

L'ESAME DI COSCIENZA NELLA PRATICA MONASTICA: L'ORIGINE DELLA CONFESSIONE CRISTIANO-CATTOLICA

Nella pratica monastica l'accesso alla verità era necessariamente subordinata a una sorta di purificazione, che assumeva due forme tra loro gemelle: la rinuncia e la mortificazione di sé. La vita del monaco non era altro che una vita di morte nel senso che egli "moriva" a questo mondo per poter nascere a una nuova vita, quella "vera". Connessa alla rinuncia al mondo e alla mortificazione di sé vediamo ben presto comparire l'esigenza di una precisa conoscenza di sé. Una conoscenza che, però, non comportava solamente un particolare rapporto con se stessi, ma anche e soprattutto un particolare rapporto con l'"altro".

È interessante notare come nelle pratiche monastiche così come le troviamo descritte nei testi, negli *Apophtegmata Patrum*¹ o nelle opere di Cassiano² ad esempio, l'obbligo di dir vero su se stessi s'inscriveva sempre all'interno di una relazione con l'"altro" – relazione considerata indispensabile alla realizzazione della vita monastica – che doveva presentarsi nella forma dell'obbedienza assoluta, o meglio della totale sottomissione.

Questa modalità di relazione non era del tutto nuova poiché, in fondo, l'intera Antichità pagana aveva ben conosciuto quel tipo di rapporto assai singolare che legava il discepolo al maestro, o il direttore a colui che veniva diretto. Credo, però, che esista una serie di differenze sostanziali tra il rapporto discepolo-maestro dell'Antichità e quello tra direttore e diretto nell'istituzione monastica. Nel primo, infatti, mancava assolutamente la convinzione che tale rapporto dovesse fondarsi sull'obbedienza e sulla sottomissione, cosa che invece divenne il fondamento della direzione concepita dai monaci. Nell'Antichità era ben presente l'idea secondo la quale colui che non conosceva un'arte o colui che voleva accedere alla saggezza, chi voleva imparare la filosofia e via dicendo, avesse bisogno di un direttore che lo potesse guidare, che lo conducesse, che lo prendesse per mano e gli facesse compiere il cammino, ma non si trova mai l'idea che questo dovesse essere una sorta di obbligo. Inoltre, nella direzione antica, il rapporto maestro-discepolo aveva una durata limitata nel tempo, salvo casi eccezionali. Si trattava, ad esempio, di essere guidati per tutto il tempo necessario a diventare un *sophos*, un saggio, ma una volta raggiunto l'obiettivo, il rapporto maestro-discepolo si dissolveva. C'era poi un altro aspetto particolare nella direzione dell'Antichità e che, come vedremo tra breve, sarà del tutto assente in quella monastica, e precisamente che la pratica di direzione dovesse rispondere a un principio di competenza, ossia che la guida, il maestro, dovesse necessariamente essere più competente di colui che veniva guidato. Certo, esisteva anche l'esempio di Socrate che praticava la direzione pretendendo di non sapere, ma a ben vedere si trattava solo di un rovesciamento speculare del rapporto maestro-discepolo. Si trattava, insomma, di condurre l'individuo sino al punto in cui avrebbe saputo, o

¹ Gli *Apophtegmata Patrum* sono una raccolta di piccoli racconti, aneddoti, *exempla*, piccole scene dal valore simbolico ed educativo che circolavano nei diversi monasteri e che costituivano un insegnamento sul buon modo di vivere nel cenobio.

² Cassiano, di origine illirica, nacque nel 360 circa. Dopo un soggiorno a Roma fu attratto dal movimento monastico che era già ben sviluppato in Siria e in Egitto. Si recò dunque a visitare i monasteri siriani e anche quelli del Basso Egitto. Vi rimase a lungo e visse la vita dei monaci. Quando fece ritorno in Occidente scrisse, probabilmente su richiesta del vescovo di Aix, due testi: *Le istituzioni cenobitiche* e le *Conferenze*, dove, nel primo, troviamo lo schema organizzativo di un monastero possibile, e nel secondo la raccolta di alcune conversazioni che aveva avuto con i monaci più celebri e più santi delle comunità siriane ed egizie. Possiamo dire che Cassiano fu colui che introdusse in Occidente la pratica e nello stesso tempo la teoria della vita monastica.

meglio avrebbe scoperto, che già sapeva. E c'era almeno una cosa che Socrate sapeva e che il suo interlocutore non sapeva: il fatto che questo sapesse senza sapere di sapere. Vedete allora come nella direzione di coscienza di matrice filosofica fosse presente sempre il medesimo principio che stabiliva un *plus* di competenza e di sapere in colui che guidava rispetto a colui che era guidato.

La direzione antica, inoltre, consisteva nell'apprendimento di un codice, di una regola di condotta, di un modo di vivere spesso estremamente dettagliato, che doveva fungere da codice permanente per il comportamento. Una volta, però, appreso tale codice, una volta interiorizzato grazie alla competenza del maestro, l'individuo diventava autonomo, capace di fare a meno del maestro, e poteva farne a meno perché adesso era divenuto padrone di se stesso, padrone della propria volontà e per tanto non era più necessario affidarla alla volontà di un altro.

La direzione di coscienza presente in Occidente prima del Cristianesimo era, dunque, interamente modellata su di una forma pedagogica. In questa forma, la relazione di dipendenza tra discepolo e maestro aveva senso solo se il discepolo accettava liberamente di sottomettersi all'autorità del maestro ma per un tempo limitato, cioè fino al momento in cui raggiungeva egli stesso lo *status* di maestro, maestro delle proprie attitudini, dei propri atteggiamenti, maestro di se stesso ed eventualmente maestro di altri discepoli.

Come vedremo tra breve, fu proprio il modello pedagogico della direzione di coscienza a essere infranto dalla pratica monastica nel momento in cui questa introdusse nel rapporto direttore-diretto l'obbligo inderogabile all'obbedienza.

Ora si tratta di capire in cosa consistesse questo rapporto di obbedienza, quest'obbligo che con il suo apparire sconvolge interamente la relazione pedagogica dell'antica direzione di coscienza; in quale forma si presentò e soprattutto perché fu necessaria la sua introduzione.

Cominciamo dal "perché". Per rispondere a questa domanda dobbiamo riprendere in esame quel problema fondamentale del Cristianesimo, della teologia e della pastorale cristiana, che abbiamo già incontrato a proposito della penitenza. Mi riferisco al problema che riguardava il rapporto tra salvezza e perfezione. La salvezza implica la perfezione? Il battesimo, cioè l'atto che ci salva, ci rende perfetti o bisogna prima essere perfetti per essere salvati? Se vi ricordate, queste erano le domande che i dottori della Chiesa si posero nel II secolo, interrogativi che diedero vita a un acceso dibattito nel momento in cui il Cristianesimo sentì l'esigenza di un confronto-scontro con i movimenti gnostici. Si trattava, insomma, di riuscire a edificare una religione della salvezza senza che ciò implicasse la perfezione di coloro i quali, tramite il battesimo, si erano salvati. La soluzione a questo problema dottrinale fece sì il Cristianesimo si differenziasse in modo sostanziale da tutti quei movimenti che componevano l'ampio panorama della gnosi, presentandosi sulla scena della storia come l'unica religione che garantiva la salvezza nella non-perfezione, e credo che questa sia stata l'idea più singolare del Cristianesimo, ciò che in un qualche modo permise la sua ascesa e la sua permanenza nei secoli.

Ora, nello scarto tra salvezza e perfezione, o meglio dal principio secondo cui era possibile salvarsi anche senza essere perfetti, si svilupparono nella Chiesa cristiana due istituzioni, per un certo verso tra loro vicine e al contempo parallele. La prima, di cui abbiamo già parlato, fu l'istituzione penitenziale concepita proprio per far sì che gli effetti della salvezza si potessero conservare anche in una vita costantemente minacciata dal peccato, vale a dire in una vita di non-perfezione. La seconda fu indubbiamente il monachesimo che si sviluppò anch'esso nello scarto tra perfezione e salvezza, ma la cui funzione risultò essere diametralmente opposta a quella dell'istituzione penitenziale. Nella pratica monastica non si trattava più di conservare gli effetti della salvezza nonostante la possibilità della ri-caduta nel peccato, ma si trattava di sapere se e in che modo fosse possibile vivere una vita tesa al perfezionamento di sé, all'allontanamento costante dal peccato, il tutto, però, all'interno di un'economia della salvezza.

Per questa ragione, la vita monacale venne concepita come una vita di penitenza ma di una penitenza il cui fine non era la remissione dei peccati ma quello di condurre il monaco alla perfezione, o meglio al perfezionamento costante. Ma che cosa si doveva perfezionare? San Nilo, nel suo *De monastica exercitatione*, lo dice chiaramente: “*In questa vita perfetta, si tratta di stabilire il perfezionamento dei costumi mediante la conoscenza vera di ciò che si è.*” Come vedete, l’oggetto e l’obiettivo della vita del monaco che, lo ripeto era una vita da penitente, era sia la purificazione di sé sia la conoscenza di sé, e questa, se vi ricordate, non era altro che la definizione della vita filosofica almeno nell’accezione che ne davano i filosofi dell’Antichità. È per questa ragione che il monachesimo fu inteso fin da subito come l’espressione della vera vita filosofica, tanto che essere monaco ed essere filosofo, almeno nel IV secolo, era la stessa cosa. A questo proposito, Giovanni Crisostomo definì il monachesimo come “la filosofia *kata Kristos*,”³ cioè la filosofia conforme a Cristo.

Ora, voi sapete, perché ne abbiamo parlato lungamente nelle lezioni del corso precedente, quanto fosse importante nelle scuole filosofiche il rapporto che si stabiliva tra il maestro e il discepolo. Gli epicurei, ad esempio, avevano organizzato la loro scuola, il “giardino” come la chiamavano, in modo molto rigoroso e rigidamente gerarchizzato. Qui, coloro i quali avevano raggiunto un sufficiente grado di saggezza portavano il nome di *Hegemones*, che tradotto significa “quelli che guidano”. Erano, insomma, i direttori di coscienza, ma per quanto fosse rigidamente regolata la direzione in queste scuole, per quanto fosse normata la relazione discepolo-maestro, nulla aveva a che vedere con ciò che accadde, di lì a poco, nell’istituzione monastica. Ve ne dò un esempio. Nelle *Istituzioni cenobitiche* di Cassiano, precisamente nel libro IV dedicato alle norme che dovevano regolare la vita del monaco, troviamo un intero capitolo relativo alla formazione e alla direzione dei novizi.

Cosa dice Cassiano? Dice precisamente che coloro i quali decidono di entrare in un cenobio dovranno rimanere per dieci giorni davanti alla porta del monastero; dovranno essere sistematicamente rifiutati e disprezzati da tutti i monaci, i quali saranno tenuti a credere che essi vogliano entrare non per una vera e genuina intenzione di fede ma per necessità o per semplice opportunismo. Ricorderete, a questo proposito, la posizione del penitente alla porta della chiesa quando faceva l’esomologesi e si gettava ai piedi dei confratelli per implorare il perdono dei peccati e chiedere loro di poter entrare nella chiesa. Ora capite perché Cassiano abbia voluto imporre questa regola: entrare in monastero significava entrare nello statuto di penitenti, e pertanto erano necessari almeno dieci giorni di umiliazione, nella polvere e nell’abiezione. Questa forma di esomologesi era una sorta di prova che serviva a stabilire la verità della fede del postulante il quale, se riusciva a superare tale prova, veniva alla fine accettato e accolto nel convento. A questo punto il postulante veniva spogliato dell’abito civile e rivestito con quello monacale dopo, però, aver solennemente rinunciato a tutti gli averi e a tutte le proprie ricchezze. Una volta rivestito e accettato, il novizio era costretto a rimanere per un intero anno non proprio all’interno del monastero ma sulla soglia, cioè nelle stanze riservate all’accoglienza dei pellegrini o degli ospiti di passaggio che si trovavano proprio all’ingresso e lì era assegnato a un anziano. Durante questo anno doveva provvedere a servire gli stranieri di passaggio e gli eventuali ospiti del convento. Al termine di questo lungo apprendistato, il novizio veniva finalmente introdotto nel monastero e affidato per un tempo indefinito a un altro anziano, un nuovo direttore, diciamo così, il quale si faceva carico di un gruppo di dieci novizi e il cui compito era di “*istituere et gubernare*”, cioè istruirli, dirigerli e governarli.

Ora, questi tre momenti, per così dire, introduttivi alla futura vita monastica erano in realtà tre prove cui era sottoposto il novizio. La prima, che coincideva con i dieci giorni trascorsi alla porta del monastero dove colui che chiedeva di entrare riceveva ingiurie e umiliazioni era, a tutti gli

³ Giovanni Crisostomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, 13.

effetti, una forma di *exomologesis*, una manifestazione di verità e costituiva la prima prova. Cassiano lo dice in modo esplicito: si trattava di un *experimentum*, di un probandato, dove il futuro monaco era invitato a dimostrare la veridicità della propria fede e la sua capacità di sopportazione e di conseguenza a dimostrare che la sua volontà di entrare nel monastero fosse davvero incrollabile, nonostante tutto. Detto in altri termini, ciò che si voleva mettere alla prova era proprio la sua disposizione alla sottomissione. Le parole usate da Cassiano per definire le virtù del novello monaco che dovevano essere testate sono, a tal proposito, illuminanti: *patientia*, *oboedientia*, *humilitas*.

La seconda prova consisteva sia nella spoliazione sia nell'anno che il novizio era costretto a trascorrere nell'alloggio degli ospiti. Cassiano spiega che la spoliazione dagli abiti civili serviva a provare se il novizio accettasse o meno di distaccarsi dal mondo e allo stesso tempo serviva a renderlo totalmente dipendente dal monastero. Infatti, precisa Cassiano, le ricchezze che il novizio avrebbe abbandonato le avrebbe perse una volta e per sempre; non gli sarebbero state restituite mai più così come mai più gli sarebbero stati restituiti gli abiti perché, d'ora in poi, egli non sarebbe più stato un individuo indipendente. E nell'alloggio degli ospiti, cosa doveva provare? Doveva dimostrare, dice Cassiano, di essere un *famulus*, cioè uno schiavo. Doveva, insomma, dimostrare la sua *humilitas*, la sua *patientia*.

Infine, la terza prova. Nel periodo in cui il novizio veniva sottoposto alla direzione di un maestro, e questo per un tempo indefinito di formazione – indefinito perché non aveva un termine prefissato – cosa doveva mai provare? e soprattutto in cosa consisteva la sua formazione? Il maestro, ci dice ancora Cassiano, dovrà “*insegnare al novizio a vincere la propria volontà*”. Ma, ci chiediamo, in che modo. A questo proposito Cassiano è preciso, e dice: «dandogli ordini, molti ordini che in un qualche modo siano contrari alle sue inclinazioni». Insomma gli si dovrà insegnare a obbedire a qualsiasi ordine gli sia impartito, sempre e comunque, anche nel caso in cui l'ordine fosse del tutto insensato.

Per vincere la propria volontà, il monaco doveva imparare a obbedire ma vedete come l'obbedienza, nel monachesimo, non abbia un fine particolare, ma sia, a tutti gli effetti, una pratica del tutto formale. Mi spiego meglio. Ricordate che nell'Antichità seguire il maestro, obbedire alle sue richieste era la condizione necessaria affinché fosse possibile la trasmissione di un certo sapere dal maestro all'allievo. Grazie alla sottomissione provvisoria all'autorità del maestro, il sapere che contraddistingueva la competenza del maestro veniva trasmesso al discepolo. Nel monachesimo, al contrario, il valore dell'obbedienza non dipendeva né dalla natura né dalla qualità dell'ordine impartito, bensì dal solo fatto che si dovesse obbedire, e basta. Nei testi si parla certo del valore e della competenza di coloro i quali erano chiamati a dirigere, ma proviamo a chiederci in cosa consistesse tale competenza. A questo proposito non ci sono dubbi: i migliori direttori erano i meno indulgenti, ossia coloro i quali lasciavano meno libertà possibile ai novizi, quelli cioè che erano in grado di sottometerli con maggior efficacia. In questo consisteva il valore e la competenza di un bravo direttore. Di conseguenza, il contenuto della direzione, ciò che davvero faceva progredire il monaco lungo la via della santità e lo conduceva alla vera vita e dunque alla verità non era altro che il puro fatto di obbedire, quale che fosse l'ordine ricevuto e a chiunque lo impartisse.

In modo paradossale, troviamo negli *Apophtemata* e anche in Cassiano moltissimi esempi di monaci che avevano proceduto speditamente sul cammino della santità proprio grazie al fatto di aver avuto dei “cattivi” maestri, ingiusti, collerici che impartivano loro ordini, a dir poco, assurdi. Vi faccio un esempio per tutti. C'è una storia assai efficace che si trova, con molte varianti, in quasi tutta la letteratura monastica dedicata a illustrare la virtù dell'obbedienza: è la storia dell'abate Giovanni.

Giovanni era discepolo di un monaco il quale, un giorno, gli ordinò di piantare nel mezzo del deserto, in un luogo dunque molto lontano da qualunque sorgente o pozza d'acqua, un bastoncino

disseccato e di innaffiarlo almeno due volte al giorno. Nonostante la solerzia di Giovanni, ovviamente dopo un anno il bastoncino era tale e quale, cioè secco come quando era stato piantato. Ciò nonostante, il maestro di Giovanni continuava a rimproverarlo con durezza perché, diceva, se il bastone era ancora secco, significava che non lo aveva bagnato a sufficienza. Il povero Giovanni, nel quale rifulgeva la virtù dell'obbedienza, continuò ad annaffiarlo due volte al giorno per un altro anno fino a quando, per la santità e la purezza della sua obbedienza, il bastoncino finalmente fiorì. Questo episodio della vita dell'abate Giovanni, che fu considerato un modello di riferimento, ben chiarisce l'idea monastica di obbedienza, un'obbedienza pura, formale, senza altro scopo se non quello di obbedire. Ricorderete che l'obbedienza nella direzione delle scuole filosofiche antiche aveva un'utilità estrinseca: serviva a far sì che il discepolo avanzasse lungo il cammino della virtù ma allo stesso tempo era la condizione necessaria alla trasmissione di un sapere. In quella monastica, invece, il maestro non faceva dell'obbedienza il veicolo di trasmissione di un qualche sapere ma la utilizzava per sottoporre il novizio a una serie di prove che non avevano altro scopo che quello di testare la sua obbedienza fine a se stessa.

Si trattava di un'obbedienza formale, auto riferita nella misura in cui aveva un solo e unico obiettivo, cioè mantenere il giovane monaco in un perenne rapporto di dipendenza nei confronti di colui che lo dirigeva, un rapporto che doveva necessariamente diventare per il novizio un *habitus*, uno stato, un modo di vivere. L'obbedienza, in quanto *status* si manifestava proprio attraverso quelle tre virtù che erano messe alla prova al momento dell'entrata nel cenobio, virtù che dovevano diventare il nucleo dell'intera esistenza del monaco.

La prima, vi ricordate, era l'*humilitas*, una virtù che imponeva al monaco di considerarsi sempre come l'ultimo in mezzo a tutti gli altri. Chiunque poteva impartire ordini al monaco, perché lui non era altro che l'essere più infimo, e come tale era obbligato a obbedire. Il monaco doveva obbedienza a chiunque fosse "altro", e proprio in questo consisteva la sua virtù, la sua umiltà. La seconda virtù era la *patientia*. Essere pazienti significava non contraddire mai a un ordine impartito. A questo proposito San Nilo scriveva che il monaco "*non doveva essere diverso da un corpo inanimato, o da una materia prima impiegata da un artista, [doveva] essere come un cadavere, come un corpo senz'anima, [doveva] essere come una materia grezza tra le mani dell'altro, e non resistere mai.*"

Abbiamo qui ben esplicito uno dei principi fondamentali della direzione monastica, ossia l'abolizione di ogni volontà autonoma da parte di colui che è diretto.

Infine, la terza virtù era la *subditio*, cioè la sottomissione, termine con il quale non s'intendeva, come nel pensiero politico e filosofico antico, la sottomissione a una legge o a un codice di obblighi o interdizioni. Nella direzione monastica la *subditio* era quella virtù che permetteva di lasciare che il principio di obbedienza compenetrasse tutto il comportamento del monaco, nel senso che ogni suo atto doveva essere la risposta a un ordine, a un comando. Dice S. Basilio: "*Ogni atto compiuto senza l'ordine o il permesso di un superiore è un furto e un sacrilegio che porta alla morte, e non al profitto anche se sembra buono.*"

Il monaco, dunque, non poteva far nulla che non gli fosse, in un qualche modo, ordinato da un altro. Bisognava sempre che la volontà dell'altro, imperativa o permissiva, fosse presente in ogni suo atto. Questo principio lo troviamo enunciato da Cassiano nelle sue *Istituzioni cenobitiche* (4, 10): "*I più giovani non solo non osano uscire dalla cella senza che il loro superiore lo sappia o abbia dato loro il permesso, ma di proprio arbitrio non si permettono neanche di soddisfare i bisogni più comuni e necessari.*"

Un esempio di quanto fosse estremizzata questa forma di sudditanza lo troviamo in un episodio della vita di Dositeo,⁴ un discepolo di San Barsanufio. Dositeo era un giovane monaco affetto da

⁴ Dositeo (VI secolo) era un giovane novizio del monastero dell'abate Seridos nel Sud della Palestina. Doroteo di Gaza ne scrisse la vita [trad. it. di L. Cremaschi, in *Scritti e insegnamenti spirituali*, Edizioni Paoline, Roma 1980]. Doroteo lo presenta come un modello di perfezione "per aver osservato l'obbedienza e aver spezzato la propria volontà".

tubercolosi. Era ormai in fin di vita ma non poteva morire senza aver chiesto e ricevuto il permesso dal suo maestro. San Barsanufio, per un po' di tempo, si rifiutò di concederglielo così il povero Dositeo non poteva morire. Alla fine il maestro, dopo giorni di agonia, gli disse: «ora ti autorizzo a morire». Solo allora il povero Dositeo poté passare all'altro mondo.

Al di là di questo aneddoto sicuramente inverosimile, vedete come lo stato di sudditanza imposto nel monachesimo fosse diametralmente opposto a quel dominio di sé che costituiva l'obiettivo della direzione praticata nella filosofia antica. Nel monachesimo l'obiettivo da raggiungere era esattamente il contrario, vale a dire la rinuncia alla padronanza di sé. Si trattava di annullare la propria volontà, di rinunciare a se stessi, di rinunciare a volere, di rinunciare a essere se stessi nel proprio volere.

Con l'avvento del monachesimo si assiste, insomma, al passaggio, o piuttosto all'intrecciarsi della pratica della mortificazione del corpo, tipica dello statuto di penitente, con la pratica della mortificazione di sé. In altri termini s'innesta sulla mortificazione del corpo la mortificazione del sé nel tentativo di sopprimere se stessi in quanto sé, ed è proprio questo strano e particolare abbinamento a caratterizzare il rapporto di obbedienza che lega il novizio al direttore di coscienza nel monachesimo.

A questo proposito Cassiano, sempre nel IV libro delle *Istituzioni cenobitiche*, aggiunge un particolare per noi molto interessante perché riguarda direttamente l'argomento che ci eravamo promessi di trattare, vale a dire la confessione. A un certo punto Cassiano dice: per ottenere questo risultato (cioè l'obbedienza assoluta dei novizi) *“si insegna ai principianti a non nascondere per falso pudore nessuno dei pensieri che corrodono il loro cuore, ma appena questi pensieri nascono”* sono obbligati a *“manifestarli all'anziano”*.⁵

Mi pare che con questo passo di Cassiano siamo arrivati finalmente al cuore della direzione cristiana che si caratterizzerà proprio attraverso l'articolazione di questi due obblighi fondamentali, cioè obbedire a tutto e non nascondere nulla, o meglio non voler nulla per se stessi e dire tutto di se stessi. Obbedire e dire, ecco il principio che fu posto a fondamento dell'istituzione monastica cristiana e da lì a tutta una serie di pratiche, di dispositivi di veridizione di sé che andranno a costituire la particolarità della soggettività Occidentale. Porsi sotto la volontà dell'altro e allo stesso tempo formulare in un discorso tutti i segreti della propria anima in modo che questi vengano alla luce e durante questa risalita, l'obbedienza all'altro sia esaustiva e perfetta, non è altro che l'enunciazione di una modalità di relazione che s'instaura tra soggetto, volontà e l'"altro". In altre parole, l'enunciazione di un dispositivo di sottomissione che si è rivelato assolutamente fondamentale nel modo d'intendere la governabilità degli individui nel mondo occidentale.

⁵ Cassiano, *Istituzioni cenobitiche*, 4, 9, trad. it. di L. d'Ayala Valva, Qiqiaion, Comunità di Bose, Magnano 2007, p. 96