistolario*, cit., p. 221).

<sup>43</sup> Un altro esempio di definizione sommaria è offerto da C 380.

<sup>44</sup> Τὸ δὲ θέλημα τὸ κατὰ θεόν ἐστὶ τὸ κόψαι τὸ θέλημα τῆς σαρκὸς κατὰ τὸν ἀπόστολον (C 173). Si noti che *Ef* 2, 3 è citato solo qui.

<sup>45</sup> C 253.

compromesso (sia pure in rapporto ai problemi posti dall'obbedienza all'abate), se uno vuole essere un monaco, non ha più alcun volere personale<sup>46</sup>. Una tale privazione di sé viene talvolta espressa con un termine tecnico, tipico del primo monachesimo: ἀψήφιστον, una parola che significa che «qualcuno non è oggetto di un voto (di approvazione)», cioè non è bramoso di riconoscimento da parte degli altri perché non tiene in alcun conto se stesso<sup>47</sup>. Barsanufio, ribadendo ad un laico sotto la sua direzione spirituale la lezione da trarre dalla parabola del fariseo e del pubblicano, insiste sul fatto che ci si deve umiliare e rimproverare invece di far conto o dell'impulso naturale al bene o delle buone azioni effettivamente compiute. Da una parte, avvertendo questi impulsi naturali, ci si deve ricordare che non si hanno meriti per sé, dato che la natura è un dono di Dio e senza di lui non possiamo fare alcunché di buono<sup>48</sup>. Dall'altra parte, anche se uno compie opere buone e osserva tutti i comandamenti, deve ricordarsi della parole di Gesù: «quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: "Siamo servi inutili, abbiamo fatto quanto dovevamo fare"» (Lc 17, 10)<sup>49</sup>. Così, un perenne senso di inadeguatezza permea la vita di coloro che non risparmiano alcun sforzo pur di compiere la volontà di Dio.

L'intimo legame fra il «taglio» della volontà e la fede in Dio, attestato implicitamente dalle affermazioni appena richiamate, diviene manifesto in una delle risposte più rivelatrici della corrispondenza, almeno per quanto concerne questo tema. Nelle parole di Giovanni il Profeta, indirizzate inizialmente a Eliano – che doveva succedere a Serido come igumeno –, la fede è assimilata al «taglio» della volontà; questo, inoltre, implica una disposizione di spirito piena di fiducia in presenza di ogni avvenimento<sup>50</sup>. Se quanto dichiarato da Giovanni può forse far venire in mente qualcuno dei tratti più tipici della spiritualità stoica, si resta colpiti dall'applicazione esegetica di questa dottrina ad

<sup>46</sup> Ὁ θέλων μοναχὸς εἶναι, οὐκ ὀφείλει ὅλως θέλημα ἔχειν ἐν τινὶ πράγματι (C 288).

<sup>47</sup> Il termine ricorre in C 94 (οὐκ ἀφοῦσί σε οἱ δαίμονες κρατῆσαι τὸ ἀψήφιστον καὶ ἀναπαῖναι), 138 (τὸ ἀψήφιστον κράτει), 278 (cfr. *supra* n. 32).

<sup>48</sup> C 409. Inoltre, solo mediante il comando divino compiamo realmente delle buone azioni. Si veda anche C 769: non v'è motivo di essere orgogliosi di sé quando si fa il bene – ἄνευ γὰρ τοῦ Θεοῦ, οὐ δυνάμεθά τι ἀγαθὸν ποιῆσαι.

<sup>49</sup> C 410.

<sup>50</sup> Ἡ πίστις ἡ εἰς Θεὸν ἐστὶν ἵνα ἐάν τις ἐκδώσῃ ἑαυτὸν τῷ Θεῷ, μηκέτι ἔχη ἑαυτὸν ἐν ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἀλλ' ὑπὸ τὴν ἐκείνου ἐξουσίαν ῥίπτῃ ἑαυτόν, ἕως τῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς. Εἴ τι οὖν ἔρχεται ἐπάνω αὐτοῦ, ἐν εὐχαριστίᾳ δέχεται παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἐν παντὶ εὐχαριστεῖν (C 574).

opera del Grande Anziano. Basandosi sull'identificazione appena menzionata con la fede, egli assume il «taglio» della volontà come una categoria generale per giudicare la storia della salvezza. Gli Ebrei, nella misura in cui hanno agito seguendo il proprio volere, non si sono sottomessi alla legge di Dio, mentre la vera fede equivale all'umiltà<sup>51</sup>.

#### 4. La necessità del consiglio: il sistema della direzione spirituale

Se un vero discepolo di Cristo è spossessato del suo volere<sup>52</sup>, come dovrà comportarsi nelle situazioni concrete della vita? La risposta a questo interrogativo cruciale nella corrispondenza rinvia necessariamente al sistema di relazioni personali che poggia sulla direzione spirituale: non si deve fare alcunché «senza consiglio», che a sua volta deve essere cercato presso i propri maestri e padri. Barsanufio, rispondendo ad un laico devoto, «che si preoccupava della propria anima», afferma:

«Se qualcuno pensa di fare da solo qualcosa di buono senza interrogare i padri, costui è fuori della legge e non fa niente di legittimo; se invece agisce dopo avere chiesto, compie la legge e i profeti; poiché il chiedere è segno di umiltà, e costui è imitatore di Cristo che ha umiliato se stesso fino a farsi schiavo. Un uomo che non si consiglia è nemico di se stesso, poiché è scritto: “Fa’ tutto con consiglio” (Pr 24, 71 = LXX 31, 4). (...) Dunque, conviene chiedere umilmente piuttosto che camminare di propria volontà, giacché è Dio che mette sulla bocca di colui che è interrogato ciò che deve dire, a causa dell'umiltà del cuore e della rettitudine di chi chiede»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Ἐὰν γὰρ ὁ ἄνθρωπος παραιτήσῃται τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐπερχόμενα, παρακούει τοῦ Θεοῦ, ζητῶν τὸ ἴδιον θέλημα στήσαι· οὕτως γὰρ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ζητούντες τὸ ἴδιον θέλημα στήσαι, οὐκ ἠδυνήθησαν ὑποταγῆναι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ ἡ πίστις ἐστὶν ἡ ταπεινότης (*ibidem*).

<sup>52</sup> Ὁ μετὰ ἀληθείας Χριστῷ μαθητεύμενος ἐξουσίαν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἑαυτὸν πρὸς τὸ ποιεῖν ὃ τι δῆποτε ἀφ' ἑαυτοῦ (C 308). Lo studio classico sulla direzione spirituale resta I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1955.

<sup>53</sup> Ἐὰν τις ἀφ' ἑαυτοῦ ἐνθυμηταί τι καλὸν ποιεῖν καὶ οὐ δι' ἐρωτήσεως Πατέρων, οὗτος οὐκ ἐστὶν εὐνόμος καὶ εὐνόμως οὐδὲν ἐποίησεν· εἰ τις δὲ δι' ἐρωτήσεως ποιεῖ, οὗτος πληροῖ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας. Ταπεινώσεως γὰρ σημεῖον τὸ ἐρωτᾶν καὶ Χριστοῦ τοῦ ταπεινώσαντος ἑαυτὸν μέχρι καὶ δούλου μιμητῆς ὁ τοιοῦτος. Ἄνθρωπος γὰρ φησὶν ἀσύμβουλος ἑαυτοῦ πολέμιος. Καὶ πάλιν μετὰ βουλήσιν πάντα ποιεῖ [...] Συμφέρον οὖν ἐστὶ ταπεινωτέρως ἐρωτᾶν, ἢ τῷ ἰδίῳ θελήματι ὀδεύειν· ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐμβάλλων εἰς τὸ στόμα τοῦ ἐρωτωμένου τι εἶπη, διὰ τὴν ταπεινώσιν τῆς καρδίας καὶ εὐθύτητα τοῦ ἐρωτῶντος (C 693; *Epistolario*, cit., p. 538).

La direzione spirituale – com'è concepita dal Grande Anziano<sup>54</sup> – è il compimento di tutto quanto il messaggio morale e religioso racchiuso nella Bibbia, poiché essa adempie la Legge e i Profeti, e di quello proposto al cristianesimo mediante l'esempio di Gesù Cristo. Ma sottomettersi ad un maestro spirituale non è soltanto una dimostrazione di umiltà in linea con la *kenosis* di Cristo, dal momento che diviene paradossalmente l'unico comportamento legittimo per l'uomo che si sforza di attuare il volere di Dio. Di fatto, dietro questa radicalizzazione del sistema della direzione spirituale come la via dell'uomo vi è anche una «giustificazione ontologica» che emerge in un'altra sentenza di Barsanufio, nuovamente basata sulla Scrittura: «non c'è nessuno che non abbia bisogno di un consigliere, se non Dio che ha creato la sapienza»<sup>55</sup>. Non vi è dunque alcuno spazio per l'autosufficienza nell'uomo: egli non deve mai dimenticare la propria condizione di creatura. Assecondando tale dipendenza mediante la confessione e la paternità spirituale, egli arriva a sperimentare la paternità universale di Dio. Quando un uomo apre il suo cuore con umiltà e rettitudine al proprio direttore spirituale, può essere certo che Dio gli risponderà attraverso lui.

Come conseguenza di questa visuale, la direzione spirituale non è semplicemente una pratica determinata prima di tutto dalla confessione dei peccati, bensì un'esperienza religiosa e pedagogica che deve governare l'intera vita dell'uomo<sup>56</sup>. Per questo motivo, nella ricca collezione di domande e risposte che forma la corrispondenza dei due Anziani di Gaza possiamo vedere l'entità del loro impegno nell'asserire la validità di questo modello, all'occasione col respingere i dubbi circa la sua efficacia. Si può anche isolare una sezione delle lettere di natura, per così dire, «casistica», in cui ci viene presentato un vero e

<sup>54</sup> Si veda anche l'affermazione generale di Giovanni riguardo a ciò, contenuta in C 535: καὶ οὐδαμοῦ εὐρήσεις τὴν γραφὴν ἐπιτρέπουσάν τινι ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν.

<sup>55</sup> Καὶ γὰρ οὐδεὶς ὁ μὴ χρῆζων συμβούλου, εἰ μὴ μόνος ὁ Θεὸς ὁ τὴν σοφίαν κτίσας (C 66; *Epistolario*, cit., p. 139). In questa lettera a Eutimio, Barsanufio cita come sostegno biblico sia *Pr* 24, 71 (LXX 31, 4) sia *Sir* 32, 19. Un'altra base biblica è offerta da *Dt* 32, 7, attestato con analoga applicazione in Basilio di Cesarea e negli *Apophthegmata* (cfr., ad es., C 344).

<sup>56</sup> Per un primo approccio a entrambe le prospettive nel primo monachesimo egiziano, cfr. J.-C. Guy, *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.)*, in Groupe de la Boussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Cerf, Paris 1983, pp. 25-40. Sulla confessione dei peccati nel monachesimo primitivo si veda il classico contributo di H. Dörries, *The Place of Confession in Ancient Monasticism*, in *Studia patristica* 5 (1962), pp. 284-311.



proprio «breviario» dell'*ars interrogandi* promossa da Barsanufio e Giovanni<sup>57</sup>. Anziché esaminare il suo contenuto nei dettagli, possiamo nuovamente concentrarci sul modo in cui tali criteri sono chiamati a mettere in pratica il messaggio essenziale della corrispondenza che abbiamo illustrato precedentemente.

In primo luogo, se la direzione spirituale va vista come una «scuola di cristianesimo», ci si deve rivolgere unicamente a coloro che possono effettivamente svolgere il ruolo di maestri – un ruolo riservato a monaci che hanno raggiunto un grado di perfezione e sono generalmente riconosciuti come padri<sup>58</sup>. D'altra parte, che si tratti di un monaco o di un laico, rivolgersi a uno di questi padri implica compiere un passo molto esigente: bisogna accettare pienamente il padre che si è scelto e confidare in lui come in Dio stesso<sup>59</sup>. Senza questa fede assoluta la sfida implicata dalla relazione pedagogica tra il discepolo e il suo maestro andrà perduta: non c'è chance di successo per chi dubita delle risposte del padre, poiché la sfiducia compromette la loro efficacia<sup>60</sup>. Se Dio parla attraverso la bocca dei santi padri, non c'è spazio per dubbi o esitazioni, anche se gli stessi padri danno all'apparenza risposte contraddittorie. Per Giovanni la diversità delle risposte dipende dalle disposizioni mutevoli di colui che interroga, sicché Dio cambia di conseguenza le risposte<sup>61</sup>.

Conformemente a questa visuale, la direzione spirituale è un sistema che non ammette fallimenti o inadeguatezze possibili. Se, per esempio, il corso degli eventi evolve in modo diverso da quello indicato dal padre spirituale, bisogna pregare direttamente Dio per poter affrontare la nuova situazione, senza tradire i principi fondamentali che costituiscono la relazione di paternità spirituale<sup>62</sup>: il «taglio» della volontà personale e attraverso questo il completo abbandono a Dio, che si fa vicino all'uomo nella persona del direttore spirituale. Come è manifestato, più in generale, dal fenomeno dello *holy man* nella tarda

<sup>57</sup> È l'ampia sezione costituita da quattro carteggi indirizzati a diversi monaci (C 361-372, 373, 374-378, 379-389), benché si possano trovare altre affermazioni interessanti sparse un po' per tutta la corrispondenza.

<sup>58</sup> C 349.

<sup>59</sup> Ἐρωτᾶν δεῖ εἰς ὃν ἔχεις πίστιν καὶ ἔμαθες ὅτι δεῖ βαστάζει λογισμοὺς καὶ πιστεῦσαι αὐτῷ ὡς τῷ θεῷ (C 361).

<sup>60</sup> C 362.

<sup>61</sup> C 363.

<sup>62</sup> Ὁ Θεὸς τοῦδε, μὴ ἐάσης με πλανηθῆναι τοῦ θελήματός σου μηδὲ τῆς ἀποκρίσεως τοῦ δούλου σου, ἀλλὰ πληροφόρησόν με τί ποιήσω (C 364).

antichità, anche qui ci troviamo di fronte ad un tipo di «particolarizzazione» di Dio, dato che il suo aiuto è invocato nel nome del «suo servo», il padre spirituale in questione<sup>63</sup>.

Nonostante tali analogie, la prospettiva aperta dalla corrispondenza è di genere diverso. La trattazione circostanziata di tutte le possibili eventualità nel «breviario» che stiamo esaminando non mira a sottolineare il potere straordinario del direttore spirituale in quanto *holy man*, ma piuttosto ad assicurare l'applicazione generalizzata di quello che abbiamo scoperto essere l'insegnamento centrale di Barsanufio e Giovanni di Gaza. Ne abbiamo un'ulteriore prova nei criteri meticolosi formulati da Giovanni quando qualcuno ha bisogno di prendere una decisione e non ha la possibilità di chiedere al proprio direttore spirituale riguardo ad essa. In questo caso, deve pregare Dio per tre volte e chiedergli un'ispirazione diretta, che di norma è facilmente riconoscibile attraverso il movimento del cuore: non è un caso che Giovanni raccomandi di articolare una triplice preghiera di questa natura, preferibilmente nel momento in cui Gesù è stato tratto in arresto, ricordando come egli stesso avesse pregato tre volte prima di ciò. Il modello (τύπος) di Gesù è particolarmente rivelatore, dato che la scena evangelica (*Mt* 26, 39-46) sottolinea nel contenuto della preghiera l'abbandono di sé al volere di Dio, in altre parole l'insegnamento principale dei due Anziani<sup>64</sup>.

Non meraviglia allora che questo sistema di direzione spirituale venga opposto da essi alla ψευδώνυμος γνώσις, la «conoscenza falsamente chiamata tale» (*1Tm* 6, 20). Le parole dell'Apostolo non sono usate qui, come è più consueto, in riferimento al pericolo dell'eresia, ma per ciò che viene ora percepito come una tentazione non meno demoniaca: la falsa conoscenza dello stato delle cose di cui uno presume di disporre senza interrogare i padri. Anche quando la loro risposta corrisponde al nostro «pensiero» precedente, dovremmo considerare ciò uno scherzo dei demoni e fidarci solo del consiglio del padre spirituale come vera bocca di Dio<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Per un analogo ricorso allo *holy man* e al suo Dio si veda, ad esempio, Cirillo di Scitopoli, *Vita Sab.* 81 (ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Heinrichs, Leipzig 1939, pp. 186-187).

<sup>64</sup> C 366.

<sup>65</sup> Ὁ γέρον γάρ εἶπε τὴν ἀλήθειαν ὅτι ἀπὸ Θεοῦ λαλεῖ. Καὶ αὐτὸς οὐ χλευάζεται ὅλως ὑπὸ τῶν δαιμόνων (C 373).

### 5. Conclusione: la libertà di essere per l'altro

All'interno di questo sistema di direzione spirituale c'è forse posto per ciò che oggi è la cosa più preziosa ai nostri occhi: un sentimento di libertà personale e autonomia? Se il termine *παρρησία*, «franchezza di parola», a cui il Nuovo Testamento attribuisce un significato positivo, è qui oggetto di una valutazione negativa nella misura in cui alimenta qualche forma di fiducia in se stessi<sup>66</sup>, nondimeno nel vocabolario della corrispondenza ritroviamo anche la parola *ἐλευθερία*, «libertà». Giovanni il Profeta ce ne offre una definizione molto interessante: «Libertà è la verità espressa chiaramente»<sup>67</sup>. Dal contesto immediato di questa risposta possiamo vedere che la libertà personale è incoraggiata proprio quando giova alla pratica della direzione spirituale. In concreto, libertà significa che il cuore di una persona deve essere completamente esposto ad un'altra, il suo direttore spirituale, che è chiamato ad ascoltare e a giudicare i «pensieri» presentati a lui senza alcuna forma di occultamento<sup>68</sup>. In un certo senso, dunque, la libertà è possibile solo quando significa essere davanti ad un altro, anzi essere totalmente aperto all'altro.

La nostra indagine può concludersi provvisoriamente su questa nota, assumendola come ulteriore chiave di lettura per introdursi allo spirito della corrispondenza. Di fatto, anche se è nuovamente funzionale al sistema della direzione spirituale com'è praticato dai due Anziani di Gaza, l'idea di «essere per l'altro» può ricapitolare convenientemente il dinamismo essenziale dell'esperienza umana e religiosa di questo monachesimo e il suo significato permanente come «scuola di cristianesimo». Al centro di essa vi è davvero un reciproco «essere per l'altro»: una relazione scambievole che unisce il padre spirituale al proprio figlio, anche oltre la morte. L'uno dipende perciò dall'altro e se il discepolo è chiamato da ultimo a diventare un maestro, a sua volta ricreerà la relazione che ha sperimentato praticando lui stesso la direzione spirituale.

Varrebbe senz'altro la pena ricostruire come questo tratto essenziale venga attuato nella corrispondenza, specialmente considerando le

<sup>66</sup> Si veda sopra la n. 27.

<sup>67</sup> *Ἐλευθερία ἐστὶν ἡ φανερώς λεγομένη ἀλήθεια* (C 376; *Epistolario*, cit., p. 348).

<sup>68</sup> *Ἐλευθερία ἐπὶ τῶν λογισμῶν ἐστὶ τὸ τὸν ἐρωτῶντα γυμνῶσαι τελείως τὸν λογισμὸν τῷ ἐρωτῶμένῳ* (C 375).

risposte date dai due Anziani a dei laici devoti, per i quali i valori e gli ideali religiosi del cristianesimo erano spesso messi in discussione dai problemi della vita nel secolo. Diversi dai monaci quanto a grado di perfezione, i laici cristiani hanno, per esempio, ancora titolo a ridere, senza sentirsi troppo in colpa al riguardo<sup>69</sup>. Tuttavia, anche per essi vale, almeno in parte, il messaggio radicale delle beatitudini. Replicando ad un laico animato da zelo religioso, il quale aveva chiesto come comportarsi davanti a qualcuno «che insulta la religione e bestemmia la santa fede», Giovanni il Profeta gli ricorda l'essenza di quel messaggio: «Tu sai perfettamente che non si dà correzione attraverso il male, ma piuttosto attraverso il bene»; semmai si dovrà parlare con mitezza e pazienza e in uno stato d'animo libero da ogni agitazione<sup>70</sup>. Il monachesimo di Gaza è ormai scomparso da tempo immemorabile, ma in una «scuola di cristianesimo» di tal fatta c'è sempre, credo, molto da imparare ancora ai nostri giorni.

---

<sup>69</sup> C 458.

<sup>70</sup> C 658 (*Epistolario*, cit., p. 522).