

ROBERTO ALCIATI

**IL DE DISCRETIONE DI CASSIANO E LA SUA INFLUENZA
NELLA LETTERATURA ASCETICA POSTERIORE
(SECOLI V-VII)**

1. *La discretio come fondamento della vita monastica*

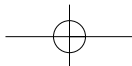
La *discretio* è notoriamente un elemento costitutivo dell'essere monaco e occupa una parte rilevante nella letteratura ascetica cristiana greca e latina. È perciò comprensibile come nel corso del tempo e soprattutto all'interno delle molte tradizioni ascetico-monastiche essa sia stata declinata diversamente. Il fondamento del discernimento è scritturistico, quindi è indiscutibile l'origine divina, tuttavia sulle modalità del suo raggiungimento l'opinione non è altrettanto univoca. Per quanto nessuno si spinga a negarne la trasmissione da Dio all'uomo, sul ruolo di quest'ultimo e soprattutto sulla sua compartecipazione a questa relazione le posizioni divergono, e talvolta anche di molto.

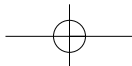
Anche Cassiano (360/65-435) è consapevole di questa varietà e nelle sue *Conlationes patrum* si limita a definire la *discretio* esclusivamente su base scritturistica: essa equivale alla «lucerna del corpo» menzionata in *Mt* 6,22-23¹. Perciò, ciò che davvero conta per il monaco non è tanto definirne l'origine e la natura, bensì il modo per acquisirla. Come guida per questo difficile cammino è indicato l'anziano monaco Mosè del deserto di Sceti, protagonista delle prime due conferenze².

Giunti in questa parte dell'Egitto, Cassiano e l'amico Germano decidono prontamente di recarsi da Mosè, il *flos suavius* di quel recesso, supplicandolo in lacrime di conceder loro un discorso edificante (*aedificationis sermonem*). Questi, per quanto incalzato dalla loro insistenza e dalle molte preghiere, prima di concedersi, vuole metterli alla prova:

¹ Iohannes Cassianus, *Conlationes patrum* (*Conl.*) 2,2,5, pp. 41-42: «Haec namque est discretio, quae oculus et lucerna corporis in euangelio nuncupatur secundum illam sententiam saluatoris: *lucerna corporis tui est oculus tuus*». Tutti i passi tratti dalle opere cassiane rimandano alle edizioni critiche curate da Michael Petschenig: *Conlationes patrum* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 13; d'ora in poi CSEL) e *Institutiones* (CSEL 17). La traduzione di questa e delle altre fonti citate, dove non diversamente indicato, è mia.

² Sull'identificazione di questo personaggio, cfr. Columba Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York 1998, pp. 31-32 e Jean-Claude Guy, *Cassien, historien du monachisme égyptien?*, in «Studia Patristica» VIII (1966), pp. 363-372. Sulla *discretio* in Cassiano la bibliografia è piuttosto scarsa: merita sicuramente attenzione Gerd Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Echter, Würzburg 1992; meno utili invece John Levko, *The Relationship of Prayer to Discretion and Spiritual Direction for John Cassian*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» XL (1996), pp. 155-171 e Stefan Alexe, *Le discernement selon Saint Jean Cassien*, in «Studia Patristica» XXX (1997), pp. 129-135.





«Come tutte le professioni, anche quella monastica ha un proprio scopo e un proprio fine [...] e certamente per questa ragione voi avete sdegnato l'amore dei genitori, la terra natia e le gioie del mondo per giungere sino a noi, uomini rozzi e ignoranti, che abitiamo in questo squallido deserto. E allora, ditemi, quali sarebbero l'obiettivo e il fine che vi spingono a sostenere volentieri tutte queste prove?»³.

In aggiunta a queste privazioni, Mosè accenna fugacemente alle difficoltà proprie della vita ascetica, vale a dire i lunghi digiuni, le veglie faticose e la lettura continua delle Scritture. Tutto questo non è però d'aiuto a formulare una risposta e i due giovani esitano. Così, ora è Mosè a insistere e Germano e Cassiano, messi alle strette, si rifugiano in una replica quasi scontata: «sopportiamo tutto questo in vista del regno dei cieli»⁴.

«Quanto al fine – ribatte Mosè – avete risposto argutamente, ma anzitutto voi dovrete conoscere quale debba essere il nostro scopo, ossia la meta che ci impegniamo a raggiungere senza tregua. [...] Occorre infatti capire a dovere quale sia lo scopo: se questo non ci apparirà ben chiaro, tutti i nostri sforzi saranno vani poiché a quanti si incamminano senza seguire una strada certa resta la fatica del viaggio senza alcuna meta [...]. *Avete per vostro frutto la santità, ma per fine la vita eterna (Rm 6,22)*. Lo scopo è perciò la purezza di cuore, che l'Apostolo non immeritabilmente chiama santità»⁵.

La purezza di cuore è il sentiero sul quale bisogna incamminarsi per conseguire il regno dei cieli, ma come ogni percorso nasconde le sue insidie e non è per nulla facile seguirlo costantemente né raggiungere la meta. Germano è consapevole di questo e chiede al vecchio monaco perché, una volta conseguita quella condizione, non sia possibile conservarla per il resto della vita e come invece ci si debba difendere dai continui e subdoli attacchi dei pensieri inutili⁶.

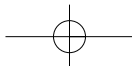
Con queste richieste si apre quello che può essere chiamato il *de discretionem* di Cassiano, che occupa la seconda parte della prima conferenza e inte-

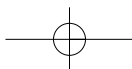
³ *Conl.* 1,2,3, pp. 8-9: «Habet ergo et nostra professio scopon proprium ac finem suum, [...]. Ob quem uos ipsi procul dubio parentum spreuistis affectum et patrium solum ac delicias mundi tot pertransitis regionibus despexistis, ut ad nos homines rusticos et idiotas atque in hoc eremi squalore degentes peruenire possitis. Propter quod respondete, inquit, mihi quae sit destinatio uestra uel finis, quid ad haec omnia libentissime sustinenda uos prouocat».

⁴ *Conl.* 1,3, p. 9: «Et cum persisteret nostram elicere super hac interrogatione sententiam, respondimus regni caelorum causa haec cuncta tolerari».

⁵ *Conl.* 1,4-5, pp. 9-11: «Ad quod ille: Bene, inquit, argute de fine dixistis. Qui uero debet esse scopos noster, id est destinatio, cui iugiter inhaerentes finem ualeamus adtingere, prae omnibus nosse debetis. [...] Qui uero sit scopos debet diligenter inquiri: qui si nobis similiter conpertus non fuerit, frustra nitendo fatigabimur, quia sine uia tendentibus labor est itineris, non profectus. [...] *habentes quidem fructum uestrum santificationem, finem uero uitam aeternam*, scopos uero est puritas cordis, quam santificationem non inmerito nuncupauit».

⁶ *Conl.* 1,16, p. 26: «Quid ergo est quod etiam nolentibus, immo uero etiam nescientibus nobis ita superfluae cogitationes subtiliter ac latenter inrepunt, ut non solum eas expellere, uerum etiam intellegere ac deprehendere difficultatis immodicae sit? Potest ergo mens aliquando ab istis uacua repperiri et numquam huiuscemodi inlusionibus incurari?».





gralmente la seguente. Le due domande di Germano contengono già una parziale risposta: la purezza del cuore va raggiunta e serbata con l'esercizio continuo della *discretio*, ma l'uomo non s'illuda di conquistare questo equilibrio una volta per sempre, perché le tentazioni dannose continueranno incessantemente. E Mosè non lascia adito a tentennamenti: «è impossibile che la mente non sia sollecitata dai pensieri; è invece possibile che questi siano accolti o respinti da chiunque lo desideri»⁷.

Questo *exercitium cordis*, che Mosè dice essere proprio del *liberum arbitrium*, può essere paragonato all'attività di un mulino: lo scorrere impetuoso dell'acqua muove inesorabilmente la macina, ma spetta al mugnaio decidere se macinare grano, orzo o loglio⁸. Fuor di metafora, alle tre specie di cereali corrispondono altrettante specie di pensieri che giungono al cuore dell'uomo: quelli generati da Dio, quelli di origine demoniaca e quelli propri della natura umana.

«Occorre perciò sempre da parte nostra attenerci a questa triplice natura ed esaminare con attento discernimento tutti i pensieri che emergono nel nostro cuore, indagando anzitutto le loro origini, le loro cause e i loro autori, al fine di stabilire, in merito a coloro che ce li presentano, come poterli considerare»⁹.

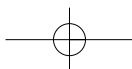
Ma la notte è ormai alta e chi si propone come esperto di discernimento è bene che dia prova di questa virtù anche con la moderazione, non rubando oltremodo al sonno le poche ore di buio che restano¹⁰. La trattazione

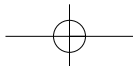
⁷ *Conl.* 1,17,1, p. 26: «Mentem quidem non interpellari cogitationibus impossibile est, suscipere uero eas siue respuere omni studentis possibile est».

⁸ *Conl.* 1,18,1, p. 27: «Quod exercitium cordis non incongrue molarum similitudine comparatur, quas meatus aquarum praeceps impetu rotante prouoluit. Quae nullatenus quidem cessare possunt ab opere suo aquarum impulsibus circumactae: in eius uero qui praeest situm est potestate, utrumnam triticum malit an hordeum loliumque comminui». Nessuno prima di Cassiano pare avere paragonato la mente dell'uomo a un mulino. La ragione può avere qualche nesso con quanto si legge in Marc Bloch, *Avènement et conquêtes du moulin à eau*, in «Annales» VIII (1935), pp. 538-563 e Paolo Squatriti, *Water and society in early medieval Italy, AD 400-1000*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, circa la progressiva sostituzione della macina manuale con i mulini ad acqua proprio a partire dal V secolo. La costruzione della metafora è peraltro poco differente da quella della lucerna del corpo di ascendenza neotestamentaria: la lampada del corpo è il cuore, ma senza l'olio che produce la luce, esso fa brancolare l'uomo nelle tenebre. È bene perciò procurarsi e serbare con cura l'olio, ossia la *discretio*, perché solo così è possibile attivare, per dirla alla de Lubac, «gli occhi della fede».

⁹ *Conl.* 1,20,1, p. 29: «Hanc igitur tripertitam rationem oportet nos iugiter obseruare et uniuersas cogitationes quae emergunt in corde nostro sagaci discretione discutere, origines earum et causas auctoresque primitus indagantes, ut quales nos eis praeberere debeamus ex illorum merito qui eas suggerunt considerare possimus».

¹⁰ *Conl.* 1,23,2-3, pp. 35-36: «Quem quia breuissimum istud quod superest noctis spatium non occurrit explere, indulgentes illud potius quieti corporeae, cui necesse est totum persolui, si id quod modicum est fuerit denegatum, plenum narrationis ordinem integro futuri diei seu noctis examini reseruemus. [...] In hoc ergo nobis discretionis bonum, de qua, quantum dominus dederit, adhuc indagare disponimus, primitus prosit, ut nos de ipsius excellentia et moderatione, quae prima eidem uirtus inesse cognoscitur, disserentes disputationis quoque uel temporis modum non permittat excedere».





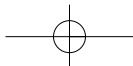
è perciò rimandata al giorno successivo e, per il lettore, alla seconda conferenza. Se la notte precedente è stato affrontato ed esaurito il tema della bontà e del valore della *discretio*, ora resta da comprovare tutto questo con le parole e gli esempi dei santi padri e mostrarne l'utilità e i vantaggi¹¹. Il primo esempio è certamente il più importante: col pretesto di un ricordo giovanile, Mosè cede idealmente la parola al beato Antonio, conosciuto e forse frequentato durante un soggiorno in Tebaide. Come ora i due giovani monaci betlemmiti sono accorsi a lui per un insegnamento, così allora molti asceti anziani si radunavano attorno ad Antonio per essere istruiti in fatto di perfezione. Durante uno di questi incontri, la discussione fu molto serrata e si protrasse dal tardo pomeriggio sino al sorgere del sole del giorno successivo: nessuno dei convenuti riusciva a convincere gli altri su quale fosse la prima virtù per preservare il monaco dalle tentazioni malvagie. C'era chi collocava sul gradino più alto le veglie e i digiuni, chi il disprezzo delle cose mondane, altri la conoscenza dei *secreta heremi*, altri ancora la pratica della carità e l'assistenza umanitaria¹². Antonio, intanto, assisteva in silenzio a questa discussione senza fine e quando era ormai trascorsa buona parte della notte si alzò e prese la parola:

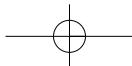
«Tutte le cose che voi avete menzionato sono necessarie e utili per quanti hanno sete di Dio e desiderano giungere a lui. Ma gli esiti e le esperienze di molti non ci consentono minimamente di attribuire la grazia principale a queste cose. Molto spesso, infatti, alcuni si dedicano indefessamente ai digiuni e alle veglie, si ritirano mirabilmente in solitudine e perseguono una privazione di tutte le sostanze al tal punto che non paiono serbare per sé neppure il vitto giornaliero o un denaro, ma anzi si dedicano con tutta generosità ai doveri umanitari. Ebbene, questi li abbiamo visti improvvisamente cadere, così da non poter terminare l'opera intrapresa e in questo modo porre fine al grande fervore e alla lodevole condotta di vita con un esito deplorabile. Infatti, pur abbondando in loro le opere delle virtù di cui si è detto prima, la mancanza del discernimento non ha consentito di perseverare sino alla fine»¹³.

¹¹ *Conl.* 2,1,2, p. 39: «Quamobrem de bono discretionis eiusque uirtute dicturi, in quam sermo nocturnae conlationis ingressus finem nostrae disputationi dedit, congruum credimus excellentiam eius patrum primo consignare sententiis, ut cum patuerit quid de illa senserint uel pronuntiauerint maiores nostri, tum prolatis tam antiquis quam recentibus ruinis et casibus diuersorum, qui pro eo quod minus eam fuerant adsecuti pernicioso deieci sunt lapsu, in quantum possumus utilitates eius et commoda retractemus».

¹² *Conl.* 2,2,1-2, pp. 39-40: «Memini igitur quondam in annis adhuc pueritiae constitutus in partibus Thebaidos, ubi beatus Antonius morabatur, seniores ad eum perfectionis inquirendae gratia conuenisse. [...] Nam diutissime quaerebatur quaenam uirtus uel obseruantia monachum possit a diaboli laqueis ac deceptionibus custodire semper inlaesum uel certe recto tramite firmiterque gressu ad perfectionis culmen euehere. Cumque pro captu mentis suae proferret unusquisque sententiam et alii quidem hoc in ieiuniorum uigiliarumque studio conlocarent, [...] alii in contemptu uniuersarum rerum, [...] alii anachoresin necessariam, id est remotionem et heremi secreta, [...] nonnulli sectanda caritatis, id est humanitatis officia definirent».

¹³ *Conl.* 2,2,3-4, p. 41: «omnia quidem haec quae dixistis necessaria sunt et utilia sitientibus deum atque ad eum cupientibus peruenire. Sed his principalem tribuere gratiam nequaquam nos innumeri multorum casus et experimenta permittunt. Nam saepenumero acerrime ieiuniis seu uigiliis incubantes ac mirifice in solitudine secedentes, priuationem quoque





Antonio non è solamente il fondatore dell'anacoresi egiziana, ma anche il perfetto modello di monaco dotato di *discretio*. Nella *Vita Antonii*, Atanasio impiega il termine quattro volte, sempre in connessione a spirito (διάκρισις τῶν πνευμάτων in capp. 22, 38, 44, 88). In questo contesto, il discernimento degli spiriti è la capacità di distinguere fra le diverse specie di demoni, quindi smascherarli e cacciarli, sulla scorta del dettato paolino di 1Cor 12,10¹⁴. L'irruzione degli spiriti malvagi nell'uomo avviene con clamore e porta con sé agitazione e scompostezza; l'insorgenza degli spiriti buoni è invece accompagnata dal timore, che subito si tramuta in pace e gioia. Il dono della *discretio* consente di riconoscere prontamente questi stati d'animo e quindi fa in modo che l'uomo si disponga a contrastare i pensieri malvagi¹⁵. Lo schema atanasiano è chiaramente dicotomico e pone drammaticamente l'uomo al centro di tale contrapposizione fra bene e male: unica sua arma di difesa è la *discretio*.

Come è noto, questo modello si fa abitualmente risalire alla sistematizzazione evagriana del pensiero di Origene¹⁶. La relazione Origene-Atanasio-Evagrio merita però di essere meglio definita, in funzione dell'enorme fortuna della *discretio* nella tradizione monastica egiziana a partire dalla fine del III secolo e, con Cassiano, in quella occidentale¹⁷. Le cinque volte che Origene cita 1Cor 12,10 o Eb 5,14, altro importante luogo paolino sul discernimento,

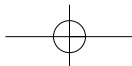
omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis ne unius quidem diei uictum sibimet unumue denarium superesse paterentur, humanitatis etiam studia tota deuotione complentes ita uidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare summumque feruorem et conuersationem laudabilem detestabili fine concluderint. [...] In illis namque cum exuberanter praedictarum opera uirtutum, discretio sola deficiens usque ad finem ea durare non siuit».

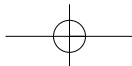
¹⁴ Sull'uso del termine διάκρισις in Paolo cfr. Gérard Thérrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, Paris 1973 e Manuel Ruiz Jurado, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997. Più in generale sulla *discretio spirituum* cfr. Idefons Widmann, *Discretio* (διάκρισις). *Zur Bedeutungsgeschichte*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-ordens und seiner Zweige» LVIII (1941), pp. 21-28; Walter Dürig, *Discretio*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, III (1957), coll. 1230-1235; Jacques Guillet, *Discernement des esprits*. I. *Dans l'Écriture*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* III (1957), coll. 1222-1247; Gustave Bardy, II. *Chez les Pères*, *ibi*, coll. 1247-1254; Günter Switek, «*Discretio spirituum*». *Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität*, in «Theologie und Philosophie» XLVII, 1(1972), pp. 36-76; Joseph T. Lienhard, «*Discernment of Spirits*» in the Early Church, in «*Studia Patristica*» XVII, 2(1993), pp. 519-522; Alexander van der Haven, *Discretio: het onmisbare wapen tegen de meesterlijke listen van het Kwaald* (*The indispensable weapon against the masterly tricks of Evil*), in «*Aanzet*» XII, 3(1994), pp. 189-202; Kees Waajman, *Discernment: Its History and Meaning*, in «*Studies of Spirituality*» VII (1997), pp. 5-41.

¹⁵ *Vita Antonii*, 35-36 (sc 400, pp. 230-234).

¹⁶ Si vedano ad esempio i capitoli 26 e 34 del trattato evagriano sui pensieri («*Sources Chrétiennes*» [d'ora in poi sc] 438, pp. 244-246; 276-278) e le considerazioni di J.T. Lienhard, «*Discernment*», *cit.*, p. 520 e G. Bardy, II. *Chez les Pères*, *cit.*, coll. 1249-1250.

¹⁷ Da questo punto di vista sono estremamente utili le puntualizzazioni di Dominique Bertrand, *Origène et le discernement des esprits*, in Lorenzo Perrone (ed.), *Origeniana Octava*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 969-975. Più in generale su Origene si veda anche il contributo di Adele Monaci in questa sezione monografica della rivista.





la sua idea è pressoché la medesima: la *discretio* va intesa come conoscenza diretta del bene e del male e non come la capacità di vagliare i pensieri che portano l'uomo a fare il bene o il male¹⁸. Atanasio ed Evagrio restano legati a questa interpretazione, ma, soprattutto il secondo, elabora una pratica della *discretio* come strumento principe del progresso spirituale del monaco¹⁹.

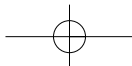
Anche di Cassiano è nota la dipendenza origeniana-evagriana²⁰, tuttavia, rispetto alla *discretio*, la novità è rilevante. Come si diceva, la completa indifferenza all'assalto degli spiriti malvagi è impossibile e unica controffensiva è mettere in atto una forma di controllo su questo continuo attacco. A differenza di Atanasio però, all'uomo non si presentano solamente pensieri buoni o malvagi, ma anche pensieri che sono generati dalla stessa mente umana: dalla coppia bene-male si passa alla triade bene-male-corpo. I pensieri buoni giungono grazie all'illuminazione dello Spirito Santo, quelli di origine maligna sono insinuati in noi dal diavolo per allettarci coi vizi o con altre insidie occulte. «Nascono da noi invece quando, per la nostra natura (*naturaliter*), ci ricordiamo di quello che facciamo o che abbiamo fatto o che abbiamo udito»²¹.

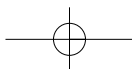
¹⁸ *Ibi*, p. 972.

¹⁹ Oltre alla già citata *Vita* atanasiana, Antonio si occupa di *discretio* nelle sue lettere. Su questi due testi cfr. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press, Lund 1990, pp. 86-88; R.M. Peterson, «*The Gift of Discerning Spirits*» in *the Vita Antonii*, in «*Studia Patristica*» XVII, 2(1982), pp. 523-527; D. Bertrand, *Le discernement des esprits et la portée théologique de la «Vie d'Antoine» par Athanase*, in Pierre Lardet (ed.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Brepols, Paris-Turnhout, 2003, pp. 367-376. Per un commento ai testi evagriani, cfr. Gabriel Bunge, *La paternità spirituale nel pensiero di Evagrio*, Qiqajon, Comunità di Bose 1991, pp. 78-83 (*Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Pustet, Regensburg 1988) e il commento di Antoine Guillaumont ai relativi capitoli in sc 438. Da ultimo, va ricordato anche il capitolo 10 (*de discretione*) della collezione sistematica degli *Apophthegmata patrum* nella traduzione latina di Pelagio e Giovanni (PL 73, coll. 912-933; il testo greco è ora edito criticamente da Jean-Claude Guy in sc 474, pp. 15-134).

²⁰ Cfr. C. Stewart, *Cassian*, cit., pp. 72-75; Hans-Oskar Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung*, Aschendorff, Münster 1961, pp. 42-50; 89-90; 102-104; Salvatore Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Editrice Anselmiana, Roma 1936.

²¹ *Conl.* 1,19, pp. 27-29: «*Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex deo, ex diabolo et ex nobis. Et ex deo quidem sunt, cum spiritus sancti inlustratione nos uisitare dignatur, erigens nos ad sublimiorem profectum, et in quibus uel minus adquisiuimus uel desidiose agentes superati sumus saluberrima conpunctione castigat, uel cum reserat nobis caelestia sacramenta et propositum nostrum ad meliores actus uoluntatemque conuertit. [...] Ex diabolo uero cogitationum nascitur series, cum subuertere nos tam uitiorum oblectatione quam etiam occultis conatur insidiis, [...]. Ex nobis autem oriuntur, cum eorum quae gerimus uel gessimus uel audiuius naturaliter recordamur*». Sia pur in un contesto dove non menziona la *discretio*, una descrizione simile sull'origine dei pensieri si legge nel *De principiis* di Origene: «*Cogitationes, quae de corde nostro procedunt (uel memoria quorumcumque gestorum uel quarumlibet rerum causarumque contemplatio), inuenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis uirtutibus concitentur, interdum etiam a deo uel a sanctis angelis immittantur*» (3,2,4, sc 268), p. 168.



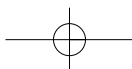


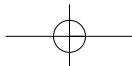
I pensieri originati da Dio e illuminati dallo Spirito Santo sono senza dubbio positivi e ben accetti, quelli del demonio devono essere sempre risolutamente rigettati, quelli che nascono *naturaliter* dal cuore dell'uomo, invece, necessitano di un attento vaglio. Alcuni di questi sono buoni e quindi assimilabili a quelli d'ispirazione divina, altri sono riconducibili al male; entrambi però sono connaturati alla condizione umana. La capacità di riconoscere queste diverse origini presuppone una conoscenza approfondita di tutte le tipologie di pensieri e pone il monaco di fronte alla necessità di affinare massimamente la propria *discretio*.

Altra doverosa precisazione riguarda poi il termine «spirito». L'espressione *διάκρισις τῶν πνευμάτων* non compare mai in Origene, mentre è presente in Evagrio²². Cassiano adotta l'intelaiatura del discorso evagriano (l'attacco esterno delle passioni, il dominio di sé, la progressiva liberazione dalle tentazioni secondo un ordine definito...), tuttavia manca del tutto il nesso spirito-pensiero-azione. Prova ne sia l'estrema cautela verso la demonomachia: essa ha indubitabilmente un valore pedagogico nel cammino d'ascesi, ma il monaco Sereno mette in guardia il lettore dal riconoscere il vero monaco in colui che fa sfoggio di questi prodigi poiché ciò che conta primariamente è l'impegno nella lotta contro i vizi e l'emendazione dei costumi, non certo talune manifestazioni estreme di questo continuo confronto²³. In Evagrio gli spiriti malvagi giungono a noi dall'esterno, s'insediano nel nostro cuore e generano i pensieri; ultima fase di questo processo causale sono le azioni. In questo schema, il discernimento dei pensieri presuppone il discernimento degli spiriti, dono ineffabile dello Spirito Santo. Per Cassiano vanno invece attentamente vagliati i pensieri (*cogitationes*) che animano il nostro cuore: l'elemento spirituale è fortemente depotenziato, insistendo soprattutto sulla natura psichica del male. In Evagrio la distinzione corpo/anima ha un valore fondativo e traccia il confine fra la massa degli asceti e i perfetti. Cassiano, ancora una volta, mantiene la cornice evagriana, ma ne trasforma il contenuto: il passaggio dalla *πρακτική* alla *θεωρητική* è auspicabile, ma la natura umana non può essere scissa in corpo e anima poiché le due parti sono costantemente compresenti. È meglio perciò concentrare le forze sui pensieri, il prodotto per eccellenza dell'intreccio fra carne e spirito, ma, per fare questo, ogni aspirante monaco deve impossessarsi del discernimento. Dalla «soluzione esterna» della lotta si passa così a una preliminare introspezione, primo vero passo sulla via dell'affrancamento dalle tentazioni. Teona stabilisce questo primato: per conseguire la *tranquillitas cordis* è necessario ri-

²² D. Bertrand, *Origène*, cit., p. 971. Da notare che anche in Cassiano essa compare due sole volte all'inizio della seconda conferenza: la prima è una citazione da 1Cor 12,10, la seconda si riferisce agli spiriti che prendono forma nel monaco («ascendentium in sese spirituum discretionem»).

²³ *Conl.* 15,2,1, pp. 427-428: «Quapropter numquam debemus eos qui haec adfectant in his uirtutibus admirari, sed potius intueri utrum uitiorum omnium expulsionem et morum emendationem perfecti sint, quod utique non pro alterius fide aut diuersitate causarum, sed pro uniuscuiusque studio dei gratia dispensante conceditur».





mettersi alla propria coscienza, a quella fondata *discretio* che consente all'uomo di intuire se, ad esempio, il piacere del cibo sia d'intralcio alla perseveranza del digiuno²⁴. E aggiunge:

«Nella nostra coscienza infatti risiede un giudice vero e incorrotto, il quale, quando tutti sono nell'errore riguardo allo stato della nostra purezza, egli solo non sbaglia. Ponendo su di un piatto della bilancia la purezza dell'anima e sull'altro le forze del corpo, noi misuriamo l'una e le altre col giudizio della coscienza, senza propendere né per l'una né per l'altra parte e neppure inclinando la bilancia della rettitudine verso l'eccessiva austerità o la troppa indulgenza»²⁵.

2. Alla ricerca della *stabilitas*

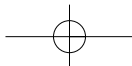
L'immagine della bilancia rimanda all'idea di equilibrio e stabilità. Ogni testo che si occupa di *discretio* non può fare a meno di affrontare anche il problema correlato della *stabilitas*. Il continuo attacco degli spiriti (o pensieri) malvagi comporta una situazione di disordine e questo impedisce al monaco di giungere alla perfezione nella sua professione. La *discretio, fons et radix cunctarum uirtutum*, permette di superare questo stato e giungere alla *tranquillitas cordis*²⁶; essa è la condizione per raggiungere questo equilibrio, la bilancia che concilia lo spirito e la carne²⁷. Mosè ne è convinto: anche in Egitto si conoscono esperienze ascetiche fallimentari, e in tutti i casi la causa va ricercata nella mancanza di equilibrio e moderazione, e perciò di

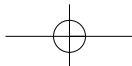
²⁴ *Conl.* 21,22,1, p. 595: «Si rationabili mentis uniuersa quae gerimus adpendamus examine et de puritate cordis nostri non aliorum iudicia, sed nostram semper conscientiam consulamus, certum est istam refectionis intercapedinem iustae districtioni obesse non posse».

²⁵ *Ibidem*: «Etenim residet in conscientia nostra incorruptus quidam ac uerus iudex, qui nonnumquam super statu puritatis nostrae cunctis errantibus solus ipse non fallitur. [...] sed in alteram quidem lance animae puritatem, in altera autem uires corporis conlocantes ita uero conscientiae iudicio utraque pendamus, ut in neutram partem unius rei adfectu praeponderante peruersi uel ad immodicam districtionem uel ad nimiam remissionem aequitatis libram propensum inclinemus».

²⁶ *Conl.* 2,9, p. 47: «Et nouellis exemplis et definitionibus antiquorum satis abundeque perpatuit discretionem fontem quodammodo radicemque cunctarum esse uirtutum. Quomodo ergo adquiri debeat cupimus edoceri, aut quemadmodum utrum uera et ex deo, an falsa et diabolica sit possit agnosci».

²⁷ *Conl.* 4,12,3, p. 107: «Et ita fit ut utraque concupiscentia tali conluctatione alterne sibimet repugnante animae uoluntas, quae nec totam se carnalibus desideriis dedere nec uirtutum uult laboribus desudare, quodammodo iusto moderamine temperetur, dum haec inter utraque contentio, illam perniciosiorem excludens animae uoluntatem, ut quandam aequitatis libram in statera nostri corporis conlocat, quae spiritus carnisque confinia iusto discernit examine, nec ac dextris mentem spiritus ardore succensam nec a laeua carnem uitiorum aculeis praeponderare permittens». Come ha ben dimostrato Conrad Leyser, la mente umana è per Cassiano sostanzialmente neutra e, proprio come per la macina, il suo movimento è indipendente dalla volontà e l'unico intervento possibile consiste nel limitare il più possibile la sua *instabilitas* («*Lectio divina, oratio pura*»: *rhetoric and the techniques of asceticism in the «Conferences» of John Cassian*, in Giulia Barone [ed.], *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994, pp. 86-87).





discernimento. La lezione è chiara: chi possiede il discernimento non lascia ai pensieri, né a quelli buoni né a quelli cattivi, di sopraffarlo perché la natura umana ha bisogno di un giusto equilibrio. La *moderatrix cunctarum virtutum* elogiata da Germano diventa ora per Mosè la *uirtutum generatrix* (Conl. 2,4,4); la *discretio*, la virtù somma del monaco, ha perciò un senso integrale e incarna l'*habitus* vero e proprio del vivere monastico. In questo senso, da fondamento delle virtù e fonte della *stabilitas cordis*, il discernimento diventa anche *mensura* dell'agire umano in vista della *aequitas optime media* (Conl. 4,12).

Questa concezione trova nelle Scritture un suo fondamento: la *uia regia* di Nm 20,17. Antonio ammonisce gli anziani che si erano riuniti alla sua presenza in questo modo:

«Questa, infatti, tralasciando entrambi gli eccessi, insegna al monaco a camminare sulla via regale, evitando che sia esaltato dalle virtù della destra, vale a dire di oltrepassare per eccesso di fervore e stupida presunzione la misura di una giusta contenenza, e allo stesso tempo non concedendogli di cedere ai vizi della sinistra, cosa che, col pretesto di governare meglio il corpo, lo farebbe solamente intorpidire in maniera dannosa»²⁸.

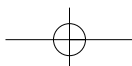
Frédéric Tailliez ha fatto notare come la stessa idea d'equilibrio è spesso supportata da fonti extrascritturistiche, e precisamente dalla dottrina aristotelica della *uia media*²⁹. Cassiano ne è consapevole e, primo fra gli scrittori cristiani, la pone in relazione diretta con la *discretio*³⁰.

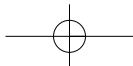
«Perciò, sforziamoci di conquistare con la virtù dell'umiltà il bene del discernimento che può preservarci da entrambi gli eccessi. C'è, infatti, un vecchio proverbio che dice ἀκρότητες ἰσότητες, vale a dire: "gli eccessi sono uguali". Il troppo digiuno e la gola conducono allo stesso fine, allo stesso modo lo smodato prolungamento delle veglie o il torpore di un sonno profondo travolgono il monaco. Per questo motivo, è necessario camminare per la strada giusta e, come dice l'Apostolo, *mediante le armi*

²⁸ Conl. 2,2,4, p. 41: «Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti nequaquam potuerunt rationem discretionis adipisci, quae praetermittens utramque nimietatem uia regia monachum docet semper incedere et nec dextra uirtutum permittit extolli, id est feruoris excessu iustae continentiae modum inepta praesumptione transcendere, nec oblectatum remissione deflectere ad uitia sinistra concedit, hoc est sub praetextu gubernandi corporis contrario spiritus tepore lentescere». La stessa espressione ricorre in *Institutiones* 11,4; *Conl.* 4,12 (nella forma *itinere regio*); 4,9; 24,24. Cfr. Marianne Djuth, *Cassian's Use of Via Regia in Collatio II «On Discretion»*, in «*Studia Patristica*» xxx (1997), pp. 167-175.

²⁹ Frédéric Tailliez, Βασιλική ὁδός. *Les valeurs d'une terme mystique et le prix de son histoire littéraire*, in *Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, in «*Orientalia Christiana Periodica*» xiii (1947), pp. 299-354. Cfr. anche Otto Eberhardt, *Via Regia. Der Fürstenspiegel Smeragds von St. Mihiel und seine historische Gattung*, Fink, München 1977, pp. 501-513.

³⁰ Alla voce *discretio*, il *Thesaurus linguae latinae* non menziona affatto il significato di misura e moderazione e si limita a notare che «apud Eccl., praesertim spirituali sensu, cautio, circumspectio». Cfr. anche André Cabassut, *Discretion*, in DS cit., col. 1312.





di destra e di sinistra della giustizia (2Cor 6,7), procedendo, sotto la guida del discernimento, fra i due estremi»³¹.

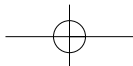
I termini *mensura* e *moderatio* compaiono già nella prefazione alle *Institutiones*:

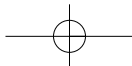
«In realtà, spero con questo libello d'introdurre quella moderazione affinché quelle cose proprie della regola degli Egiziani, che mostrerò essere troppo rigide e difficili in queste regioni sia per l'asperità del clima sia per la differenza dei costumi, siano un poco temperate dagli insegnamenti dei monasteri della Palestina e della Mesopotamia. Infatti, se si pratica ciò che è ragionevolmente possibile (*rationabilis mensura*), l'osservanza è altrettanto perfetta anche se ottenuta con mezzi differenti»³².

Il fine del monaco è universalmente il regno dei cieli, lo scopo la *puritas cordis*, lo strumento principale per conseguire questi obiettivi la *discretio*, mentre le altre pratiche ascetiche (veglie, digiuni, preghiere...) possono variare a seconda delle condizioni ambientali e culturali. In questa prefazione, Cassiano si rivolge direttamente al committente Castore, vescovo della cittadina gallica di Apt e lo rassicura su quanto andrà dicendo: il suo lungo soggiorno nelle terre d'Oriente lo ha convinto delle profonde differenze negli stili di vita, ma la sua trattazione saprà conservare i punti chiave dell'insegnamento dei padri del deserto, liberandosi di quegli accidenti dettati dalla contingenza e adottando una salutare *moderatio*. Guardando alle realtà

³¹ *Conl.* 2,16,2, pp. 59-60: «Omni igitur conatu debet discretionis bonum uirtute humilitatis acquiri, quae nos in laesos ab utraque potest nimietate seruare. Vetus namque sententia est: ἀκρότητες ἰσότητες, id est nimietates aequales sunt. Ad unum enim finem nimietas ieiunii ac uoracitas peruenit, eodemque dispendio uigiliarum inmoderata continuatio monachum quo somni grauissimi torpor inuoluit. [...] Quapropter secundum apostolum *per arma iustitiae quae a dexteris sunt et a sinistris* recto moderamine transeundum est et ita inter utrasque nimietates discretionem moderante gradiendum, [...]». La stessa citazione paolina ricorre nella sesta conferenza, dove Teodoro conversa con Cassiano sull'essenza del male. Volendo riportare alcuni esempi scritturistici di coloro che hanno vinto le tentazioni malvagie, Teodoro ricorre a Eud, il quale, secondo il *Libro dei Giudici*, «faceva uso delle due mani come della sua destra» (*Gdc* 3,15). *Conl.* 6,10,1 pp. 162-163: «Isti sunt qui figuraliter in scripturis sanctis ἀμφοτεροδέξιοι, id est ambidextri nuncupantur, ut ille Aoth in libro Iudicum fuisse describitur, *qui utraque manu utebatur pro dextera*». Benché Cassiano citi un passo dei *Giudici*, va detto che il termine *ambidexter* non si ritrova nella *Vulgata*, mentre l'equivalente greco compare nella *Septuaginta* solamente due volte (*Gdc* 3,15 e 20,16). La parola latina è invece impiegata da Girolamo nella traduzione delle omelie sui Salmi di Origene e da lì potrebbe essere stata desunta. Su questo punto cfr. Mark Sheridan, *Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian*, in Jeremy Driscoll-Mark Sheridan (eds.), *Spiritual Progress. Studies in the Spirituality of Late Antique and Early Monasticism*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1994, p. 102, n. 4.

³² *Institutiones (Inst.)*, praef. 9, p. 7: «Illam sane moderationem opusculo huic interserere praesumam, ut ea, quae secundum Aegyptiorum regulam seu pro asperitate aërum seu pro difficultate ac diuersitate morum impossibilia in his regionibus uel dura uel ardua conprobauero, institutis monasteriorum, quae per Palaestinam uel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, quia, si rationabilis possibilium mensura seruetur, eadem obseruantiae perfectio est etiam in inpari facultate».





monastiche palestinesi e galliche, egli si rende conto che esse sono soprattutto abitate da continenti. Infatti, una cosa è essere continente, altro quello stato d'integrità e incorruttibilità che è detto santo; la santità è propria di quanti sono vissuti vergini nella carne e nello spirito. Di questi abbiamo fulgidi esempi nei due Giovanni del Nuovo Testamento, in Elia, Geremia e Daniele, tuttavia, è lecito annoverare fra questi anche coloro che, dopo aver esperito il peccato, sono giunti a un simile stato di purezza del corpo e della mente grazie a un lungo esercizio e con molta fatica, e ora reagiscono agli stimoli della carne senza cadere preda della concupiscenza. Chi vive santamente è perciò anche colui che ha pieno controllo di sé e conserva il difficile equilibrio fra carne e spirito³³. Teona non cessa di ripetere che il santo è chi compie la penitenza continua e si proclama peccatore: solamente la quotidiana grazia divina lo può liberare dal peso irriducibile del peccato proprio della condizione umana³⁴. L'immagine a cui ricorre per descrivere questa situazione è estremamente efficace e coglie puntualmente la continua tensione che connota la vita del monaco santo:

«Direi che i santi, vale a dire quanti, essendo occupati dal ricordo di Dio, sembrano vivere costantemente come su corde tese nell'aria, si possono a ragione paragonare ai trapezisti, o volgarmente detti funamboli. Questi affidano tutta la loro salvezza e la loro stessa vita all'angusto passaggio su di un filo, non badando alla crudele morte che potrebbe attenderli così repentinamente se una minima incertezza del passo li facesse deviare, perdendo così la direzione dalla quale dipende la loro salvezza»³⁵.

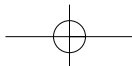
Il funambolismo racchiude in sé la virtù dell' ἄσκησις, tanto cara alla filosofia antica e della quale anche Origene e Crisostomo sono affascinati³⁶. Essi si soffermano tuttavia sull'assurdità e il pericolo della prova non adeguatamente ricompensati: i funamboli, come tutti gli altri professionisti dello

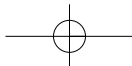
³³ *Inst.* 6,4,1-2 p. 117 «Nemo tamen ex hoc negare nos putet etiam in congregatione fratrum positos inueniri continentes: quod perfacile posse fieri confitemur. Aliud enim est continentem esse, id est ἐγκρατῆ, aliud castum, et ut ita dicam in affectum integritatis uel incorruptionis transire, quod dicitur ἄγνόν, quae uirtutis illis solis tribuitur maxime, qui uirgines uel carne uel mente perdurant, ut uterque Iohannes in nouo testamento, in ueteri quoque Helias, Hieremias, Danihel fuisse noscuntur. In quorum gradu hi quoque non inmerito reputabuntur, qui post experimenta corruptionis ad similem puritatis statum per laborem longum et industriam integritate mentis et corporis peruenerunt et aculeos carnis non tam inpugnatione concupiscentiae turpis, quam naturae tantummodo motu sentiunt. Quem statum dicimus difficillime posse inter hominum turbas adprehendi».

³⁴ *Conl.* 23,13, p. 659: «[...] id est cotidiana gratia Christi omnes sanctos suos ab hac lege peccati et mortis, in qua iugiter nolentes incurrere coguntur, cum remissionem debitorum suorum dominum deprecantur, absoluit».

³⁵ *Conl.* 23,9,1, p. 653: «Recte igitur sanctos, qui memoriam dei stabiliter retinentes quasi per extentas in sublime lineas suspenso feruntur incessu, schoenobatis, quos uulgo funambolos uocant, dixerim comparandos, qui summam suae salutis ac uitae in angustissimo funiculi illius tramite conlocantes atrocissimam se mortem protinus incururos esse non ambigunt, si uel exigua pes eorum titubatione deuiauerit aut modum illius salutaris directionis excesserit».

³⁶ Éric Rebillard, «Quasi funamboli»: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection, in «Revue des Études Augustiniennes» XL (1994), pp. 197-210.





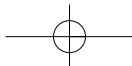
spettacolo, sono considerati esseri spregevoli, che vivono separati dalla società³⁷. Cassiano, invece, si sofferma su di un altro aspetto: l'equilibrio notevolmente instabile e la consapevolezza di una prova continua e faticosa. Teona, il protagonista della penultima conferenza, conferma quanto già detto da Mosè: la *uia media*, l'equidistanza dagli eccessi è paragonabile all'abilità del funambolo, vale a dire di chi ha come unica preoccupazione il raggiungimento della *perfectio*.

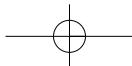
3. Probabilis trapezita

L'anziano monaco Teona insiste sulla bontà della *moderatio* e della *mensura* e ancora una volta mette in guardia il pubblico gallico dal lasciarsi ammaliare dai poteri sovranaturali degli straordinari atleti di Dio: quanto si sperimenta quotidianamente è ben altro e quelle *performance* contenute nei racconti agiografici non aiutano chi si trova a dover fare i conti con le continue pulsioni del cuore. La bilancia funziona bene per conseguire la quiete, ma il mugnaio e la macina ricordano che molti sono i pensieri che assalgono l'uomo. Mosè ha già spiegato la necessità della prima e l'inevitabilità dei secondi, ma non si dimentica di descrivere altrettanto efficacemente la fase intermedia, ossia il controllo che il monaco deve porre a quanto lo provoca: il vaglio dei pensieri. Cassiano sembra dire che se l'obiettivo fosse semplicemente quello evagriano di distinguere i pensieri buoni da quelli cattivi, il compito non sarebbe nemmeno dei più ardui; al contrario, il monito ai due giovani monaci affidato a Mosè insiste su quanto i pensieri siano vari e soprattutto quanto subdolamente dissimolino la propria natura, pur di fare breccia nell'uomo. Qui la *discretio* deve funzionare come il bilancino dell'orafo o del cambiavalute (*trapezita*), che soppesa attentamente ogni singola moneta che gli passa per le mani. La grande abilità e la scienza di costoro, dice Mosè, risiedono tutte nel verificare quale mai sia l'oro purissimo e quale sia stato meno depurato dal fuoco; questa *discretio* consente loro di riconoscere immediatamente le monete di rame o di altro vile conio, soprattutto quando si celano sotto un rivestimento d'oro fulgente. Allo stesso modo, l'abile cambiavalute scruta le effigi impresse sulle monete e riconosce quando recano il volto del tiranno o, quand'anche ci sia l'immagine del sovrano legittimo, siano state coniate illegalmente, per esempio, diminuite del loro peso legale³⁸. Poco più avanti, Mosè ritorna sulla metafora moneta-

³⁷ Valerio Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, «infames» e criminali nella nascente società cristiana*, Edipuglia, Bari 1998, pp. 233-246.

³⁸ *Conl.* 1,20,1, p. 29: «Quorum summa peritia est ac disciplina probare quodnam sit aurum purissimum et ut uulgo dicitur obrizum quodue sit minus purgatione ignis excoctum, aereo quoque uilique denario, si pretiosum nomisma sub colore auri fulgentis imitetur, prudentissima discretione non falli, et non solum nomismata tyrannorum uultus exprimentia sapienter agnoscere, sed etiam illa, quae sunt ueri quidem regis imagine, sed non legitime figurata, peritia sagacior discernere, deinde ne quid illis a legitimo pondere deminutum sit censura trutinæ diligenter inquirere».





Alciati - Il de discretione di Cassiano e la sua influenza

77

ria e illustra le quattro forme del discernimento proponendo un paragone più preciso fra le diverse tipologie di pensieri e le altrettante varietà di denari:

«Perciò il discernimento ci sarà necessario nelle quattro forme di cui abbiamo detto, vale a dire: anzitutto non deve sfuggirci se la materia sia d'oro vero o falso, secondariamente dobbiamo rigettare quei pensieri che simulano opere di pietà tanto quanto le monete adulterine e false, giacché contengono una falsa immagine regale non conosciuta legittimamente. Allo stesso modo rifiutiamo anche quelle che riconosciamo mostrare nell'oro preziosissimo delle Scritture, ma con senso vizioso ed eretico, non il volto del vero re, ma quello del tiranno, e ricusiamo come monete vili, dannose e meno pesanti quelle che, corrodendone la ruggine della vanità, il peso e il prezzo, non possono essere paragonate al modello (*exagium*) degli anziani»³⁹.

Il paragone sembra avere successo perché Germano allude nuovamente alla perizia del cambiavalute a metà della seconda conferenza quando chiede come sia possibile conseguire la vera *discretio*. Egli teme che il demonio possa ingannare l'uomo facendogli credere di possederla, quando invece potrebbe trattarsi, come nel caso di una moneta contraffatta, dell'effigie del legittimo sovrano conosciuta su di una moneta adulterina. In questo caso, se il monaco possedesse la conoscenza propria del cambiavalute spirituale, sarebbe facile per lui smascherare le macchinazioni diaboliche⁴⁰.

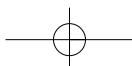
La letteratura patristica ci ha lasciato numerose menzioni di banchieri e cambiavalute. Il Nuovo Testamento contiene riferimenti precisi a questi personaggi ed è perciò comprensibile la fortuna di questa figura nei commentari esegetici⁴¹. A questo si aggiunga poi l'*agraphon* γίγνεσθε δόκιμοι τραπεζίται citato da Clemente Alessandrino e caro anche a Origene⁴². Come nota

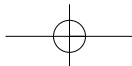
³⁹ *Conl.* 1,22,1, pp. 33-34: «Erit ergo hoc quadripertito quo diximus modo necessaria nobis ista discretio, id est ut primum materia nos auri ueri fucatiue non lateat, secundo ut has eadem cogitationes quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paraxaraxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant, uel illa, quae in auro pretiosissimo scripturarum uitioso et haeretico sensu non ueris regis, sed tyranni praeferunt uultum, similiter discernentes refutare possimus, siue illa, quorum pondus ac pretium aerugo uanitatis adrodens exagio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata leuia atque damnosa minusque pensantia recusemus».

⁴⁰ *Conl.* 2,9,1, pp. 47-48: «Quomodo ergo acquiri debeat cupimus edoceri, ut quemadmodum utrum uera et ex deo, an falsa et diabolica sit possit agnosci, ut secundum illam euangelicam quam superiore tractatu disseruisti parabolam, qua iubemur fieri probabiles trapezitae, numismati impressam ueri regis imaginem peruidentes deprehendere ualeamus quod non sit in moneta legitima figuratum, atque illud, sicut uulgari usus uerbo hesternae conlatione dixisti, tamquam paraxaraximum reprobemus, illa instructi peritia, quam satis copiose et integre prosecutus spiritali atque euangelico trapezitae inesse debere signasti». Va detto però che nell'argomentazione di Mosè c'è una qualche incongruenza: questi risponde alla domanda di Germano su come rendersi conto di possedere o meno la vera *discretio* suggerendo di ricorrere alla *discretio* stessa.

⁴¹ Raymond Bogaert, *Changeurs et banquiers chez les Pères de l'Église*, in «Ancient Society» IV (1973), pp. 239-270.

⁴² Cfr. Johan S. Vos, *Das Agraphon «Seid kundige Geldwechsler!» bei Origenes*, in William L. Petersen-Johan S. Vos (eds.), *Saying of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda*, Brill, Leiden 1997, pp. 277-302; Hugo Rahner, «*Werdet*





il gesuita Hugo Rahner, la storia di questo detto è da sempre associata a quella della *discretio*⁴³: da Origene a Cassiano, sino agli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, il *probabilis trapezita* è colui che sa distinguere gli spiriti buoni da quelli malvagi. Ma come già si è visto per l'acrobata, anche in questo caso Cassiano evidenzia un aspetto diverso del cambiavalute, perché il passaggio dal «discernimento degli spiriti» al «discernimento dei pensieri» impone un cambio di prospettiva. Il *trapezita probabilis*, ovvero perito, non si limita a distinguere il bene dal male attraverso un ineffabile dono divino, secondo il modello della dottrina paolina dei carismi, bensì s'imbatte quotidianamente in una congerie di monete di varia provenienza e coniate con i materiali più disparati. Le fattispecie alle quali egli può trovarsi di fronte sono molteplici e Cassiano le elenca puntualmente tutte: questa dettagliata casistica – è bene ricordarlo – non ha riscontri nella letteratura precedente⁴⁴.

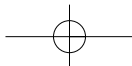
Fuori di metafora, il monaco di Cassiano deve saper riconoscere e perciò controllare ogni pensiero che s'insinua nel suo cuore, ma non può assolutamente illudersi di debellare per sempre queste insorgenze. Esse vanno al di là delle sue forze e sono connaturate alla sua esistenza carnale. Così il cambiavalute: questi non può minimamente intervenire nella politica monetaria imperiale né opporsi all'attività dei falsari, ma deve, pena la sua rovina, sapersi difendere da quanto circola sul mercato. Solamente attraverso questo scrupoloso controllo gli è consentito di sopravvivere immune dagli attacchi che continuamente lo minacciano. E come il cambiavalute si dota della bilancia di precisione e fa tesoro dell'esperienza, altrettanto il monaco deve applicarsi con zelo nelle diete, nelle veglie, nella preghiera e in tutti gli altri esercizi ascetici, ma è soprattutto col discernimento che riuscirà a far fruttare quanto appreso dall'*experientia magistrans* degli anziani⁴⁵.

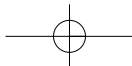
kundige Geldwechsler!» Zur Geschichte des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in «Gregorianum» xxxvii (1956), pp. 444-483; Mauro Pesce (ed.), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Valla, Milano 2004, pp. 687-688.

⁴³ Rahner dimentica però di ricordare che, almeno in tre luoghi, l'*agraphon* è impiegato senza alcun riferimento al discernimento. Si tratta dell'*Apologeticus pro Origene* (sc 464, 1, p. 34), dell'*Historia ecclesiastica* di Eusebio (sc 41, 7,7,2, p. 172) e del *Contra Rufinum* di Girolamo (sc 303, 1,16, p. 44).

⁴⁴ E non è certamente Gregorio Magno il primo e il «plus explicite et très systematique», come si legge in R. Bogaert, *Changeurs*, cit., p. 250, dove si allude al passo dei *Moralia in Job* 33,35,60 («Corpus Christianorum Series Latina» [d'ora in poi CCL] 143B, p. 1725): «qui cum numisma percipiunt, prius qualitatem illius, post figuram, ad extremum uero pondus examinant ne aut sub auri specie ase lateat, aut hoc quod ueraciter aurum est monetae reprobae figura dehonestet, aut quod et aurum et rectae figurae est, hoc non integrum pondus legiuet. Cum igitur mira ignotorum hominum facta conspiciamus, residere ad mentis nostrae trutinam quasi sollertes nummularii debemus ut prius discretio aurum examinet». La reminiscenza cassiana è palese.

⁴⁵ Non è questa la sede per affrontare i molteplici significati del termine *experientia* e il suo ruolo nel pensiero cassiano. A mo' di introduzione, per la prima questione si rimanda ai saggi contenuti negli atti del convegno organizzato dal gruppo del Lessico Intellettuale Europeo e raccolti in Marco Veneziani (ed.), *Experientia. x Colloquio Internazionale (Roma, 4-6 giugno 2001)*, Olschki, Firenze 2002; mentre per Cassiano cfr. Heinrich Holze, *Erfahrung und*





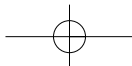
Come in molti casi, è l'aggettivo a rivelare il senso vero del sostantivo impiegato. Il cambiavalute di Cassiano, che si limita a citare fedelmente l'*agraphon* di Gesù, ha valore esemplare solamente se *probabilis*. L'aggettivo non è d'immediata comprensione, ma i sinonimi registrati dalle altre fonti patristiche definiscono meglio l'ambito semantico: *sapiens, prudens, callidus, bonus, doctus e probatus*⁴⁶. Perciò, come i cambiavalute non sono tutti uguali, così neppure tutti i monaci possono fregiarsi di questo prestigioso appellativo. Il vero monaco è chi, dopo un lungo periodo di apprendistato, supera brillantemente la *probatio* e può diventare, a sua volta, maestro di altri giovani aspiranti asceti. Il cambiavalute *probabilis* è quello perito, vale a dire un professionista che sa saggiare le monete grazie a una conoscenza maturata e interiorizzata nel tempo, attraverso una *experientia* quotidiana e con l'insegnamento di un maestro.

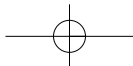
* * *

Apprendo la sua «lezione», Mosè non dimentica di citare la dottrina paolina dei carismi, ma prontamente si avvia per un'altra strada, dove il discernimento assume rapidamente i contorni di una vera e propria *ars* paragonabile a quella del mugnaio e del cambiavalute. L'intervento della grazia è certamente indispensabile, ma non è questo che preoccupa maggiormente Cassiano, quanto piuttosto la disposizione dell'aspirante e il suo *training* formativo. L'immagine del funambolo descritta da Teona conferma questa tendenza e, benchè la contraddizione resti insanabile, l'*ars* vince sul dono. Se il monachesimo è soprattutto ὄσκησις (veglie, digiuni, preghiere...), allora anche la *discretio*, quella che Antonio definisce la prima occupazione del vero monaco, deve contemplare una dimensione pratica, che la renda veramente un esercizio continuo verso la perfezione. In quest'accezione, la *discretio* diventa lo strumento per la diagnosi interiore del monaco. I pensieri che nascono nel cuore umano sono sempre sintomi di uno stato inquieto ed è bene essere in grado di comprenderne origine e natura per disporsi nei loro confronti nel modo più opportuno. Ancora una volta, Cassiano allude a Evagrio e al suo concetto di ἀπάθεια, ma lo modifica sensibilmente: la *stabilitas* raggiungibile dall'uomo non comporta lo sradicamento dei pensieri, bensì il loro dominio. Un comportamento adeguato porterà alla progressiva

Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992 e Pierre Miquel, *Un homme d'expérience: Cassien*, in «Collectanea Cisterciensia» xxx (1968), pp. 131-146. Qui basti ricordare che la notevole ricchezza semantica del vocabolo rimanda anche al ricordo delle azioni passate e alla perizia. Descrivendo le tre tipologie di pensieri, Mosè dice che la terza specie, ossia quella generata dal nostro cuore, prende le mosse dal ricordo di quanto abbiamo fatto o udito (cum naturaliter recordamur), tuttavia questo si deve accompagnare all'incessante azione di selezione e controllo attuata dal mugnaio e dal cambiavalute, entrambi esperti, cioè periti, nelle loro professioni.

⁴⁶ R. Bogaert, *Changeurs*, cit., p. 250.





diminuzione di quelli malvagi e al godimento proficuo di quelli buoni, ma la natura umana continuerà a scuotere il corpo. Il cambiavalute sa benissimo che le monete false continueranno a circolare e che l'unica contromisura in suo possesso consiste nel controllo sempre più attento.

Dei molti temi della letteratura ascetica antica che influenzeranno i secoli successivi, la *discretio*, almeno sino alla trattazione ignaziana, è senza dubbio uno dei più interessanti, ma le numerose letture e interpretazioni che seguono il *de discretione* di Cassiano colgono se non parzialmente la poliseimia del termine. Cassiano si pone nella linea origeniana-evagriana, ma al contempo se ne distacca per tre aspetti fondamentali. Il primo concerne la genesi dei pensieri. Evagrio, ma anche Atanasio, intendono il dono del discernimento come la facoltà di distinguere il bene dal male e quindi tutti gli spiritipensieri che assalgono l'uomo si collocano inesorabilmente da una delle due parti. Cassiano rompe questa dicotomia, introducendo il corpo. Questo ha una conseguenza immediata: i pensieri non giungono solamente dall'esterno, ma si generano autonomamente anche all'interno del cuore dell'uomo. Essi non sono più pensieri indotti dalle sollecitazioni di impulsi esterni, buoni o cattivi, ma il prodotto della stessa natura umana. Il cambio di prospettiva è notevole e impone un'integrale riconsiderazione antropologica.

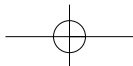
Il secondo aspetto, diretta conseguenza del primo, riguarda l'assimilazione fra *discretio*, *mensura* e *stabilitas*. L'esempio della *uia regia* ha precedenti non cristiani, così come il concetto di *stabilitas* in relazione al corpo, tuttavia l'ammissione della irriducibile attività creatrice della mente umana induce a un ripensamento anche dell'*ἀπάθεια* evagriana. Se la mente genera pensieri anche indipendentemente dagli stimoli esterni, l'unica prospettiva resta quella di un attento e continuo controllo di sé, in vista dell'equilibrio.

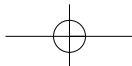
Ultimo aspetto, dai forti risvolti teologici, è il parziale oscuramento della *discretio* come dono a vantaggio di una concezione più tecnica ed esperienziale, ben incarnata dagli esempi del mugnaio, del funambolo e del cambiavalute. Restano fuori da questo quadro gli spiriti. La mancanza del nesso spirito-pensiero-azione non autorizza a dedurre che la presenza degli spiriti nelle opere cassiane sia totalmente trascurabile, ma è innegabile che il loro ruolo perde di peso, sino ad assumere una funzione accessoria. La natura eminentemente psichica del male consente ancora di adottare la cornice evagriana degli spiriti e dei pensieri, ma, pur salvaguardando l'illustre genealogia, se ne svuota il significato.

4. La fortuna: da Sulpicio a Gregorio Magno

Gli esiti della fortuna della *discretio* cassiana dimostrano che non sempre queste molteplici caratteristiche sono state recuperate dai suoi lettori⁴⁷.

⁴⁷ Sulla fortuna delle opere cassiane cfr. M. Cappuyns, *Cassien*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* XI (1949), coll. 1343-1347; Michel Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* II (1953), coll. 267-274;





Non va altresì dimenticato che un testo fondamentale per la dottrina del discernimento come la *Vita Antonii* gode sin da subito in Occidente di una grande notorietà grazie alle sue due traduzioni latine. A ben vedere infatti, un autore come Sulpicio Severo, contemporaneo di Cassiano, attivo anch'egli in Gallia e affascinato dal monachesimo egiziano, parla di *discretio* nella sua *Vita Martini*, ma il modello di riferimento è certamente più la biografia atanasiana che non le *Conlationes* cassiane. La *discretio* è per Sulpicio una virtù straordinaria del santo⁴⁸. Pur non prevedendo la demonomachia, la *discretio* di Martino si manifesta attraverso abilità esorcistica e chiaroveggenza: il santo dotato di discernimento comprende l'origine della possessione demoniaca e conosce il futuro⁴⁹. Il modello è puntualmente ripreso da Gregorio di Tours e, anche in questo caso, non compare nessuna traccia della *discretio* cassiana.

Per trovare un'esplicita menzione del *de discretione* cassiano bisogna attendere il xv secolo e la trattazione fondamentale di Jean Gerson († 1429), teologo e Cancelliere dell'università di Parigi⁵⁰. L'occasione per la stesura dei trattati sulla *discretio* (il *De distinctione verarum revelationum a falsis* e il *De probatione spirituum*) è data dai padri conciliari riuniti a Costanza fra il 1414 e il 1418, i quali interpellano Gerson per dare un parere sul carisma profetico di Brigida di Svezia, morta nel 1373, e prontamente canonizzata. Non interessano qui le vicende politiche che accompagnano l'operato di Gerson, quanto piuttosto la tecnica argomentativa messa in atto nel *De distinctione verarum revelationum a falsis*. Il discernimento è un dono di Dio e unico atteggiamento dell'uomo per non fallire è mantenere la via mediana; per fare questo, bisogna comportarsi come *nummularii* e *campsores spirituales* che vagliano sulla genuinità delle monete. Quest'arte, continua Gerson, non è però data a tutti, bensì solamente agli esperti teologi, gli unici incaricati di servirsi della *discretio* per comprendere quali rivelazioni siano vere e quali false⁵¹. Come sottolinea Gabriella Zari, «la conoscenza

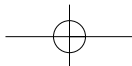
Owen Chadwick, *John Cassian*, Cambridge University Press, Cambridge 1968², pp. 148-162; Adalbert de Vogüé, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1996, pp. 331-506.

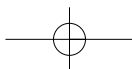
⁴⁸ Courtney M. Booker, *Precondition to miracle. The construction of discernment and its application in the works of Sulpicius Severus and Gregory of Tours*, in «Orpheus» XVIII, 1(1997), pp. 182-195.

⁴⁹ Si tratta degli stessi carismi antoniani. Su questo punto cfr. Fabrizio Vecoli, *Lo spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 55-89.

⁵⁰ Per un'introduzione, con bibliografia aggiornata, cfr. Cornelius Roth, *Discretio spirituum: Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*, Echter, Würzburg 2001 e Dyan Elliott, *Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc*, in «American Historical Review», CVII, 1(2002), pp. 26-54.

⁵¹ Jean Gerson, *Œuvres complètes, III. L'œuvre magistrale (87-105)*, Desclée, Paris 1962, pp. 36-38: «Dicamus praeterea quoniam non est humanitus regula generalis vel ars dabilis ad discernendum semper et infallibiliter quae verae sunt et quae falsae aut illusoriae revelationes. [...] Erimus sicut nummularii seu campsores spirituales, ad solerter et acute examinandum numisma pretiosum et extraneum divinae revelationis ne forte daemones qui monetam quam





della dottrina di Cassiano riporta alla connessione *discretio-consilium* propria dell'ambiente monastico, ma è applicata piuttosto ai laici e profeti che non vivono in comunità e a cui è ormai negato il riconoscimento della *discretio* come *donum* individuale. Neppure una santa come Brigida è al riparo da contestazioni. L'arbitro della «scienza dei santi» diventa ora il provato teologo⁵². La *discretio* cassianea del *probabilis trapezita* resta qui come metafora, ma è completamente svuotata del suo valore di pratica volta al conseguimento della perfezione monastica, per diventare strumento di valutazione del bene e del male⁵³.

Il cambiavalute non perde valore euristico, ma lo slittamento semantico è sensibile: dalla demonomachia evagriana si passa all'introspezione cassianea e, nella lettura che si dà del Marsigliese, al principio etico di separazione fra ciò che è bene e ciò che è male. Quest'ultima declinazione della *discretio* è certamente la più fortunata – e ben prima del Quattrocento – ma non va trascurata anche un'altra tendenza, evidentemente più fedele al dettato cassiano, che privilegia una *discretio* come strumento di controllo sul corpo, presupponendo una dimensione psichica del male.

Teorico del primo gruppo è Gregorio Magno. La parola *discretio* è attestata nel *corpus* gregoriano 142 volte, le più interessanti delle quali si concentrano nei *Moralia in Job* (85), nelle *Homiliae in Hiezechihalem* (18) e nella *Regula pastoralis* (11)⁵⁴. Queste tre opere risalgono al periodo successivo al soggiorno costantinopolitano come apocrisario di papa Pelagio II (579-584/587) e risentono della conversione monastica di Gregorio, da collocarsi presumibilmente dopo la morte del padre avvenuta intorno al 573⁵⁵. Come apprendiamo dallo stesso Gregorio, la decisione del pontefice lo costringe a lasciare Roma e quindi «a rientrare nel mondo», ma molti dei

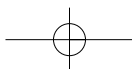
libet et divinam et bonam corrumpere falsareque satagunt, subintroducunt pro vera moneta et legitima falsatam et reprobam».

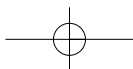
⁵² Gabriella Zarri, *Dal «consilium» spirituale alla «discretio spirituum». Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in Carla Casagrande-Chiara Crisciani-Silvana Vecchio (eds.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, p. 101. Insiste su quest'aspetto anche Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 435. Cfr. ancora J. Gerson, *L'œuvre*, cit., p. 38: «prosequamur eam dicentes primum quod examinatur hujus monetae spiritualis debet esse theologus arte pariter usuque peritus». Per un'introduzione alla *discretio* bassomedievale cfr. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possessions in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 2003.

⁵³ In realtà, il significato di *discretio* come *mensura* è altrettanto diffuso anche in epoca medievale, sicuramente a partire dalla Scolastica e dallo *Speculum caritatis* di Aelredo di Rievaulx, dove essa è chiaramente messa in relazione con la *uia regia* («CCL. Continuatio Medievalis» 1, 3,31, pp. 140-141).

⁵⁴ Le restanti sono contenute nelle lettere (19 occorrenze), nelle *Homiliae in Euangelia* (6), nella *Expositio in Canticum Canticorum* (2) e nei *Dialogi* (1). A queste si aggiungano poi le 28 occorrenze dell'*Expositio in Librum primum Regum*, opera ora attribuita a Pietro di Cava (1070/79-1123).

⁵⁵ Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004, p. 38.





suoi confratelli lo seguono, legati come sono da un vincolo di amore fraterno, e si adoperano per ricostituire a Costantinopoli una piccola comunità sul modello di quella romana⁵⁶. Per questi monaci, e probabilmente anche per un pubblico di lingua latina presente in città⁵⁷, Gregorio intraprende una massiccia predicazione che inizia col commento al *Libro di Giobbe*⁵⁸ e termina, una volta rientrato a Roma, con le omelie sui Vangeli (fine 590-inizio 592) e su Ezechiele, queste ultime tenute quasi certamente nella basilica del Laterano alla fine del 593.

L'evidente sfondo ascetico appare con maggior evidenza nei *Moralia*, laddove «la condizione che [Gregorio] ricorda più spesso è l'umiltà, perché l'orgoglio impedisce allo spirito umano di entrare in comunione con Dio»⁵⁹. Lampante è l'assonanza con quanto scrive Cassiano: «Se vuoi raggiungere la vera scienza delle Scritture, affrettati a conquistare per prima cosa un'umiltà incrollabile. Essa ti condurrà non alla scienza che inorgogolisce, ma a quella che illumina, attraverso la consumazione della carità»⁶⁰.

Primo passo per il raggiungimento dell'umiltà è la lotta contro le tentazioni mondane. «Alzarsi in piedi all'annuncio delle sventure significa disporre l'animo a combattere più risolutamente grazie all'esperienza delle tentazioni. Così facendo progredisce anche il discernimento perché impara a distinguere con maggior acribia le virtù dai vizi»⁶¹.

Ma se obiettivo finale della vita umana è la contemplazione di Dio, qual è la strada per giungervi? Cosa permette il passaggio dal visibile all'invisibile? La pratica della *discretio*⁶². La parabola del cristiano culmina nel tota-

⁵⁶ *Moralia in Job, Ep. Leandro 1* (CCL 143, p. 2): «ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei germana uincti caritate secuti sunt». Su Gregorio e il monachesimo cfr. anche Georg Jenal, *In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 221-246.

⁵⁷ C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2000. cit., p. 144.

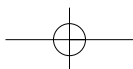
⁵⁸ *Moralia in Job, Ep. Leandro 1*, p. 2: «Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati Iob exponere importuna me petitione compellerent et, prout ueritas uires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem». Il lungo lavoro di stesura e revisione dell'opera è successivo al rientro a Roma, avvenuto fra il 587 e il 590, e si protrae sino al 600. La lettera dedicatoria a Leandro è del 594. Sulla storia editoriale e la circolazione dei *Moralia* cfr. Girolamo Arnaldi, *Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere*, in *Gregorio Magno*, cit., pp. 53-65 e Paul Meyvaert, *Uncovering a lost work of Gregory the Great: fragments of the early commentary in Job*, in «Traditio» L (1995), pp. 55-74.

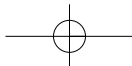
⁵⁹ Claude Dagens, *Introduzione*, in *Gregorio Magno, Commento morale a Giobbe/1*, Città Nuova, Roma 1992, p. 22.

⁶⁰ *Conl.* 14,10,1, p. 40: «Festinandum igitur tibi est, si ad ueram scripturarum uis scientiam peruenire, ut humilitatem cordis immobilem primitus consequaris, quae te non ad illam quae inflat, sed ad eam quae inluminat scientiam caritatis consummatione perducat».

⁶¹ *Moralia in Job 2,50,80* (CCL 143, p. 108): «Auditus ergo aduersis surgere, est expertis temptationibus mentem ad certamina robustius parare. Quibus nimirum temptationibus etiam discretio proficit quia ut uirtutes a uitii subtilius distinguat, agnoscit».

⁶² Sulla *discretio* gregoriana cfr. Eloi Dekkers, «Discretio» chez Benoît et saint Grégoire,





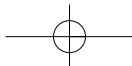
le asservimento a Dio e alla sua volontà: il giusto deve ripudiare la condizione dell'uomo libero e aspirare a quella di servo. Questa nuova condizione comporta un disprezzo delle cose terrene e inevitabilmente un anelito alla contemplazione delle cose più profonde⁶³.

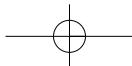
«Entrerai nel sepolcro con abbondanza come si ammuccia il grano a suo tempo (Gb 5,26). Che s'intende per sepolcro se non la vita contemplativa, che ci seppellisce come morti a questo mondo sottraendoci ai desideri terreni dopo averci accolti nell'intimità divina? [...] La vita attiva è come un sepolcro, perché ci copre come morti alle opere cattive, ma la vita contemplativa ci seppellisce completamente perché ci divide da ogni attività del mondo. [...] Ma come abbiamo detto, ci sono alcuni che sono incapaci di vedere distintamente (*discrete*) le cose supreme e spirituali e tuttavia si avventurano sulle altezze della contemplazione e perciò, a causa dell'errore di una comprensione perversa vanno a finire nella fossa dell'incredulità. E così la vita contemplativa superiore alle loro forze costringe a precipitare dalla verità coloro che la sola vita attiva poteva umilmente custodire nello stato della sua rettitudine. [...] Quando con adeguato discernimento vedi che non sei adatto alla vita contemplativa, limitati con maggior sicurezza alla vita attiva [...]. Quelli dunque che aspirano a raggiungere la vetta della perfezione e desiderano mantenere la forza della contemplazione, si esercitino prima nel campo dell'azione, per vedere se sono capaci di non fare alcun torto al prossimo e sopportare di buon grado i torti che ricevono, [...] e poi riflettano se rientrando in se stessi per attendere alle cose spirituali, non si trascinino dietro le ombre delle cose corporali, o almeno se, dopo essersele trascinate dietro, le allontanano con la mano del discernimento. [...] Il primo tempo è quello dell'azione, l'ultimo è quello della contemplazione»⁶⁴.

in «Collectanea Cisterciensia» XLVI (1984), pp. 79-88 e Carole Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 227-253.

⁶³ *Moralia in Job* 6,36,55 (CCL 143, p. 325): «Sed quisquis iam terrena desideria despicit, quisquis se per actiuae uitae opera extendit, nequaquam ei sufficit magna exterius agere, nisi etiam per contemplationem ualeat interna penetrare».

⁶⁴ Tr. di Emilio Gandolfo, in Gregorio Magno, *Commento*, cit., *Moralia in Job* 6,37,56, pp. 325-329 : «*Ingredieris in abundantia sepulcrum, sicut infertur aceruus in tempore suo*. Quid enim sepulcri nomine, nisi contemplatiua uita signatur quae nos quasi ab hoc mundo mortuos sepelit, dum a terrenis desideriis susceptos in intimis abscondit? [...] Actiua quoque uita sepulcrum est quia a prauis nos operibus mortuos tegit; sed contemplatiua perfectius sepelit quia a cunctis mundi actionibus funditus diuidit. [...] Sed sunt nonnulli ut diximus, qui discrete intueri summa et spiritalia nequaquam possunt, et tamen alta contemplationis assumunt, atque idcirco in perfidiae foueam, intellectus prauis errore dilabuntur. Hos itaque contemplatiua uita ultra uires assumpta, cogit a ueritate cadere quos in statu suae rectitudinis humiliter poterat sola actiua custodire. [...] Cum ad contemplatiuam uitam idonea discretionem non sufficis, solam securius actiuam tene. [...] Qui igitur culmen apprehendere perfectionis nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent ut solliciti sciant si nulla iam mala proximis irrogant; si irrogata a proximis aequanimiter portant; [...] ac deinde perpendant si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritalia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, uel fortasse tractas manu discretionis abigunt; [...] Actionis namque tempus primum est, contemplationis extremum». L'immagine della mano del discernimento è anche in 5,5,8, p. 224: «si sic hanc cor effodientes, quaerimus ut omne quod terrenum mens cogitat, a semetipsa, manu sanctae discretionis eiciat, et thesaurum uirtutis quod se latebat, agnoscat»; 16,42,53 (CCL 143A, p. 829): «sed dum citius manu sanctae discretionis abiguntur, festine agitur ne cordis faciem cali-





I motivi cassiani di questo passaggio sono moltissimi. Si parte con la coppia vita attiva/vita contemplativa, per passare al *culmen perfectionis* rappresentato dal secondo stato di vita, ma non accessibile a tutti. Strumento che consente il passaggio da uno stato all'altro è la *discretio*, virtù che dovrebbe far capire a quanti la possiedono se veramente a loro sia consentito il «salto» dalle cose visibili a quelle invisibili o se invece non sia più saggio arrestarsi umilmente alla vita attiva. La *discretio* permette altresì di mantenere l'*arx* della contemplazione, quasi fosse una sentinella⁶⁵.

Più avanti è la stessa *discretio* a diventare *arx*:

«Essendo dunque l'adolescenza, come si è detto, la prima età adatta alle buone opere, e poiché i giusti fanno grandi progressi nella maturità mentale, talvolta richiamano alla memoria l'inizio del loro agire e si rimproverano dei loro inizi in proporzione del grande senso di responsabilità raggiunto: tanto più trovano di essere stati privi di discernimento, quanto più sono riusciti in seguito a raggiungere la cittadella del discernimento. Così si spiega il timore del santo per i peccati dell'adolescenza»⁶⁶.

Sia intesa come la difesa della cittadella sia come la cittadella stessa, la *discretio* gregoriana è anzitutto *stabilitas* che permette di dominare i pensieri (*cogitationes*)⁶⁷. La *stabilitas* rimanda al concetto cassiano di *mensura* e anche in quest'occasione Gregorio dimostra di conoscere molto bene i testi del Marsigliese:

«Così, osservando il sentiero del giusto limite, uno non scende per negligenza al di sotto del minimo, né per superbia tende al di sopra del massimo; non cerca di fare meno di quanto può, né afferra più di quanto ha ricevuto; e così raggiunge la misura che deve, senza scendere al di sotto del limite abbandonando tale misura. [...] Per mantenere quindi la dimensione di questa terra sulla quale Dio ha tracciato i confini, perché le nostre opere minori progrediscono e quelle maggiori siano moderate, la sacra Scrittura squaderna davanti a noi la vita dei santi e, mostrandoci il loro equilibrio, stabilisce ciò che dobbiamo fare, e la misura»⁶⁸.

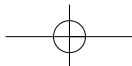
go operiat» e *Homiliae in Hiezechihalem*, 2,5,9 (CCL 142, p. 282): «Abigenda ergo sunt omnia manu discretionis ab oculis mentis, quatenus talem se anima consideret, qualis sub Deo super corpus creata est, ut a superiore uiuificata, uiuificet inferius quod administrat».

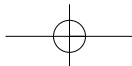
⁶⁵ L'opposto è la portinaia distratta di Isboset (*2Re* 4,5-6), nome che, dice Gregorio, significa non a caso «uomo della confusione». Cfr. *Moralia in Job*, 1,35,50 (CCL 143, p. 52): «Isboseth quippe uir confusionis dicitur. Vir autem confusionis est qui forti mentis custodia munitus non est; quia dum uirtutes se agere aestimat, subintrantia uitia nescientem necant».

⁶⁶ Tr. di Emilio Gandolfo, in Gregorio Magno, *Commento*, cit., *Moralia in Job*, 11,46,62 (CCL 143A, p. 621): «Quia igitur primam aetatem aptam bonis actibus adolescentiam diximus et iusti uiri, cum in magna mentis maturitate proficiunt, nonnumquam ad memoriam actionum suarum initium reducunt, seque tantum de suis primordiis reprehendunt quantum ex grauitate mentis altius profecerunt; quia eo indiscretos se fuisse inueniunt, quo discretionis arcem postmodum plenius consequuntur, recte nunc per sancti uiri uocem adolescentiae peccata formidantur».

⁶⁷ *Ibi* 1,30,42 (CCL 143, p. 47): «Multam nimis familiam possidemus cum cogitationes innumeras sub mentis dominatione restringimus, ne ipsa sui multitudine animum superent, ne peruerso ordine discretionis nostrae principatum calcant».

⁶⁸ Tr. di Emilio Gandolfo, in Gregorio Magno, *Commento*, cit., *Moralia in Job*, 28,11,26





Nei *Moralia*, la *uia regia* cassiana diventa la *linea discretionis*, ma l'esito è lo stesso: anche per Gregorio il rapporto fra corpo e spirito è dinamico per natura e il raggiungimento dello stato contemplativo presuppone un equilibrio garantito dal discernimento. La *discretio* come *stabilitas* impone un giudizio non negativo sul corpo⁶⁹ e sulla necessità, dettata dalla natura stessa dell'uomo come unione di carne e spirito, di vigilare attentamente sui vizi, promuovendo le virtù. Manca però un'analisi dell'origine delle tentazioni e il tutto si riduce alla distinzione del bene e del male.

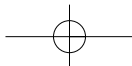
«*Il tuo naso come la torre del Libano (Cant 7,4)*. Col naso distinguiamo gli odori e i fetori. E che significa il naso, se non il provvido discernimento dei santi? La torre di osservazione è collocata in alto, per poter vedere da lontano il nemico che viene. Non a caso quindi si dice che il naso della Chiesa è simile alla torre del Libano, perché il provvido discernimento dei santi, guardando attentamente tutt'intorno le cose poste in alto, scopre la colpa prima che avvenga, e nella misura in cui vigile la presagisce, decisamente la fugge»⁷⁰.

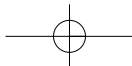
Destinatario principale delle *Homiliae in Hiezechihalem* è il *sanctus predicator*. Data nella prima omelia una definizione del termine profezia, dei suoi «modi» e delle sue «qualità», secondo il consolidato schema della retorica classica, dove alla definizione della *res* segue la descrizione delle sue caratteristiche, si passa con la seconda omelia all'identificazione delle due venute di Cristo nel dettato profetico di Ezechiele (1,1-5). In questa prospettiva escatologica si pongono anche i *predicadores*, i quali, ispirandosi attraverso la *similitudo* al modello cristologico, consentono alle anime di giungere al vertice della visione cristiana. Proprio a partire da questa parte com-

(CCL 143B, p. 1415): «*quatenus respectu iusti limitis tramite, nec infra minima neglegens deficiat; nec ultra maxima superbiens tendat; nec minus conetur explere quam sufficit; nec plus arripiat quam accepit, ne aut ad mensuram quam debet non perueniat, aut eadem mensuram deserens, extra limitem cadat. [...] Vt ergo huius terrae mensura seruetur, super eam diuinitus linea tenditur; quia ut nostra opera, uel minora proficiant, uel maiora moderentur, per sacra eloquia subtilis ante nos sanctorum uita expanditur; et quid nobis quantumque agendum sit ostensa illorum discretionem definitur*». Cfr. anche 28,11,28, p. 1417: «*dicatur nunc quemadmodum in una eademque uirtute discretionis lineam deserimus, si hanc et aliquando agere et aliquando postponere nesciamus. Non enim res eadem semper est uirtus, quia per momenta temporum saepe merita mutantur actionum*».

⁶⁹ C. Straw, *Gregory*, cit., pp. 18-19.

⁷⁰ Tr. di Emilio Gandolfo, in Gregorio Magno, *Commento*, cit., *Moralia in Job* 31,44,85, (CCL 143B, pp. 1608-1609): «*Nasus tuus sicut turris, quae est in Libano. Per nasum namque odores fetoresque discernimus. Et quid per nasum, nisi prouida sanctorum discretio designatur? Turris uero speculationis in altum ponitur, ut hostis ueniens longe uideatur. Recte ergo nasus Ecclesiae turri in Libano similis dicitur, quia sanctorum prouida discretio dum sollicitè circumquaque conspicit in altum posita, priusquam ueniat culpa deprehendit; eamque quo uigilanter praenotat, eo fortiter declinat*». L'immagine del naso torna nelle *Homiliae in Hiezechihalem* 1,11,7 (CCL 142, p. 172): «*Nasus tuus sicut turris Libani. Quae ergo laus est, fratres mei, ut sponsae nasus turri comparetur? Sed quia per nasum semper odores fetoresque discernimus, quid per nasum nisi speculatorum discretio designatur? Qui nimirum nasus et sicut turris esse, et Libani dicitur, quia uidelicet praepositorum discretio et munita semper debet esse circumspicione, et in altitudine uitae consistere, id est in ualle infirmi operis non iacere*».





pare il termine *discretio*, laddove si spiega il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa a commento di «Et manus hominibus sub pennis eorum» (Ez 1,8): essi possiedono la gravità della vita (*uitae grauitas*), la fermezza (*fortitudo*) e il discernimento (*discretio*) (1,3,3). Questo discernimento si applica soprattutto all'esegesi scritturistica, il più alto compito del predicatore⁷¹. Fra lettera e allegoria, il buon predicatore ritrova il vero senso delle Scritture e fornisce, *ex discretione praecepti*, le armi per combattere contro gli spiriti malvagi (*spiritalia nequitiae*)⁷².

Anche nella *Regula pastoralis* il destinatario è il *praedicator-episcopus*, nella sua duplice veste di amministratore della ricchezza della Chiesa e pastore di anime. Scopo del trattato è perciò insegnare loro come apprendere l'*ars artium*, ossia il *regimen animarum* (1,1). Ma questo sublime strumento non è certamente per tutti ed è bene che chiunque veramente interessato a ciò si scruti a fondo per evitare di cader preda di facili inganni. Per questo viene in soccorso il naso della *discretio* (1,11):

«Alcuni però, per non sembrare superficiali, si danno alla speculazione più di quanto sia giusto e sono tratti in inganno dalla loro mania di sottigliezza. Da qui perciò la frase: *né chi ha un naso troppo grande e ritorto* (Ct 7,4). Il naso troppo grande e ritorto indica infatti l'eccessiva indagine di discernimento, che ha talmente oltrepassato i limiti del ragionevole da perdere essa stessa il retto cammino dell'agire»⁷³.

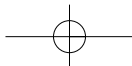
Gregorio conosce la *discretio* cassiana e ne condivide buona parte delle caratteristiche: la *discretio* è misura e moderazione e consente, per alcuni, il passaggio dalla vita attiva a quella contemplativa. Nulla però si dice circa le modalità per acquisirla e l'origine dei pensieri. È poi implicitamente rigettato il paragone con qualsiasi *ars* e le sue implicazioni tecniche ed esperienziali. Come la torre del Libano, essa è piuttosto *arx* inespugnabile contro gli assalti del peccato e colei che mette il corpo a servizio dell'anima («ut discrete animo seruiat», *Hom. Ez.*, 9,66,106).

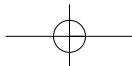
Sebbene il concetto di *discretio* del *praedicator* sia sostanzialmente simile a quello proposto nei *Moralia*, non va trascurato il diverso destinatario ideale delle *Homiliae in Hiezechihelam* e della *Regula Pastoralis*. A par-

⁷¹ *Ibi*: «Ecce enim sacram Scripturam legimus: si omnia ad litteram sentiamus, uirtutem discretionis amisimus; si omnia ad spiritalem allegoriam ducimus, similiter indiscretionis stultitia ligamur. Legunt enim sacra eloquia praedicatorum sancti, et aliquando in historia litteram suscipiunt, aliquando uero per significationem litterae spiritum requirunt». Cfr. anche 2,7,1, p. 315: «Magna legentium debet esse discretio, ut in sacro eloquio cum quilibet unus sermo dicitur, non semper unam eandemque rem significare credatur».

⁷² *Homiliae in Hiezechihelam* 2,3,22, p. 254: «Si enim pugnare contra spiritalia nequitiae uolumus, in collo Ecclesiae, quae nobis sicut Dauid turris erecta est, id est in diuino eloquio protectionis arma requiramus, ut ex discretione praecepti, contra uitia sumatur uirtus adiutorii».

⁷³ *Regula pastoralis* 1,11,34-40 (SC 381, p. 166): «Sed sunt nonnulli qui dum aestimari hebetes nolunt, saepe se in quibusdam inquisitionibus plus quam necesse est exercentes, ex nimia subtilitate falluntur. Vnde hic quoque subditur: *Vel grandi et torto naso*. Nasus enim grandis et tortus est discretionis subtilitas immoderata, quae dum plus quam decet excreuerit, actionis suae rectitudinem ipsa confundit».





tire dalla nona omelia del primo libro, Gregorio volge la sua attenzione alla missione che attende il profeta-*praedicator*: come Ezechiele è stato mandato da Dio a salvare il suo popolo ormai allontanatosi da lui, così il *praedicator* cristiano deve accogliere su di sé il grave compito della salvezza della comunità che gli è stata affidata. Gregorio qui sembra porsi nella scia di Origene, che vede nell'esegeta-predicatore l'uomo ispirato successore dei profeti veterotestamentari. Egli non deve preoccuparsi del raggiungimento della perfezione della propria persona, bensì dell'intero popolo cristiano⁷⁴. La *discretio* diventa così anche un metodo di svelamento del falso profeta, giacché al *praedicator* è richiesto anzitutto di servirsi del discernimento nell'interpretazione delle Scritture, al fine di far risuonare la volontà di Dio davanti al suo popolo.

5. Le regole monastiche: Benedetto e Colombano

L'ultima significativa occorrenza gregoriana del termine compare nel secondo libro dei *Dialogi*, in relazione alla *Regula Benedicti*:

«Infatti ha scritto una regola per i monaci, esemplare per la discrezione, brillante per la forma. Se uno ha intenzione di conoscerne più dettagliatamente la condotta di vita, può leggere in questa regola l'insegnamento che ha informato la sua azione, perché questo sant'uomo ha insegnato esattamente come ha vissuto»⁷⁵.

Come ha recentemente scritto Salvatore Pricoco, «questo elogio è meno ovvio di quello che può sembrare a prima vista»⁷⁶. Se il secondo punto (*sermone luculentam*) non desta particolari problemi interpretativi e non vi è dubbio che si riferisca al linguaggio della regola, più controversa risulta invece l'espressione *discretione precipuam*. Il termine *praecipuus* è molto caro a Gregorio ed è normalmente riservato a colui che è preposto alla cura di molti: caso tipico è quello del pastore di anime a cui è indirizzata la *Regula pastoralis*.

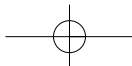
«Il pastore sia di esempio nel suo operato (*operatione precipuus*), in modo che vivendo mostri a quanti gli sono sottomessi la via della vita, e il gregge, che segue la voce e i comportamenti del pastore, progredisca più per mezzo degli esempi che delle parole»⁷⁷.

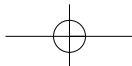
⁷⁴ Giovanni Filoramo, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 250-253.

⁷⁵ *Dialogi* 2,36,6 (ed. e tr. di Manlio Simonetti, Fondazione Valla, Milano 2005, pp. 210-212): «Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit».

⁷⁶ Salvatore Pricoco, *Commento*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, Vol. I (libri I-II), Fondazione Valla, Milano 2005, p. 371.

⁷⁷ *Regula Pastoralis* 2,3 (sc 381, p. 180): «Sit rector operatione praecipuus, ut uitae uiam subditis uiuendo denuntiet, et gregem, qui pastoris uocem moresque sequitur, per exempla melius





L'accordo fra vita e insegnamento vale per il sacerdote così come per il monaco, sulla scorta della topica dottrina ascetica dei sensi spirituali risalente a Origene, ma che vede in Cassiano il massimo divulgatore in lingua latina. Le scienze del mondo si distinguono per i loro insegnamenti verbali, mentre quelle dello spirito prevedono anzitutto la pratica e l'esperienza⁷⁸. Tuttavia, i destinatari del monito gregoriano non paiono tanto i monaci e i sacerdoti in generale, quanto piuttosto coloro che, fra monaci e sacerdoti, hanno il grave compito di guidare la comunità, vale a dire l'abate e il vescovo. I dubbi sollevati sull'autenticità dell'*Expositio in Librum primum Regum* fanno perdere di valore i richiami al cap. 58 della *Regula* benedettina (4,70), dove emerge l'apprezzamento per la *discretio* dell'abate nello scegliere i novizi da ammettere al cenobio⁷⁹, ma nulla tolgono alla tendenza fortemente esclusivista del dono in questione.

In un breve saggio sulla *discretio* benedettina, Jean Leclercq esordisce con la citazione dei *Dialogi*, ma non va oltre la semplice identificazione della virtù del discernimento con quella della prudenza, che consiste nel trovare il giusto mezzo in ogni circostanza⁸⁰. Un'analisi più puntuale dell'uso del termine nella *Regula* consente invece di notare notevoli affinità con gli scritti cassiani. In *Concl.* 1,4 si dice che il fine del monaco è il regno dei cieli, mentre lo scopo la *puritas cordis*, obiettivo raggiungibile con la sola *discretio*. L'espressione *puritas cordis* compare al cap. 22 della *Regula Benedicti*, accanto alla *compunctio lacrimarum*, a indicare quel particolare stato di grazia che consente all'uomo di vedersi esaudite le preghiere⁸¹. Benché il testo non alluda esplicitamente alla *discretio*, è plausibile intravedere l'esito di un cammino di perfezione che, iniziato con la rinuncia alla propria volontà di *Prol.* 3, giunge qui al suo esito ultimo. Benedetto non parla di pensieri né di demoni che assalgono il cuore del monaco, ma è evidente che il raggiungimento della *puritas cordis* presuppone una situazione di pace interiore acquisita dopo un percorso di formazione nel monastero.

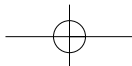
quam per uerba gradiatur». Si noti inoltre che la traduzione latina dell'*Historia lausiaca* (PL 74, col. 262C) loda Evagrio come *spiritualis uir et uirtute discretionis praecipuus* (διακριτικός nell'originale palladiano).

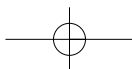
⁷⁸ *Inst., praef.* 5, p. 5: «Totum namque in sola experientia usuque consistit, et quemadmodum tradi nisi ab experto non queunt, ita ne percipi quidem uel intellegi nisi ab eo, qui ea pari studio ac sudore adprehendere elaborauerit, possunt». Sul valore dell'esperienza in Gregorio cfr. C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1977, pp. 96-97 e C. Leyser, *Expertise and Authority in Gregory the Great: The Social Function of "Peritia"*, in John Cavadini (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1995, pp. 38-61.

⁷⁹ Era di questo parere A. de Vogüé, «*Discretione praecipua*». *A quoi Grégoire pensait-il?*, in «*Benedictina*» xxii, 1-2(1975), pp. 325-327.

⁸⁰ Jean Leclercq, *La discrétion bénédictine*, in *Prudence chrétienne*, Cerf, Paris 1948. Più utile è invece Augusta M. Raabe, *Discernment of spirits in the prologue to the «Rule» of Benedict*, in «*American Benedictine Review*» xxiii, 4(1972), pp. 397-423.

⁸¹ *Regula Benedicti* 22 (ed. e tr. S. Pricoco, Fondazione Valla, Milano 1995, p. 184): «Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur».





A questo *training* spirituale la regola si mostra particolarmente attenta, facendo proprio anche il significato della *discretio* come *mensura*: «Ogni età e intelligenza deve avere un trattamento appropriato (*mensuras*)»⁸².

«Ma, per quanto riguarda i fanciulli sino all'età di quindici anni, sia cura di tutti assicurarne la rigorosa disciplina e la sorveglianza, ma anche questo con la massima moderazione e intelligenza (*mensura et ratione*). Chi si permette di intervenire in un modo qualsiasi, senza l'ordine dell'abate, sugli adulti, o infierirà sugli stessi fanciulli senza discrezione (*sine discretione*), subisca le sanzioni della regola»⁸³.

Accanto a questi ammonimenti validi per ogni singolo monaco, la vera trattazione sulla *discretio* si trova al cap. 64, la seconda sezione dedicata alle mansioni dell'abate, dopo quella del cap. 2 come padre e pastore d'anime. Stando al titolo, Benedetto si propone di stabilire le norme per la successione, ma dopo un breve cappello sugli aspetti tecnici della questione (vv. 1-6), segue un lungo elenco dei requisiti richiesti all'abate: si parte con un avvertimento sulla responsabilità e difficoltà del compito, per giungere alla riconferma del primato della *discretio* fra tutte le virtù riconosciutele:

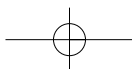
«Anche nel correggere proceda con prudenza e senza eccessi, per evitare che, volendo raschiare troppo la ruggine, finisca spezzato il vaso. Abbia sempre presente la propria fragilità e ricordi che non bisogna spezzare la canna che si è piegata. Con questo non diciamo che egli permetta che i vizi siano alimentati, ma che li tagli con prudenza e carità, nel modo che gli parrà conveniente per ciascuno, come abbiamo già detto, e faccia in modo di essere più amato che temuto. Non sia agitato e inquieto, non sia eccessivo e ostinato, [...]. Nel dare ordini sia previdente e riflessivo e, tanto se l'opera che impone sia secondo Dio quanto se sia secondo il secolo, egli usi discrezione e misura, pensando alla discrezione del santo Giacobbe, che diceva *Se stancherò le mie greggi facendole camminare troppo, moriranno tutte in un sol giorno* (Gn 33,13). Seguendo dunque questi e altri esempi di quella discrezione che è la madre delle virtù, amministrare tutto con tanta misura»⁸⁴.

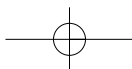
L'abate deve non solo servirsi della *discretio* come *mensura*, ma anche riscoprire il suo significato primigenio di *discretio spirituum*. La prospettiva

⁸² *Ibi* 30, p. 196: «Omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras».

⁸³ *Ibi* 70, p. 266: «Infantum vero usque quindecim annorum aetates disciplinae diligentia ab omnibus et custodia sit, sed et hoc cum omni mensura et ratione. Nam in fortiori aetate qui praesumit aliquatenus sine praecepto abbatis vel in ipsis infantibus sine discretione exarserit». La stessa *discretio-mensura* si richiede al cellarario, il quale «omnia mensurate faciat et secundum iussionem abbatis» (31, p. 198).

⁸⁴ *Ibi* 64, p. 256-258: «In ipsa autem correptione prudenter agat et ne quid nimis, ne dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas, suamque fragilitatem semper suspectus sit memineritque calamum quassatum non conterendum. In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed prudenter et cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire, sicut iam diximus. Et studeat plus amari quam timeri. Non sit turbulentus et anxius, non sit nimius et obstinatus, [...]. In ipsis imperiis suis providus et consideratus et sive secundum Deum sive secundum saeculum sit opera quam iniungit, discernat et temperet, cogitans discretionem sancti Iacob dicentis: *Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die*. Haec ergo aliaque testimonia discretionis, matris virtutum, sumens, sic omnia temperet».





resta quella del padre che si adopera per i propri figli e che sa bene quali atteggiamenti siano più utili a ciascuno di loro. Per fare questo, Benedetto propone il modello veterotestamentario di Giacobbe e non pare fuori luogo rammentare il posto di riguardo riservatogli anche da Cassiano. Nella prima *praefatio* alle *Conlationes* si legge che il lettore che sarà passato dalle *Institutiones*, dove si è trattato del vestiario esteriore del monaco, all'abito invisibile dell'uomo interiore oggetto di questo nuovo scritto, si troverà nella stessa situazione di Giacobbe, il quale, repressi i vizi carnali, è insignito del nome di Israele⁸⁵. Israele significa «colui che vede Dio» e, per estensione, la contemplazione delle cose sante e sublimi⁸⁶. Quest'interpretazione etimologica proposta da Cassiano diventa così un'allegoria dell'intera vita spirituale del monaco⁸⁷.

L'altro grande legislatore monastico occidentale che mostra una profonda conoscenza del *corpus* cassiano è Colombano (ca. 540-615). Benché si collochi cronologicamente dopo la *Regula Benedicti*, l'articolata opera legislativa di Colombano è in realtà la prima grande carta d'uniformazione delle forme monastiche europee: dall'Irlanda sino a Bobbio, passando per il cosiddetto monachesimo irofranco, la *Regula monachorum* e la *Regula coenobialis* di Colombano sono conosciute e applicate, almeno sino alla grande riforma carolingia di Benedetto d'Aniane⁸⁸. Quando, ormai ottanta anni fa, John Ryan decise di scrivere una storia delle origini del monachesimo irlandese, l'attenzione fu subito rivolta ai precedenti continentali, specialmente a Cassiano e all'area gallica⁸⁹. E proprio in Cassiano Ryan indica l'autore chiave che consente il passaggio dell'«Egyptian flavour» dall'Oriente alla Gallia e infine all'Irlanda⁹⁰. L'interesse è conseguente alle sue ricerche sul-

⁸⁵ *Conl., praef.* 1,1,5, p. 4: «ut quisquis iam superioris operis lectione Iacob illius intelligibilis nomen carnalium uitiorum subplantatione promeruit, nunc etiam non tam mea quam patrum instituta suscipiens diuinae iam puritatis intuitu ad meritum et ut ita dixerim dignitatem transiens Israhelis, quid in hoc quoque perfectionis culmine debeat obseruare similiter instruat».

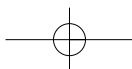
⁸⁶ *Conl.* 5,23,1-2, pp. 147-148: «Israhelem, id est contemplationem rerum summarum atque sanctarum [...] filii Israhelis, id est animae uidentis Deum».

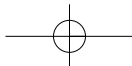
⁸⁷ Cassiano non è il primo a soffermarsi sul personaggio e sul valore simbolico del suo nome, ma certamente a lui va ascritto il merito di averne fatto un modello della vita monastica. Per i precedenti cfr. M. Sheridan, *Jacob and Israel: A Contribution to the History of an Interpretation*, in Magnus Löhrer-Elmar Salmann (eds.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1995, pp. 218-241.

⁸⁸ Sul rapporto fra Colombano e *Regula Benedicti* cfr. Thomas M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 383-390; su Benedetto di Aniane cfr. Pius Engelbert, *Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1990.

⁸⁹ John Ryan, *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Longmans, New York 1931. Per un'introduzione alla storiografia monastica irlandese e alle più recenti tendenze cfr. Garry J. Crites, *John Cassian and the development of early Irish Christianity: a study of the state of literature*, in «American Benedictine Review» LIII (2002), pp. 377-399.

⁹⁰ Merita ricordare anche una certa fortuna di Cassiano nella tradizione letteraria anglosassone. Nella sua recente *Anglo-Saxon Library* (Oxford University Press, Oxford 2006)





l'*anamcharae* (letteralmente, «amico dell'anima»), termine celtico presente in molte fonti ascetiche irlandesi per indicare il confessore o direttore spirituale. Per Ryan l'*anamcharae* va posto in relazione con il *senior* al quale i monaci descritti nelle *Conlationes* devono manifestare i propri pensieri:

«In Ireland at all times the *anamchara* [sic] or spiritual guide who heard such confessions was probably a priest, empowered to give his penitent sacramental absolution, though confession to a *senior* who was not a priest might be practised on occasion as an ascetical exercise [...]. Cassian gives an excellent account of the purpose for which the custom was introduced. "True discretion", he says, quoting what the abbot Moses said, or might have said, "is impossible without the humility. And the first proof of humility is to submit to the judgement of the elders (*seniores*) not only what we propose to do, but what we think, so that by agreement with their decisions in everything we may know what is right and what is wrong»⁹¹.

Non si tratta qui di dimostrare la natura di questa relazione⁹², ma è evidente una qualche assonanza fra l'*ethos* monastico cassiano e alcune pratiche del primo monachesimo irlandese. Forte della perentoria affermazione di Owen Chadwick, secondo la quale «there are no texts which prove that the books of Cassian were quickly transferred to Ireland»⁹³, la quasi totalità della successiva storiografia cassiana, anche la più avvertita, non ha riservato spazio alla fortuna dei testi del Marsigliese nelle isole britanniche⁹⁴.

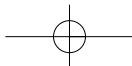
Michael Lapidge elenca un nutrito gruppo di autori (dal 600 al 1100) che dimostrano di conoscere il *corpus* testuale cassiano. Aldelmo di Malmesbury (ca. 639-709), Beda (673-735), Asser di St. David († 909) e Ælfric di Winchester (ca. 960-1010) citano ampi passi tratti dalle *Institutiones* e dalle *Conlationes patrum*, non trascurando il tema della *discretio*. Di chiara ispirazione cassiana sono anche il valore attribuito alla penitenza e le forme di controllo del corpo descritti in testi monastici come la *Praefatio Gildae de poenitentia* (VI sec.) e il *Penitentialis Vinniani* (VI sec.). Cfr. anche Stephen Lake, *Knowledge of the writings of John Cassian in early Anglo-Saxon England*, in «Anglo-Saxon England» xxxii (2003), pp. 27-41.

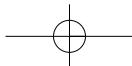
⁹¹ J. Ryan, *Irish*, cit., pp. 223-224.

⁹² Sul ruolo dell'*anamcharae* cfr. *The Rule of the Céli Dé*, in Uinseann Ó Maidín (ed.), *The Celtic Monks: Rules and Writings of Early Irish Monks*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1996, pp. 81-96 e Westley Follett, *Céli Dé in Ireland. Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge 2006, pp. 176-178; il testo in antico irlandese è pubblicato da William Reeves in «Transactions of the Royal Irish Academy» xxiv (1873), pp. 202-215.

⁹³ O. Chadwick, *John Cassian*, cit., p. 149. Infatti, nessun riferimento alla fortuna irlandese o irofranca di Cassiano compare nel più recente C. Stewart, *John Cassian*, cit.

⁹⁴ Anche se in modo cursorio, meritano di essere ricordate le ricerche, in parte ancora inedite, di Lann Elo (menzionate in G.J. Crites, *John Cassian*, cit., p. 380, n. 6) sull'*Apitiir Chrábaid* (*Alfabeto della pietà*), probabilmente la prima testimonianza di prosa cristiana in antico irlandese (fine VI sec.), dove si fa riferimento alla *discretio* cassiana, e quelle sul testo poetico *Amra Choluim Chille* (*I miracoli di Colomba*), anch'esso in antico irlandese e datato al VI/VII secolo, contenente la prima esplicita menzione di Cassiano: «Egli ha fissato i Salmi, ha emanato il libro della Legge, libri che Cassiano amava. Egli ha vinto la battaglia contro la gola. I libri di Salomone egli li ha seguiti» («Glinnsius salmu, / sluinnsius léig libru, / libuir ut car Cassion. / Catha gulae gaelais. / Libru Solman sexus»). Su quest'ultimo testo cfr. M. Lapidge, *Ireland and Her Neighbours in the Seventh Century*, Four Courts Press, Dublin 1999, pp. 54-58 e W. Follett, *Céli Dé*, cit., pp. 36-39. Cfr. anche Elizabeth Boyle, *Authority, asceti-*





Una ricerca sulla *discretio* nel *corpus* colombaniano è sufficiente per provare l'urgenza di un'indagine più sistematica sulla precoce ricezione irlandese della dottrina monastica cassiana⁹⁵.

Della *Regula monachorum*, il primo dei tre scritti che Colombano appronta per l'organizzazione delle sue comunità⁹⁶, i capp. 1-2 sono dedicati all'obbedienza e al silenzio, secondo lo schema già della *Regula Benedicti*, ma il terzo (*de cibo et potu*), il quarto (*de paupertate*) e soprattutto l'ottavo (*de discretione*) sono modellati con reminiscenze quasi esclusivamente cassiane. Con la sola eccezione del cap. 7 sul corretto svolgimento dell'ufficio divino, l'intera regola ha una spiccata propensione alla vita spirituale del monaco. Descrivendo il regime dietetico, si precisa:

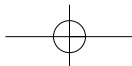
«Coloro che desiderano i premi eterni, infatti, devono provvedersi unicamente di ciò che è utile e necessario. Pertanto bisogna moderare le esigenze della vita, così come bisogna moderare il lavoro, perché questo è il vero discernimento, vale a dire che insieme all'astinenza che mortifica la carne si conservi anche la possibilità di un progresso spirituale. Se infatti l'astinenza oltrepasserà a misura, essa non sarà una virtù, ma un vizio: la virtù infatti custodisce e comprende molti beni. Dobbiamo dunque digiunare tutti i giorni, così come tutti i giorni dobbiamo mangiare»⁹⁷.

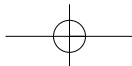
cism and apocrypha in the literature of early medieval Ireland, relazione presentata il 1° settembre 2007 alla International Graduate Conference di Cambridge sul tema *An Age of Saints? Sainthood, Scepticism and the Authority of the Church in the Mediterranean Koiné c. 200-900 AD* e di prossima pubblicazione su «*Vigiliae Christianae*».

⁹⁵ A questo si aggiunga la provata conoscenza da parte di Colombano di molti altri autori cristiani e non. Da una lettera inviata a Gregorio Magno (convenzionalmente datata attorno al 600) si apprende infatti che Colombano ha letto la *Regula Pastoralis* e chiede ora copia delle omelie su Ezechiele, profeta del quale conosce già il commentario in sei libri di Girolamo. *Epistulae* 1,9 (ed. G.S.M. Walker, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1957, p. 10): «Legi librum tuum pastorale regimen continentem, stilo brevem, doctrina prolixum, mysteriis refertum; [...] mihi ideo sitienti tua largire, per Christum precor, opuscula, quae in Ezechielem miro, ut audivi, elaborasti ingenio. Legi Hieronymi sex in illum libros; sed nec medium exposuit». Anche se non citati esplicitamente, pare certa anche la conoscenza di altri testi cristiani come la *Vita S. Hilarii* scritta dal suo contemporaneo Venanzio Fortunato, il *De Trinitate* di Ilario di Poitiers, l'*Epistula ad Eustochium* di Girolamo, i *Dialogi* di Sulpicio Severo. Su questo punto cfr. Clare Stancliffe, *The thirteen sermons attributed to Columbanus and the question of their authorship*, in M. Lapidge (ed.), *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, The Boydell Press, Woodbridge 1997, p. 105. Notevoli anche le reminiscenze di poeti cristiani come Giovenco, Prudenzone e dei pagani Virgilio, Orazio, Ovidio, Stazio e Giovenale elencate in Teresa Piscitelli Carpino, *Virgilio e Orazio in Colombano*, in Giovanni Polara (ed.), «*Munusculum*». *Studi in onore di Fabio Cupaiuolo*, Dipartimento di filologia classica dell'università Federico II di Napoli, Napoli 1993, pp. 79-94.

⁹⁶ Per un ampio commento al testo si rimanda agli apparati curati da A. de Vogüé in *Aux sources du monachisme colombanien. II. Saint Colomban, Règles et pénitentiels monastiques*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1989, pp. 37-52.

⁹⁷ *Regula monachorum*, 3 (ed. G.S.M. Walker, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1957, p. 126): «Etenim utilitati et usui tantum consulendum est aeterna desiderantibus praemia. Ideo temperandus est vitae usus sicut temperandus est labor, quia haec est vera discretio, ut possibilitas spiritalis profectus cum abstinentia carnem macerante retentetur. Si enim modum abstinentia excesserit, vitium non virtus erit; virtus enim multa sustinet bona et continet. Ergo cottidie ieiunandum est, sicut cottidie reficiendum».





L'espressione *uera discretio* compare qui per la prima volta e indica già con precisione quanto sarà esplicitato nel cap. 8: la *discretio* deve essere costantemente accompagnata dalla *temperantia*, vale a dire deve racchiudere in sé il concetto di misura che consenta la giusta mortificazione dei piaceri carnali. Lo stesso principio del mangiare con moderazione lo si trova in *Conl.* 2,23, dove si insiste sulla regolarità nella refezione, giacché la stessa legge della natura impone che tutto ciò che è introdotto nel corpo in eccesso viene necessariamente espulso, cosicché l'abbondanza di qualche umore superfluo non si accumuli e diventi nocivo per la salute. Tutto deve essere modellato secondo la *temperata aequalitas* e la *mensura* della continenza⁹⁸.

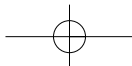
Nel cap. 4 non si accenna alla *discretio*, ma i tre esempi di cupidigia riportati sono quelli delle *Istitutiones* e precedono le tre tappe sul cammino dell'ascesi così come vengono descritte nelle *Conlationes*. Il capitolo si chiude poi con una rapida esegesi della pericope lucana su Marta e Maria, anch'essa evidente reminiscenza cassiana della coppia vita attiva/vita contemplativa⁹⁹.

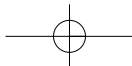
Preannunciato fin dal cap. 3, ecco poi il *de discretione* di Colombano:

«Quanto il discernimento sia necessario ai monaci lo rende evidente l'errore di molti e lo prova la rovina di alcuni, i quali, iniziando e trascorrendo la loro vita senza discer-

⁹⁸ *Conl.* 2,23, p. 62: «Nam quod semel per escarum abundantiam concretum fuerit in medullis, necesse est egeri atque ab ipsa naturae lege propelli, quae exuberantiam cuiuslibet umoris superflui uelut noxiam sibi atque contrariam in semet ipsa residere non patitur. [...] Quamobrem haec est temperata quam diximus continentiae aequalitas atque mensura, quae patrum quoque iudicio comprobatur». L'espulsione degli umori in eccesso e la medicina dei contrari sono due delle pratiche ascetiche cassiane che ritroviamo nei più antichi testi monastici anglo-irlandesi. Se messe in relazione con la notevole fortuna dell'ottonario dei vizi sino all'VIII secolo (cfr. W. Follett, *Céli Dé*, cit., pp. 51-68), si comprende quanto la diffusione degli scritti del Marsigliese sia precoce e duratura, nonostante sul continente la «normalizzazione» gregoriana trasformi sin da subito il significato della *discretio* e riduca a sette il numero dei vizi principali.

⁹⁹ *Regula monachorum*, 4, p. 126: «Idcirco dum in caelis multum sunt habituri parvo extremas necessitatis censu in terris debent esse contenti, scientes lepram esse cupiditatem monachis imitatoribus filiorum prophetarum ac discipulo Christi proditorem atque perditionem, apostolorum quoque dubiis sectatoribus mortem. Ideo ergo nuditas et facultatum contemptus prima perfectio est monachorum, secunda vero purgatio vitiorum, tertia perfectissima dei continuata dilectio ac divinorum iugis amor, qui terrenorum succedit oblivioni. [...] Puritate autem sensus indigemus per gratiam Dei, ut intellegamus spiritaliter, quae sunt illa pauca caritatis, quae Marthae a domino suggeruntur». Le tre forme di cupidigia alludono a *Istitutiones* 7,14,2, dove si parla di *trium ruinarum exempla*: la lebbra di Giezi (*2Re* 5,17), il suicidio di Giuda (*Mt* 27,5) e la morte di Anania e Saffira (*At* 5,1-10). Le tre rinunce invece sono una riproposizione di *Conl.* 3,6,1, p. 73: «Prima est qua corpolariter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus». Sull'uso cassiano di *Lc* 10,42, proprio nel significato della superiorità del cuore puro disposto all'intelligenza spirituale, cfr. Alfons Kemmer, *Maria und Martha. Zur Deutungsgeschichte von Lk 10,38 ff. im alten Mönchtum*, in «Erbe und Auftrag» XL (1964), pp. 355-367 e C. Stewart, *Cassian*, cit., pp. 53-54.





Alciati - Il de discretione di Cassiano e la sua influenza

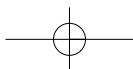
95

nimento e senza la sapienza moderatrice, non riuscirono a condurre a termine un'esistenza degna di lode. Infatti, come l'errore incombe su coloro che camminano senza seguire una strada, così coloro che vivono senza discrezione cadono inevitabilmente nell'eccesso, il quale è sempre il contrario delle virtù che si collocano nel mezzo fra i due eccessi opposti. Il rischio di oltrepassare la misura è reale, poiché lungo il sentiero diritto della moderazione, i nemici pongono ostacoli che inducono al male e inciampi che fanno cadere in ogni sorta di errori. [...] La discrezione trae il suo nome da "discernere", per il fatto che essa discerne in noi fra il bene e il male, fra cose medie e cose perfette. Entrambi, cioè il bene e il male, sono dall'inizio separati come la luce e le tenebre [...]. Pertanto si deve stare sempre in guardia da entrambi i pericoli, cioè da ogni eccesso, attraverso una gloriosa temperanza e un autentico discernimento, che sono legati all'umiltà cristiana e aprono la via della perfezione ai veri soldati di Cristo. Dobbiamo infatti saper discernere rettamente nei casi dubbi e in ogni circostanza distinguere equamente il bene dal male, siano essi al di fuori di noi o all'interno, tra corpo e anima, tra azioni e abitudini, tra operosità e quiete, tra vita pubblica e privata. [...] Questa misura della vera discrezione, soppesando con giusto peso ogni nostra azione, non ci consentirà mai di deviare da ciò che è giusto e, se la seguiamo sempre rettamente come una guida, non ci lascerà cadere in errore»¹⁰⁰.

In poche righe, ecco delinearsi un compendio della gamma di significati del termine *discretio* illustrati da Cassiano nelle *Conlationes*. Essa è anzitutto lo strumento necessario al monaco per procedere sulla *uia regia* e quindi di mantenere il giusto equilibrio fra gli opposti eccessi (evidente l'analogia fra la *moderatrix scientia* e la cassianea *moderatrix cunctarum uirtutum*); ma questa prima definizione non è comprovata da un esplicito riferimento a Cassiano, bensì è fatta risalire al principio universale di separazione del bene e del male messo in atto dal Creatore all'origine del mondo. Il riferimento è alla creazione della luce e sua separazione dalle tenebre di *Gn* 1,3-4 e de Vogüé parla efficacemente di una «sorte de cosmogonie morale»¹⁰¹ che, in qualche modo, ogni monaco deve costantemente riprodurre nel proprio cuore dotandosi dello strumento divino della *discretio*.

¹⁰⁰ *Regula monachorum* 8, pp. 134-136: «Discretio monachis quam sit necessaria multorum error ostendit et aliquorum ruinae demonstrat, qui sine discretione incipientes et absque moderatrice scientia degentes vitam finire laudabilem non potuerunt; quia sicut sine via tendentibus error evenit, ita sine discretione viventibus excessus in promptu est, qui semper virtutibus in medio inter utramque nimietatem positus contrarius est. Cuius impactio periculi res est, dum iuxta semitam discretionis directam inimici pravitatis offendicula ac diversorum errorum scandala ponunt. [...] Discretio igitur discernendo nomen accepit eo quod ipsa in nobis discernit inter bona et mala, inter media quoque ac perfecta. Divisa namque sunt ab initio sicut lux et tenebrae utraque, id est bona et mala, [...]. Ideo continendum semper est ab utroque periculo, id est ab omni nimietate per temperantiam gloriosam et veram discretionem, quae christianae humilitati adhaeret et viam perfectionis veris Christi militibus aperit, discernendo scilicet semper in dubiis recte ac inter bona et mala ubique dividendo iuste, sive inter utraque foris, sive inter corpus intus et animam, sive inter opera et mores, sive inter curam et quietem, sive inter publica ac secreta. [...] Et haec mensura verae discretionis omnes nostros pondere trutinans iusto actus nequaquam nos deviare ab iusto permittet, neque, si illam vice ducis per directum semper sequamur, errorem pati».

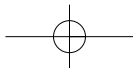
¹⁰¹ A. de Vogüé, *Aux sources*, cit., p. 44.

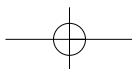


Questo rapido inserto esegetico sembra necessariamente insistere sull'origine carismatica della *discretio* e, almeno in questo caso, l'equivalenza cassiana *discretio-ars* non è rispettata. L'altrettanto breve digressione etimologica che segue, rende però giustizia ai molti ambiti di applicazione del discernimento già enunciati da Cassiano. *Discretio* significa discernere, ma non solamente fra bene e male, bensì anche fra *media* e *perfecta*. Su questo punto, i due più illustri traduttori moderni della *Regula monachorum* propongono letture diverse: de Vogüé traduce «entre moyens et fins», mentre Walker «between the moderate and the complete». La traduzione qui proposta segue la lezione di Walker perché meglio rimarca l'idea del progresso spirituale, nucleo dell'intera concezione monastica cassiana. La *πρακτική* è inferiore alla *θεωρητική*, ma non esiste alcun automatismo che induca al passaggio dall'uno stato all'altro. Come già per Gregorio, la *discretio* è qui lo strumento che consente di valutare questa progressione e quindi di porre nel giusto ordine le situazioni che il monaco si trova ad affrontare. E proprio *in dubiis* la *discretio* diventa lo strumento per conseguire la temperanza: l'anziano Teona rammenta a Germano e Cassiano che anche il digiuno non è di per sé una virtù e rischia di allontanare l'uomo dal conseguimento delle vere virtù cristiane se applicato a sproposito, ossia senza averne ponderato l'utilità con la bilancia della *discretio* (*Conl.* 21,15-22). Nel cap. 3 della *Regula*, anche Colombano mette in relazione digiuno e *discretio*, non negando la bontà del primo, ma imponendo un attento discernimento affinché esso non rechi intralcio al progresso spirituale («ut possibilitas spiritualis profectus cum abstinentia carnem macerante retentetur»).

L'ultimo tratto saliente del *de discretione* colombaniano è certamente il più innovativo: i pensieri, siano essi buoni, cattivi o dubbi, non assalgono solamente dall'esterno (*foris*), ma si producono anche nel cuore stesso dell'uomo (*intus*). La dicotomia bene-male si arricchisce nuovamente della terza componente, tipicamente cassiana, del nesso corpo-anima. La precisazione è fugace, quasi trascurabile, ma riacquista prontamente senso nel *Liber poenitentialis*, il testo che chiude la trilogia monastica di Colombano¹⁰². Dei dieci capitoli, otto sono dedicati rispettivamente ai vizi capitali così come suddivisi da Cassiano nelle *Istitutiones* e trattano della lotta da intraprendere per batterli, in vista del raggiungimento di una restaurazione morale e quindi della perfezione attraverso l'ascesi. La nozione classica di malattia come squilibrio diventa qui il paradigma della concezione colom-

¹⁰² Su quest'opera, ormai concordemente ritenuta autentica, cfr. Michele Tosi, *Arianesimo tricapitolino norditaliano e Penitenza privata Iroscozzese: due piste importanti per riprendere la questione critica delle opere di Colombano – II (continuazione)*, in «Archivum Bobiense» XII-XIII (1990-1991), pp. 5-288; T.M. Charles-Edwards, *The Penitential of Columbanus*, in M. Lapidge (ed.), *Columbanus*, cit., pp. 217-239 e Stefania Biancospino, *Il «Liber Poenitentialis» colombaniano come strumento di una medicina dell'anima*, in Flavio G. Nuvolone (ed.), *Tracce d'uomini e Santi. Studi Bobbiesi e Colombaniani nel ventesimo dalla fondazione*, «Archivum Bobiense» XX (1998), pp. 95-111.





Alciati - Il de discretione di Cassiano e la sua influenza

97

baniana della penitenza e l'introspezione il metodo principale per riconoscere origine e natura del peccato.

* * *

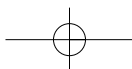
L'arco cronologico v-vii secolo non è certamente ampio né rappresentativo della plurisecolare fortuna delle opere cassianee, ma è sufficiente a mostrare la varietà di letture e appropriazioni cui è sottoposto il *corpus* del Marsigliese. Colombano è da questo punto di vista una sintesi estremamente utile: egli legge Gregorio Magno e, ipotizzando che la sua richiesta delle *Homiliae in Hiezechihelam* sia soddisfatta, ha modo di apprezzare appieno la dottrina della *discretio* gregoriana. Com'è noto – e come prova ancora nel Quattrocento l'opera di Gerson – l'influenza del monaco-papa nel medioevo europeo è notevolissima, ma questo non impedisce a Colombano di attingere direttamente a quella che è certamente stata anche la fonte di Gregorio. Questo porta alla nascita di due tradizioni relativa alla *discretio* cassianea, l'una mediata ed emendata da Gregorio Magno, l'altra più genuinamente aderente all'originale, la cui differenza passa per il non trascurabile ruolo della natura umana nella creazione e nel controllo dei pensieri¹⁰³.

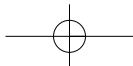
ABSTRACT

The «discretion of spirits» is generally known to be one among the distinguishing features of ancient monasticism. A true monk is he who has the capability of sifting his thoughts and of understanding their roots. Between the many texts that deal with discretio (discernment), the Conlationes patrum by Cassianus (360/65-435) make up the bridge between East and West tradition. In this passage, nevertheless, a transformation takes place: from God's gift, discretio becomes a technique (ars) which is learnt by experience. The metaphor used by Cassianus is the one of the money-changer (trapezita) who knows how to test with skill the weight of moneys, that is the thoughts storming the mind and to rebuke «adulterine» moneys. From the discretio understood in the way of Evagrius, as a struggle against devils a passage is accomplished to a kind of control on one's body that assumes before-hand a psychical dimension of evil.

When we analyze the fortuna of Cassianus's discretio until the 7th century, we find out two traditions: the first, transmitted and amended by Gregory the Great, equalizes discretio to the ethical principle of the parting between good and evil; the second, which more authentically agrees with Cassianus's text and style and which is to be found in the monastic rules of Benedict and Columban, underlines the negligible role of human nature in the creation and examination of thoughts and on the discretio as mensura.

¹⁰³ Questo contributo prende le mosse dalla relazione letta in occasione di un seminario tenutosi all'università di Torino nell'autunno 2004 e diretto dal professor Giovanni Filoramo. Ringrazio Fabrizio Vecoli per aver discusso con me i primi tre paragrafi.





Il discernimento degli spiriti è notoriamente uno dei tratti distintivi del monachesimo antico. Il vero monaco è colui che ha la capacità di vagliare i propri pensieri e comprenderne l'origine. Fra i molti testi che trattano della discretio, le Conlationes patrum di Cassiano (360/65-435) costituiscono il ponte fra tradizione orientale e occidentale. In questo passaggio avviene però una trasformazione: da dono divino, la discretio diventa una tecnica (ars) che si apprende attraverso l'esperienza. La metafora cassiana è quella del cambiavalute (trapezita) che sa saggiare con perizia il peso delle monete, ossia i pensieri che assalgono la mente, e rifiutare quelle adulterine. Dalla discretio intesa evagrianamente come lotta contro i demoni si passa a una forma di controllo sul corpo che presuppone una dimensione psichica del male.

Analizzando la fortuna della discretio cassiana sino al VII secolo, si riscontrano due tradizioni: l'una, mediata ed emendata da Gregorio Magno, equipara la discretio al principio etico di separazione fra ciò che è bene e ciò che è male; l'altra, più genuinamente aderente al dettato cassiano e che si ritrova nelle regole monastiche di Benedetto e Colombano, insiste sul non trascurabile ruolo della natura umana nella creazione e controllo dei pensieri e sulla discretio come mensura.

