

ROBERTO ALCIATI

## IL PROBLEMA DELLA DIREZIONE SPIRITUALE NELLE CONFERENZE DI GIOVANNI CASSIANO

### *Definizione del problema*

Nel panorama del movimento monastico d'Occidente, Giovanni Cassiano (360/365-435) rappresenta una delle fonti più lette e citate<sup>1</sup>. È ormai opinione comune fra gli studiosi considerare il monachesimo «l'evento sociale più straordinario»<sup>2</sup> della tarda antichità e assegnargli un ruolo primario anche nel rinnovamento culturale delle comunità cristiane<sup>3</sup>.

La produzione letteraria di Cassiano è costituita da tre opere realizzate in età matura durante il soggiorno marsigliese: le *Istituzioni* in dodici libri, composte fra il 419 e il 426, le ventiquattro *Conferenze*, fra il 425 e il 428, e l'*Incarnazione del Signore* (o *Contro Nestorio*) nel 430. Le *Conferenze* si rivelano sin da subito un successo<sup>4</sup> e continueranno ad essere lette sino al Cinquecento come testo di riferimento per l'edificazione dell'uomo consacrato<sup>5</sup>. L'organizzazione tematica ne fa

---

<sup>1</sup> Per un dettagliato inquadramento del personaggio cfr. C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York 1998 (alle pp. 240-260 si trova una pressoché completa bibliografia degli studi cassiane negli ultimi cento anni).

<sup>2</sup> S. Pricoco, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. S.D. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, Routledge, New York 2002.

<sup>4</sup> Cfr. O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1950, p. 162.

<sup>5</sup> Sulla fortuna delle opere cassiane cfr. M. Olphe-Galliard, *Cassien*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, II, I, coll. 267-274. Non si fa menzione, tuttavia, del domenicano Battista da Crema (cfr. U. Bolzi da Genova, *Battista da Crema*, in *Enciclopedia Cattolica*, II, coll. 1049-1050), il quale scrive per Antonio Maria Zaccaria le prime costituzioni per il nuovo ordine dei Barnabiti, facendo di Cassiano il vero maestro della perfetta vita ascetica (su questo punto cfr. E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 213-217). Sempre in ambito barnabite, è importante ricordare Antonio Pagani, colui che propone le *Conferenze* come testo principe per le letture dei novizi (cfr. R. Bacchiddu, *Marco alias Antonio Pagani da «figlio spirituale» a «padre spirituale»*, in M. Catto-I. Gagliardi-R.M. Parrinello [eds.], *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche al Novecento*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 184).

uno scritto dai chiari intenti formativi e normativi, a tal punto che è stato definito un «testo programmatico» per le comunità monastiche della Gallia<sup>6</sup>. L'incontro con gli anziani monaci d'Egitto è l'occasione per dotare il nascente monachesimo gallico di un corredo spirituale adeguato mediante una raccolta di esempi da imitare. In questo senso, Cassiano si presenta come il grande sintetizzatore delle diverse tradizioni ascetiche orientali per la parte occidentale dell'impero, colui che «propone non tanto una regola come norma giuridica e organizzata, quanto una regola come norma spirituale»<sup>7</sup>.

Ma come si realizza – o si dovrebbe realizzare – il progetto monastico cassiano? Il genere letterario adottato nelle *Conferenze* sottolinea la necessità di un rapporto stretto fra un maestro e i suoi discepoli. Tre elementi attraversano l'intera raccolta: la tensione costante verso la perfezione, la ricerca di una guida più esperta e la sottomissione incondizionata ai suoi insegnamenti. Queste caratteristiche equivalgono a quelle enunciate da Irénée Hausherr nella sua *Direction spirituelle*<sup>8</sup>. Lo studioso gesuita inserisce nel proprio libro due capitoli specifici dedicati alla ricerca del padre spirituale e al rapporto fra fede e sottomissione al maestro. Sebbene l'espressione «direzione spirituale» sia indubbiamente legata ad un particolare contesto storico, essa si offre come una categoria adeguata a definire una specifica forma di rapporto fra maestro e discepolo, assumendo i contorni di un fenomeno storico-letterario significativo e rintracciabile in molte fonti cristiane antiche<sup>9</sup>. Hausherr definisce direzione spirituale tutto ciò che, al di

<sup>6</sup> Cfr. K.S. Frank, *Johannes Cassianus*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, xviii, col. 419: «J.C. Schrieb seine monastischen Werke als Programmschriften für das südgallische Mönchtum».

<sup>7</sup> C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi Medievali» xviii (1977), p. 543.

<sup>8</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955.

<sup>9</sup> Cfr. G. Mongini, *Premessa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» xxiv (1998), pp. 315-321. La direzione spirituale come chiave di lettura delle opere cassiane è stata recentemente riproposta da G. Filoramo, *Aspetti della direzione spirituale in Giovanni Cassiano*, in C. Badilita-A. Jakab (eds.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 133-146. I pochi studi precedenti mostrano evidenti finalità teologiche e pastorali, ma alcuni contengono spunti interessanti: cfr. E. Sellner, *Cassian and the Elders: Formation and Spiritual Direction in the Desert*, in «Studies in Formative Spirituality» xiii (1992), pp. 305-322; J. Levko, *The Relationship of Prayer to Discretion and Spiritual Direction for John Cassian*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» xl, 3(1996), pp. 155-171; C. McCann, *Spiritual Mentoring in John Cassian's Conferences*, in «American Benedictine Review» xlviii, 2 (1997), pp. 212-223.

fuori dell'esercizio pubblico del magistero ecclesiastico, prevede un insegnamento volto al conseguimento della perfezione nella vita cristiana, attraverso un esclusivo rapporto personale: non c'è direzione spirituale se non accompagnata da uno stretto legame interpersonale fra due individui<sup>10</sup>. Egli si sofferma anche specificamente sul caso monastico, facendo emergere un ulteriore aspetto: essa è un elemento costitutivo dell'essere monaco, che prevede l'esistenza di una prassi consolidata, «istituzionalizzata» e con proprie regole definite<sup>11</sup>.

Quest'ultima caratteristica è rintracciabile in alcune delle fonti antiche studiate da Hausherr, ma non emerge altrettanto nitidamente dalla produzione cassiana. Nonostante Cassiano voglia redigere una guida per le comunità monastiche d'Occidente, i suoi insegnamenti non contengono accenni espliciti ad alcuna regola, neppure a quelle di poco anteriori e già attestate altrove. La questione non è di facile soluzione e rimanda ad un problema più ampio ancora oggetto di dibattito: quando le prime comunità monastiche galliche si dotano di regole<sup>12</sup>? Le opere di Cassiano non contengono elementi per rispondere a questa domanda, tuttavia alcuni passaggi testimoniano con sufficiente chiarezza la presenza di una prassi consolidata, non ancora del tutto definibile con precisione. Nonostante queste incertezze, Cassiano mantiene il proposito di promuovere una pratica «ortodossa» in un mondo ascetico molto variegato e disomogeneo, dove il vero monaco deve poter essere distinto dagli altri asceti per una disciplina rigorosa (*districtio*)<sup>13</sup>.

Tutto ciò non impedisce di adottare questa chiave di lettura. E una conferma indiretta viene anche dai lavori di Pierre Hadot sulle scuole filosofiche. Nei suoi celebri *Esercizi spirituali*<sup>14</sup> la filosofia non si riduce ad una forma di sapere o ad una tecnica ermeneutica, bensì diventa un'arte di vivere, uno «stile» che condiziona l'esistenza. L'e-

<sup>10</sup> I. Hausherr, *op. cit.*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 251-291.

<sup>12</sup> A titolo esemplificativo, si rimanda ai lavori di Pricoco e de Vogüé: il primo tende ad escludere la presenza di regole codificate nel monachesimo lerinese (cfr. S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1978) mentre lo studioso belga propende per una datazione molto alta di alcune regole latine in uso in Gallia e in Italia (cfr. A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes [400-700]*, Brepols, Turnhout 1985).

<sup>13</sup> Cfr. D. Caner, *Notions of «strict discipline» and apostolic tradition in early definitions of orthodox monasticism*, in S. Elm-É. Rebillard-A. Romano (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire/Orthodoxy, Christianity, History*, École française de Rome, Roma 2000, pp. 25-26.

<sup>14</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987).

esercizio filosofico che si esplica in un rapporto stretto e continuo fra il maestro-filosofo e la sua scuola va al di là della semplice conoscenza, mutandosi in uno strumento per la trasformazione dell'individuo: colui che vive su di sé gli insegnamenti del filosofo migliora radicalmente la propria persona ed acquisisce una sembianza nuova, incomparabile con quella precedente<sup>15</sup>. L'insegnamento orale trova il suo compimento nell'esperienza di vita. E l'esperienza ricopre un ruolo centrale nella teologia monastica di Cassiano e diventa uno dei doveri dei due attori della direzione spirituale.

I paragrafi che seguono vorrebbero mettere a fuoco i punti salienti della relazione così come sono contenuti soprattutto nelle *Conferenze*. L'ordine dei passi citati non segue la sequenza cronologica dell'opera proprio perché l'organizzazione tematica prevale sulla descrizione della pratica e i riferimenti emergono qua e là inframmezzati alle parole dei monaci d'Egitto.

### 1. *Il discernimento: lo strumento per giungere alla perfezione*

Come si è detto, uno dei tre elementi centrali delle *Conferenze* è l'apprendimento del metodo per giungere alla perfezione. Essa costituisce la meta di ogni monaco, verso la quale deve essere consacrata tutta l'esistenza. Per conseguire la vittoria, tuttavia, è necessario dotarsi di alcuni strumenti indispensabili: il primo è il discernimento<sup>16</sup>.

«Il discernimento (*discretio*) è ciò che conduce l'intrepido monaco con passo certo a Dio e conserva illese le virtù di cui si è detto, poiché grazie ad esso è possibile salire con minore fatica agli eccelsi fastigi della perfezione (*ad consummationis excelsa fastigia*); senza di esso molti, pur faticando in quella direzione, non poterono raggiungere il culmine della perfezione (*perfectionis culmen*). Infatti, il discernimento è la madre, la custode e la moderatrice di tutte le virtù. [...] Questo insegnamento (*institutio*) non solo indicherà al giovane monaco a camminare diritto sulla via del vero discernimento, ma lo preserverà da tutti gli agguati e le insidie del nemico» (*Conf.* II, 4-10)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 7 (ed. or.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995).

<sup>16</sup> Cfr. S. Alexe, *Le discernement selon Saint Jean Cassien*, in *Studia Patristica. Vol. xxx*, Peeters, Leuven 1997, pp. 129-135.

<sup>17</sup> Tutti i passaggi riportati sono tradotti da me seguendo il testo stabilito nelle edizioni cri-

La seconda metà delle *Istituzioni* è dedicata alla lotta contro gli otto vizi principali. Il monaco che desidera involarsi verso la perfezione deve preliminarmente mettere a tacere le passioni che attaccano continuamente il corpo e la mente. Nelle *Conferenze*, invece, l'aspirante asceta deve disporsi per il conseguimento della «madre di tutte le virtù». Entrambi questi sforzi necessitano della vicinanza e dell'ausilio di un anziano (*senex*) che, con l'insegnamento e l'esempio, possa guidare il giovane inesperto. Proprio attorno a questi due momenti si struttura il rapporto fra il maestro e il discepolo. A prima vista, il discernimento non sembrerebbe strettamente legato all'attività dell'anziano, poiché dono divino assegnato imperscrutabilmente dalla grazia divina, tuttavia, il ricevente deve mettersi nelle condizioni di poterlo riconoscere ed accogliere<sup>18</sup>.

Nella decima conferenza, Germano, compagno di Cassiano nel viaggio in Egitto, percepisce questa preoccupazione: egli non teme di fraintendere i *principia* impartiti dagli anziani, bensì di essere distolto da false dottrine, mancando il raggiungimento della perfezione (*ad penetralia perfectionis*). La risposta di *abba* Isacco assegna all'anziano il giusto ruolo in quest'impresa: egli è indispensabile fintanto che il giovane deve liberarsi dalle passioni, raggiungere la purezza del cuore (*puritas cordis*) e presentarsi dinanzi alla porta della perfezione. A questo punto, è «preso in consegna» direttamente dalla grazia divina che gli svelerà i segreti più reconditi e inaccessibili alla volontà dell'uomo.

## 2. Il medico dell'anima

Prima di giungere a questa conquista è comunque necessario mettersi alla ricerca di un buon maestro. Ma come è possibile riconoscerlo? Anche in questo caso Cassiano rifugge da ogni definizione e si limita a fornire alcuni spunti.

«Se vedi un uomo veloce nel parlare, sappi che c'è più da sperare in uno stolto che non in lui» (*Pr* [LXX] 29, 20) e non presumere perciò di insegnare con

---

tiche di M. Petschenig: *Conferenze* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», 13) e *Istituzioni* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», 17).

<sup>18</sup> Non è questa la sede per affrontare la questione del discernimento, molto più complessa, contraddittoria e direttamente collegata alla più ampia disputa sulla grazia. Altrove Cassiano abbandona la concezione carismatica della *discretio* e la paragona alla tecnica del cambiavalute (cfr. *Conf.* II) la quale, come tutte le arti, necessita anch'essa di applicazione, studio e perizia.

le parole ciò che prima non hai messo in pratica. [...] Una cosa, infatti, è possedere la facilità nel parlare e la chiarezza nell'esposizione, altra cosa introdursi nelle midolla e nel cuore delle parole celesti e contemplare col purissimo occhio del cuore (*purissimo cordis oculo*) i misteri (*sacramenta*) profondi e segreti. [...] Quando l'età matura ti avrà promosso all'insegnamento, guardati bene, sedotto dall'amore della vanagloria, dal diffondere qua e là (*passim*) a uomini indegni ciò che tu hai appreso con la lettura e col sudore dell'esperienza (*tam lectione quam experientiae sudore*)» (*Conf.* XIV, 9-17).

Sicuramente il buon maestro non ostenta un eloquio raffinato, ma sa trasmettere gli ideali più profondi della vita ascetica, quelli che altrove sono anche chiamati i «segreti del deserto» (*secreta eremi*):

«Questa vera scienza spirituale differisce talmente tanto dall'erudizione del mondo (*eruditione saeculari*), contaminata com'è dal sudiciume dei vizi carnali, che sappiamo talvolta di aver successo nel ricercarla in coloro che sono privi di eloquenza e quasi illetterati (*elinguibus ac paene inlitteratis*)» (*Conf.* XIV, 16).

Un'altra caratteristica del maestro è l'attività terapeutica: l'anziano viene in soccorso del principiante come il medico bada al proprio paziente.

«A coloro che cercano sinceramente una medicina non possono mancare i rimedi necessari da parte del verissimo medico delle anime (*ab illo verissimo animarum medico*), soprattutto per coloro che non disprezzano i propri malanni per scoraggiamento o per negligenza (*non desperando aut negligendo*) e non nascondono i rischi delle loro ferite» (*Conf.* XIX, 12).

Cassiano si rifà direttamente ad Evagrio, il quale dice che «il padre spirituale è a un tempo medico e maestro, sull'esempio di Cristo, dal momento che come nessun altro “sa quali medicine conducono dalla malvagità alla virtù, dall'ignoranza alla conoscenza” (*Epistulae* 42, 2)»<sup>19</sup>. La forza del medico spirituale (*spiritalis medicus*) sta nel somministrare medicamenti per gli esercizi dell'ascesi e antidoti contro i morsi dei vizi, paragonati a quelli degli animali velenosi (*Conf.* XVIII, 16).

<sup>19</sup> G. Bunge, *La paternità spirituale nel pensiero di Evagrio*, Qiqajon, Magnano 1991, p. 69 (ed. or. *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos*, Pustet, Regensburg 1988). Cfr. anche S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999, pp. 223-274.

### 3. Il comando e l'autorità dell'anziano

La natura di questa relazione continua è resa efficacemente con due espressioni che ricorrono con una certa frequenza lungo tutto il corso dell'opera: il comando (*imperium*) e l'autorità (*auctoritas*).

«Se [i giovani monaci] cercassero veramente la via della perfezione si sforzerebbero con tutte le loro energie per conseguirla e, privatisi non solamente del denaro, ma anche delle antiche passioni e di tutte le preoccupazioni, porrebbero loro stessi, soli e spogli di tutto (*singulares ac nudos*), sotto il comando degli anziani (*sub seniorum imperio*) in modo da non curarsi affatto né degli altri né di loro stessi» (*Conf. IV, 20*).

La nudità spirituale del giovane è una condizione necessaria affinché il comando dell'anziano risulti efficace. Questa sottomissione incondizionata è una vera regola aurea alla quale è estremamente dannoso sottrarsi, a tal punto che, descrivendo le differenti specie di monaci, *abba Piamun* si sofferma su una quarta degenerare che non sopporta il giogo (*iugum*) dell'umiltà e della pazienza e disdegna di sottostare al comando degli anziani (*Conf. XVIII, 8*). La subordinazione al monaco più esperto diventa perciò il discrimine fra il vero e il falso monaco. Colui che non si attiene a questa prassi e si sottrae alla sottomissione all'anziano compie un grave atto di superbia e mette a repentaglio la propria stessa vita. Cassiano insiste continuamente su questo punto e mette in guardia tutti coloro che preferiscono affidarsi al proprio arbitrio piuttosto che agli insegnamenti dei più esperti:

«Perciò, non c'è da meravigliarsi se noi non possiamo ascendere alla loro sublimità. Non solo non siamo capaci di restare sino alla vecchiaia nella disciplina del cenobio, ma soddisfatti di reggere a malapena per un biennio il giogo della sottomissione (*subiectionis iugum*), subito spicchiamo il volo verso la presunzione di una dannosa libertà non secondo il rigore della regola (*distinctionis regulam*), ma conformemente alla libertà del nostro arbitrio (*pro nostri arbitrii libertate*). Tuttavia, in quel lasso di tempo, sia pur così breve, ci sembra di essere costantemente sottomessi all'anziano» (*Conf. XIX, 2*).

Accanto al comando si trova anche l'*auctoritas*. Nonostante possa sembrare un sinonimo di *imperium*, Cassiano mantiene i due termini separati: il potere è esercitato come strumento per instaurare il rapporto, l'autorità è invece quella prerogativa di cui sono in possesso solo i

veri maestri e che giustifica l'esercizio dell'*imperium* sui giovani. Essa non si acquista solamente col passare degli anni, ma con una dedizione costante durante tutta la vita:

«Come i giovani non sono tutti ferventi nello spirito allo stesso modo o istruiti nelle discipline e nei comportamenti corretti, allo stesso mondo si possono trovare anziani che non sono tutti ugualmente perfetti ed esperti (*probatissimi*). Le ricchezze infatti non devono essere misurate dalla canizie del capo, bensì dall'operosità giovanile e dai frutti delle passate fatiche. [...] Ci sono infatti alcuni, il cui numero – cosa ancora più triste – è grande, che, invecchiando nel torpore che li accompagnava dalla giovinezza e nell'ignavia, guadagnarono autorità (*auctoritatem conquirunt*) non per la maturità dei costumi, bensì per il gran numero di anni» (*Conf.* II, 13).

Il monaco-guida non consegue il suo *status* col passare degli anni né, come si è detto, mettendo a punto un'eloquenza raffinata, ma ottenendo il controllo sulla propria persona e dominando le passioni. In questo senso, il rapporto assume le forme di una vera e propria «osmosi spirituale», non tanto di un travaso di conoscenze, «quanto piuttosto di una diversa coscienza di sé, di un nuovo senso della vita, quasi una “vecchiaia precoce” a cui il novizio va incontro»<sup>20</sup>. Il caso di *abba* Cheremone conferma questa impostazione poiché, pur avendo già raggiunto la vecchiaia, egli si ostina a non volere accanto a sé nessun giovane, non ritenendosi in possesso dell'autorità e delle prerogative del maestro:

«Come potrei presumere di insegnare ciò che io stesso non faccio oppure istruire qualcun altro in ciò che io già riconosco di praticare meno o più blandamente? Per questa ragione non ho permesso che sinora nessun giovane abitasse con me, perché il suo zelo (*districtio*) non sia diminuito dal mio esempio. Mai l'autorità di colui che insegna (*instituentis auctoritas*) sarà efficace se non sarà impressa con la forza del suo esempio (*effectu operis sui*) nel cuore di chi ascolta» (*Conf.* XI, 4).

<sup>20</sup> R. Cherubini, *La trasmissione dell'ideale di vita monastica da una generazione all'altra: incipientes ed eisagomenoi in occidente e oriente nel IV e V secolo*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 1997), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, p. 53. Sul *topos* del giovane-vecchio cfr. H. Garcia, *L'enfant vieillard, l'enfant aux cheveux blancs et le Christ polymorphe*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» LXXX, 4 (2000), pp. 305-314.

## 4. I doveri del principiante

Il maestro spirituale rimane indiscutibilmente il protagonista delle *Conferenze*, mentre al giovane è riservata una posizione più marginale, efficacemente racchiusa nell'appellativo di *incipiens*, colui che si appresta ad un lungo cammino formativo. Il rigore di Cassiano non avrebbe però potuto tacere dei doveri del giovane nei confronti del maestro affinché il rapporto possa essere proficuo. Il primo, come si è già detto, è la sottomissione incondizionata al volere dell'anziano: il giovane deve annullare la propria volontà e non ricorrere mai al proprio giudizio, accettando ogni suggerimento del maestro. Nella seconda conferenza è riportato l'esempio del monaco Beniamino. Come tutti gli altri monaci, anch'egli riceve due pani per la refezione quotidiana, ma questa regolarità sembra non adattarsi alla sua natura per cui egli decide liberamente di prolungare il digiuno per due giorni consecutivi godendosi la porzione raddoppiata in un solo pasto.

«Egli così si è attenuto con l'ostinazione e la caparbia del suo cuore alle proprie convinzioni (*propriis definitionibus*) piuttosto che agli insegnamenti (*traditionibus*) degli anziani e voi senza dubbio ricordate a quale esito giunse: abbandonato il deserto (*relicta heremo*), precipitò nuovamente nella vana filosofia di questo mondo (*ad inanem philosophiam mundi huius*) e nella vanità del secolo. La sua vicenda convalida con l'esempio la regola (*sententiam*) degli anziani e la sua caduta insegna a tutti che nessuno può pensare di incamminarsi verso il culmine della perfezione confidando nelle proprie convinzioni e nel proprio giudizio, credendo (in questo modo) di non soccombere alla funesta illusione del demonio» (*Conf.* II, 24).

Beniamino non solo compie un gesto di insubordinazione imperdonabile, ma sottopone il suo corpo ad uno sforzo troppo grande. A differenza di Evagrio, Cassiano non suggerisce pratiche ascetiche troppo rigide ed è scettico verso alcuni eccessi diffusi fra i monaci del deserto<sup>21</sup>. Anche il corpo ha le proprie necessità ed è bene assecondarle e perseguire più realisticamente la moderazione.

Il secondo dovere del discepolo è la manifestazione dei pensieri. La definizione più chiara è contenuta nelle *Istituzioni*:

---

<sup>21</sup> Cfr. C. Stewart, *op. cit.*, pp. 72-74.

«Affinché siano in grado di giungere facilmente a ciò, [i principianti] sono istruiti a non nascondere i pensieri lascivi, (che si agitano) nel cuore, facendo ricorso ad una pericolosa confusione, (*nullas penitus cogitationes prurientes in corde pernicioso confusione celare*), ma sono prontamente esortati a manifestarli al loro anziano (*suo patefacere seniori*) e a non affidarsi, per quanto riguarda la loro valutazione, al proprio discernimento (*nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere*), bensì a considerarsi buoni o malvagi dopo che il parere dell'anziano (*senioris examen*) sarà manifestato e pronunciato» (*Istituz.* IV, 9).

Anche in questo caso, la rinuncia alla propria volontà è fondamentale perché si possa compiere l'azione del maestro.

##### 5. *Il dono del silenzio e l'arte della domanda*

Dopo aver illustrato al maestro i propri pensieri, il discepolo deve richiudersi nel silenzio per ascoltare attentamente il giudizio insindacabile dell'anziano:

«Imponi alla tua bocca un sommo silenzio. È questo infatti il primo passo della scienza pratica (*disciplina actualis*), affinché tu raccolga gli insegnamenti e le parole (*instituta atque sententias*) di tutti gli anziani con cuore attento e con la bocca pressoché chiusa e poi, serbandoli diligentemente nel tuo cuore, ti affretti a compierli anziché ad insegnarli. Dall'insegnamento nascerà, infatti, la presunzione della vanagloria, mettendoli in pratica, i frutti della scienza spirituale. Non osare parlare durante le conferenze degli anziani (*in conlatione seniorum*), a meno che la dannosa ignoranza o la necessaria conoscenza non ti abbiano spinto a fare domande (*interrogare*), e non come coloro che, accecati dal desiderio della vanagloria, simulano di domandare per ostentare quella dottrina che conoscono ottimamente» (*Conf.* XIV, 9).

Qualsiasi forma di rapporto maestro-discepolo si sviluppa attorno alla coppia domanda-risposta: la disparità di conoscenza ed esperienza fra il docente e il discente richiede una tecnica di trasmissione efficace che si perfeziona conseguentemente ai progressi del discepolo. Quanti si trovano agli inizi del cammino di apprendimento non possono far altro che disporsi ad ascoltare silenziosamente, mentre i più esperti devono apprendere gradualmente l'«arte della domanda» (*ars interrogandi*).

«La vostra domanda (*inquisitio vestra*) così precisa e sottile è segno di una prossimità alla purezza. A malapena non è da tutti porre questioni (*interrogare*) su queste cose – non dirò esaminare o indagare a fondo (*introspicere atque discernere*) –, a meno che una diligente ed efficace attività del cuore ed una vigilantissima sollecitudine non abbiano portato ad indagare la loro profondità, unitamente allo sforzo di una vita castigata (*vitae iugis intentio*) attraverso l'esperienza (*per experientiam*)» (*Conf. x, 9*).

Ascoltando le domande di Germano anche *abba* Daniele sottolinea l'importanza della pratica:

«È possibile che colui che faccia domande ignori la forza della questione posta, tuttavia, giacché chiede cautamente e cerca di intendere ciò che non conosce, questo gli sarà riconosciuto come sapienza» (*Conf. IV, 9*).

I due anziani sono colpiti non soltanto dall'intelligenza delle questioni poste, ma soprattutto dalla tecnica adottata. Cassiano e Germano dimostrano di essere prossimi al culmine della perfezione perché hanno compreso come si devono formulare correttamente le domande al maestro.

La letteratura monastica coeva, specialmente quella apoftegmatica, è ricca di episodi dove i candidati alla vita ascetica si rivolgono agli eroi del deserto per ottenere una «parola di salvezza». Nei dialoghi ricostruiti da Cassiano l'intendimento dei protagonisti è differente: i veri maestri non si distinguono per le risposte perentorie, ma si adoperano affinché i principianti siano in grado di giungere autonomamente alla soluzione delle questioni. I discepoli devono conquistare il controllo delle proprie capacità dietro l'attenta sorveglianza di un anziano. Lo stesso Cassiano sperimenta quest'attitudine quando, indeciso di fronte alla scelta se restare in Egitto contravvenendo alla promessa fatta ai superiori in Palestina o ritornare pur riconoscendo la superiorità del monachesimo egiziano, si rivolge ad *abba* Giuseppe. Questi non risolve il dilemma, ma imposta la conversazione toccando vari aspetti connessi alla legittimità di tener fede alle promesse. Alla fine della conferenza, Cassiano comprende quale comportamento sia più opportuno:

«Assicurati dall'insegnamento e dalla dottrina (*institutione atque doctrina*) del beatissimo Giuseppe come da un oracolo divino, decidemmo di restare in Egitto» (*Conf. xvii, 30*).

6. *L'esperienza*

L'insegnamento del maestro si fonda sulla parola e sull'esempio e le *Conferenze* riservano a quest'ultimo il primato<sup>22</sup>. Nei passaggi sin qui citati si accenna più volte all'esperienza come segno della grandezza del maestro, il quale non si limita all'esercizio della parola, ma si impegna anche nell'ammaestramento esemplare attraverso lo stile di vita. Introducendo le *Istituzioni*, Cassiano racchiude in poche parole l'essenza del monachesimo: «Tutto infatti consiste nella sola esperienza e nella pratica (*Totum nacque in sola experientia usuque consistit*)». (*Istituz.*, pref. 5)

L'esperienza non è una semplice tecnica, ma una vera e propria disposizione del giovane monaco. Cassiano si scaglia frontalmente contro coloro che offrono una conoscenza verbale e libresca dell'ascetismo (*Conf.* XIV, 9): solamente colui che ha sperimentato la realtà del deserto può veramente offrire i propri suggerimenti e diventare un buon maestro per i più giovani.

«Per due cause risulta inefficace la dottrina delle cose spirituali: o colui che insegna si sforza di istruire l'uditore raccomandando col vuoto suono delle parole ciò che non ha sperimentato, oppure chi ascolta, ricolmo di vizi, non percepisce la dottrina salutare di quell'uomo spirituale (*spiritalis viri*) a causa del cuore indurito» (*Conf.* XIV, 18).

L'assenza di esperienza provoca confusione e conduce a conclusioni errate su qualsiasi questione:

«Se qualcuno volesse esprimere a parole la dolcezza del miele a chi non ha mai gustato qualcosa di dolce, certamente quest'ultimo non afferrerà con l'udito la soavità di quel gusto che non ha mai assaporato con la bocca, né il primo potrà descrivere con le parole la dolcezza di ciò che ha conosciuto col piacere del palato» (*Conf.* XII, 13).

---

<sup>22</sup> Cfr. P. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 24: «The ideal ascetic was "a man of words and deeds", but deeds had to come before words». Cfr. anche H. Holze, *Erfahrung und Theologie in frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992 e P. Miquel, *Un homme d'expérience: Cassien*, in «Collectanea Cisterciensia» xxx, 3 (1968), pp. 131-146.

I reiterati appelli degli anziani insistono affinché l'esperienza diventi un vero e proprio esercizio da compiersi con assiduità, quotidianamente.

«Nulla vi faccia agitare o vi allontani o vi trattenga dall'imitazione, anche se sul momento non vi sarà chiaro il modo o lo scopo (*ratio vel causa*) di qualcosa, poiché coloro i quali pensano bene e con semplicità di tutto ed intendono imitare fedelmente tutte quelle cose che sono tramandate e mostrate dagli anziani (*a senioribus tradi gerive*) piuttosto che preoccuparsi di discuterle, grazie all'esperienza del fare (*per operis experientia*) conseguiranno pure la scienza di tutte le cose (*scientia rerum omnium*)» (*Conf.* XVIII, 3).

Ma come è possibile mettere in pratica gli insegnamenti del maestro? Le modalità sono quelle tipiche della vita ascetica alle quali si è già accennato sopra trattando del maestro-medico: digiuni, veglie, preghiera. Questi sono strumenti utili e necessari (*necessaria et utilia*), ma devono restare al servizio del progresso spirituale:

«E allora i digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la povertà e la privazione di tutte le ricchezze non sono la perfezione, ma strumenti di perfezione (*sed perfectionis instrumenta*), poiché non in essi stessi consiste il fine di questa disciplina, ma attraverso di essi si giunge al fine (*per illa pervenitur ad finem*)» (*Conf.* I, 7).

### 7. Due modelli di direzione spirituale: Samuele e Paolo

«Infine, tanto è provato essere cara a Dio questa cosa [la manifestazione dei pensieri], che non senza motivo ritroviamo inserito questo insegnamento (*institutionem*) anche nelle Scritture, e cioè che il Signore non volle istruire (*erudire*) da sé il fanciullo Samuele, benché scelto per propria volontà, con la pratica del colloquio divino (*divini conloquii disciplina*), bensì dispose che ricorresse una prima ed una seconda volta all'anziano. Egli volle che questi istruisse con dottrina il giovane che chiamava a parlare con sé, anche se aveva offeso Dio, perché comunque anziano. E preferì che il giovane, che con la sua chiamata aveva giudicato degnissimo, fosse istruito dall'insegnamento di un anziano cosicché l'umiltà di colui che era chiamato al ministero divino fosse messa alla prova e fosse proposta ai giovani, come esempio, la forma di questa sottomissione (*forma subiectionis huius*)» (*Conf.* II, 14).

La relazione Samuele-Eli ha i tratti tipici della direzione spirituale cassiana: la manifestazione dei pensieri, la totale sottomissione

all'anziano e l'esercizio dell'umiltà. Quest'illustre precedente giustifica la pratica proposta dai monaci egiziani con un fondamento divino. Ed è proprio il sacerdote Eli che, compresa l'importanza della chiamata del Signore, dice al giovane Samuele con quali parole debba rispondere affinché Dio possa rivelargli i suoi progetti. Allo stesso modo, come si è detto, l'anziano è colui che permette al discepolo di affinare l'arte di porre domande perché egli stesso possa giungere alla perfezione. Nel passo biblico Dio chiama Samuele due volte e in entrambi i casi egli si rivolge ad Eli; Cassiano rimarca questo particolare quasi a ritrovare un segno della continuità del rapporto, il quale deve prolungarsi nel tempo ed assumere una certa solidità.

Nel capitolo successivo, è presentata la vocazione di Paolo. Anch'egli, pur ricevendo direttamente da Dio l'ordine di cambiare vita, è affidato ad Anania perché possa essere formato da un anziano esperto:

«Cristo, chiamando Paolo e rivolgendosi direttamente anche a lui, sebbene avesse potuto riservargli subito la via della perfezione, preferì mandarlo da Anania e comandò che questi gli facesse conoscere la via della verità (*veritatis viam*) dicendo: “Orsù, alzati ed entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare” (*At* 9, 6). Inviò, dunque, anche lui da un anziano e ritenne che dovesse essere istruito più dalla dottrina di questo che non dalla propria, perché ciò che Paolo aveva fatto rettamente non offrisse un cattivo esempio di presunzione ai posteri, così da persuadere qualcuno, in questo modo, a sentirsi debitore solamente verso il magistero e la dottrina di Dio (*dei solius magisterio atque doctrina*), piuttosto che essere formati dall'insegnamento degli anziani. Perciò, lo stesso apostolo insegna non solo con gli scritti, ma anche con la pratica che tale presunzione deve essere esecrata in ogni modo. [...] Per questo è chiaramente provato che Dio non mostra la via della perfezione a nessuno fra coloro che, avendo da chi poter essere istruiti, disdegnino la dottrina e gli insegnamenti degli anziani (*doctrina seniorum vel instituta*), giudicando di poco conto quelle parole, le quali invece è opportuno siano custodite scrupolosamente: “Interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno” (*Dt* 32, 7)» (*Conf.* II, 15).

Lo scenario è lo stesso, ma il caso di Paolo permette di introdurre un ulteriore elemento: l'esperienza. Anche la vocazione paolina ha un alto valore esemplare e può servire ad eliminare ogni possibile dubbio sulla legittimità della pratica, soprattutto di quanti volessero appellarsi alla mancanza di riferimenti nei suoi scritti. Accanto alla sua produzione letteraria, infatti, si deve tener conto di questo episodio raccontato negli *Atti*, dove Paolo dà prova della propria umiltà e si rimette

alla volontà di un uomo che possa offrirgli uno stile di vita imitabile. In questo modo, Paolo si fa testimone della direzione spirituale con la sua stessa vita. L'ultimo accenno è anche qui all'*ars interrogandi*: è impensabile non rivolgersi agli anziani quando questi dimorano fra noi, ma per ottenere risultati soddisfacenti si deve maneggiare con abilità questa tecnica.

### 8. Conclusioni

I numerosi passi citati sono tutti idealmente attraversati da un filo rosso che unisce indissolubilmente il padre spirituale, il principiante e la vita ascetica. Sebbene la proporzione fra i due protagonisti del rapporto non sia equilibrata, Cassiano non dimentica di ricordare ad entrambi le loro responsabilità per rendere fruttuosa la relazione. La seconda conferenza è interamente dedicata al discernimento e ai modi per conseguirlo. Il protagonista, *abba Mosè*, non rivolge i suoi ammonimenti solamente al discepolo, ma anche alla guida spirituale: il maestro non deve rimproverare nessun pensiero rivelato e la fatica di colui che lotta contro le tentazioni per conseguire il dominio di sé non deve essere svilita; il discepolo, da par suo, non deve permettersi di giudicare il maestro né di anteporre la propria personale volontà, bensì deve essere disposto a sottomettersi al suo volere e ad aprire totalmente il proprio cuore. La mancanza di uno di questi elementi mette a rischio il rapporto compromettendo l'efficacia della direzione spirituale<sup>23</sup>. Se l'attività classica del direttore è quella di guidare ed insegnare e non si dà una reciprocità nel rapporto col giovane, Cassiano sembra andare oltre legando sempre di più i due protagonisti.

«Ottiene certamente un duplice guadagno colui che dispensa le cose spirituali, poiché parlando giova non solo a chi ascolta, ma anche a se stesso, accendendo in sé il desiderio della perfezione non meno che negli ascoltatori che sta istruendo. Per questa ragione il vostro ardore è il mio progresso e la vostra inquietudine è la mia compunzione» (*Conf.* XXII, 1).

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Filoramo, *Il «fallimento» del padre spirituale in alcune fonti monastiche*, in Id. (ed.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 181-203.

Anche colui che ha già raggiunto il culmine della perfezione e può permettersi di aiutare i confratelli ad intraprendere quest'ascesa necessita di essere continuamente messo alla prova per rinforzare la propria volontà. In queste parole è racchiusa la specificità della direzione spirituale cassiana: egli fa costantemente riferimento al modello del rapporto fra il maestro e il suo discepolo, ma lo supera dotandolo di un connettore più forte. In altre parole, dal rapporto maestro-discepolo si passa alla direzione spirituale, dalla semplice trasmissione di un ideale di vita ad una più dinamica interdipendenza, dove il principiante, alla ricerca degli strumenti per addentrarsi nella vita ascetica, deve conformarsi all'*exemplum* presentato dall'anziano. Il maestro diventa così padre spirituale: mentre il primo si limita ad insegnare contenuti e tecniche, il secondo trasmette uno stile di vita, una disposizione non con le vuote parole del mondo, ma con la sua stessa esistenza. Gli anziani monaci d'Egitto sono esempi viventi e la loro condotta è il contenuto stesso del loro insegnamento. Sotto questa luce, ecco che anche il discepolo riacquista una sua centralità e la relazione fra i due non si limita ad un bilanciamento reciproco di ruoli fissi, ma diventa un interscambio proficuo per entrambi i protagonisti. Se il giovane è alla ricerca di un maestro che possa guidarlo nell'ascesi, anche il maestro anziano riconosce nel proprio discepolo uno strumento per mezzo del quale saggiare l'efficacia della propria scelta, affinché non debba venir meno al compito affidatogli e cadere rovinosamente ai piedi della montagna della perfezione trascinando con sé i propri discepoli.