

ROBERTO ALCIATI

SUB SENIORUM IMPERIO:

*LA DIREZIONE SPIRITUALE SECONDO CASSIANO**

1. *Premessa*

Nel panorama del movimento monastico, l'attività di Giovanni Cassiano (360/365-435) si pone, a buon diritto, come una delle forze costitutive della società gallica tardo-antica. Già un primo approccio consente di riconoscere gli intenti normativi e formativi come le cifre dell'intera produzione letteraria di Cassiano; altrettanto immediato è considerare questi due sforzi come le basi di un articolato «progetto monastico» per la Gallia meridionale. Ma quali modalità concrete si celano dietro il raggiungimento di questi intenti così impegnativi? In altre parole, attraverso quali pratiche si realizza – o si dovrebbe realizzare – il progetto cassiano? Pare evidente la volontà di fornire alle forme monastiche galliche una serie notevole di norme, in vista di una maggiore organicità e uniformità; contemporaneamente è innegabile il desiderio di provvedere a strumenti utili alla riflessione speculativa sulla vita monastica. In questo senso, ecco che Cassiano si presenta come il gran sintetizzatore delle variegate tradizioni orientali per il monachesimo occidentale, contribuendo notevolmente allo sviluppo della spiritualità gallica¹.

Se gli «insegnamenti» di Cassiano sono oggetto di studio già da alcuni decenni, altrettanto non si può dire per le modalità e le pratiche della vita monastica sperimentate durante il soggiorno egiziano. Il proposito di studiare la natura del rapporto fra maestro e discepolo nasce proprio da questa esigenza. Per meglio mettere a fuoco la pratica, peraltro diffusa nel mondo antico, è bene porre l'accento sul valore interpersonale che, generalmente, si instaura in un ambiente di

* Queste pagine prendono le mosse dalla mia tesi di laurea discussa all'università di Torino nel 2002 (titolo: *Il rapporto maestro-discepolo nelle Conlationes di Giovanni Cassiano*). Alcuni degli argomenti qui trattati sono già stati da me in parte affrontati in *Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano*, in G. Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale. I. L'età antica*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 337-352. La vastità della materia e le inevitabili relazioni con le *Institutiones* richiederebbero maggior spazio; questa, perciò, valga come un'introduzione senza alcuna pretesa di esaustività.

¹ Si veda A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastiques dans l'antiquité*, Cerf, Paris 1996-97, vol. III-IV.

formazione e arricchimento spirituale come una comunità². Quest'obiettivo si interseca inevitabilmente con il fenomeno storico-religioso della direzione spirituale. L'espressione è indubitabilmente legata a un particolare contesto storico, tuttavia si presenta come una categoria piuttosto intelligibile e adeguata a definire una tipologia di rapporto fra maestro e discepolo. Benché abbia assunto una forma più propria e istituzionalizzata negli ambienti controriformistici, può a buon diritto essere considerata una realtà *de longue durée* presente nell'intera storia della cristianità, anche se in forme diverse. Essa si conferma dunque come un fenomeno storico-letterario importante e sotto la cui lente è possibile filtrare anche le fonti cristiane antiche. Nella fattispecie, si tratta di esaminare un testo centrale della letteratura monastica occidentale tentando di far emergere ciò che può essere interpretato come direzione spirituale. Come già si è accennato, la quasi totalità degli studiosi riconosce a Cassiano la volontà di realizzare un progetto attraverso la stesura delle sue due opere maggiori e il *corpus* cassiano sembra ambire al grande obiettivo di dotare l'ascetismo gallico di testi di riferimento sui quali uniformare le consuetudini³.

Trattando di direzione spirituale, è inevitabile il riferimento all'opera omonima di Irénée Hausherr, uno dei lavori da cui prende le mosse questo contributo⁴. Il gesuita Hausherr è, senza dubbio, il primo studioso che affronta direttamente la pratica e sinora resta uno dei pochissimi che abbia affrontato in questo modo

² A questo proposito è molto illuminante e perfettamente applicabile al contesto monastico quanto si legge in C. Lo Castro, *Note su alcuni aspetti della vita intellettuale e spirituale nella scuola neoplatonica di Atene fra V e VI secolo d.C.*, in M. Catto-I. Gagliardi-R. M. Parrinello (eds.), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eterodossia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 87-100; in particolare, si interpreta la direzione spirituale come una relazione a tre livelli (uomo-uomo, uomo-se stesso, uomo-divinità), che prevede la ricerca e la conquista da parte del discepolo di un nuovo *status*, l'insegnamento dell'uomo più esperto –il maestro– e il rivelarsi proprio della divinità. Si veda, ad esempio, p. 89: «[...] la *teologia* diviene a pieno titolo «scienza» ed il suo metodo, la dialettica, ne consacra la superiorità su tutte le altre discipline filosofiche». Per un'introduzione più generale all'espressione «direzione spirituale» si veda ora G. Filoramo, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Storia della direzione spirituale* cit., pp. 5-12.

³ K. S. Frank, *Johannes Cassianus*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, xviii, col. 419: «Die *norma orientis* wurde von ihm als Leitstern und Zuchtrute aufgestellt». Per un'introduzione alle due opere monastiche cassiane si vedano: C. Badilita-A. Jakab (eds.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international* (Bucarest, 27-28 settembre 2001), Beauchesne, Paris 2003; S. D. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, Routledge, New York 2002; C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York 1998; P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press, Oxford 1978; O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.

⁴ I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955.

lo studio della direzione spirituale. Egli si prefigge sostanzialmente una storia della direzione spirituale nell'Oriente cristiano antico, partendo da una definizione della pratica molto semplice: la direzione spirituale è la relazione fra *un* maestro e *un* discepolo desideroso di apprendere dalla scienza e esperienza del primo⁵. Partendo da quest'idea, lo studioso riscontra notevoli esempi di direzione spirituale; senza esitazione, egli definisce come tale tutto ciò che, al di fuori dell'esercizio pubblico del magistero ecclesiastico, prevede un insegnamento volto al conseguimento della perfezione nella vita cristiana, attraverso un esclusivo rapporto personale.⁶ Inoltre, dedica un capitolo del suo lavoro a una forma speciale di direzione propria del mondo monastico, realizzando il primo dossier sulla terminologia e sulle prerogative dei due protagonisti della relazione (*Direction des moniales*, pp. 251-291)⁷. Tuttavia, l'impostazione di Hausherr presuppone che la pratica sia un vero e proprio status pervasivo della vita ascetica e che sia altrettanto assodata l'esistenza di una prassi consolidata, «istituzionalizzata» e con proprie regole definite; cosa tutt'altro che dimostrata nella varietà della produzione letteraria monastica.

È dedicato all'ambito orientale anche il lavoro di Leloir, il quale usa l'espressione «accompagnamento spirituale»⁸. Questi rimarca la necessità di una continuità e stabilità nel rapporto fra il padre e il figlio spirituale affinché si possa ottenere una vera e profonda conversione alla vita ascetica e esordisce con una citazione tratta da *I fratelli Karamazov*, dove si descrive la figura dello *staretz* russo: il rapporto con questa figura carismatica si fonda sull'abbandono incondizionato alla sua volontà, elemento chiave dell'accompagnamento spirituale⁹.

⁵ *Ivi*, p. 10: «Pratiquement cependant nous ne donnons pas ce nom à l'exercice public du magistère ou de la juridiction. Nous le réservons aux relations entre *un* maître instruit et expérimenté dans les voies de l'esprit et *un* disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience».

⁶ *Ibidem*: «Elle pourrait avoir une acception large comprenant tous les pouvoirs de la hiérarchie ecclésiastique: *potestas ordinis* et *potestas jurisdictionis*. La fonction de père est, de soi, indépendante du pouvoir d'ordre, et se rapporte tout entière au pouvoir de juridiction».

⁷ Si tratta di un punto estremamente importante giacché, per quanto concerne specificamente il monachesimo, si nota la sostanziale novità dell'argomento. La lacuna oggi è parzialmente colmata da alcuni saggi confluiti nella *Storia della direzione spirituale* cit. A questi si aggiungano: J. M. Soler, *Les Mères du désert et la maternité spirituelle*, in «Collectanea Cisterciensia» 48 (1986) pp. 235-250; J. J. Allen, *The Inner Way: The Historical Tradition Of Spiritual Direction*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 35, 2-3 (1991), pp. 257-270; S. Elm, «*Virgins of God*»: *the Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1994.

⁸ L. Leloir, *L'accompagnement spirituel selon la tradition monastique ancienne principalement arménienne*, in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des Christianismes orientaux*, in «Cahiers d'Orientalisme» 20 (1988), pp. 83-96.

⁹ *Ivi*, p. 86: «[...] pardonner sans chercher à convertir, à guérir et à faire progresser, c'est, pour le père spirituel, méconnaître sa mission. Il s'agit de rendre l'âme "pure de toute

Entrambi gli studiosi pongono l'accento su di un punto: l'unicità della relazione fra il maestro e il discepolo. Non c'è direzione spirituale al di fuori dello stretto legame interpersonale che si sviluppa fra due individui. Tenendo ferme tutte le precisazioni e le cautele metodologiche illustrate sopra, la direzione spirituale può perciò essere definita come una delle possibili modalità di rapporto maestro-discepolo. Se, com'è vero, la relazione fra i due deve essere strettamente personale e duratura, non è opportuno esaminare tutti quei casi in cui il maestro si presenta come una guida per l'intera comunità o come un saggio che ammonisce i giovani aspiranti. Solamente tenendo sullo sfondo le precisazioni di Hausherr e Leloir è possibile leggere le fonti cassianee con questa lente.

2. *Il maestro e il discepolo: la questione terminologica.*

Alcune espressioni che ricorrono con frequenza nelle *Conlationes* consentono di porre attenzione all'uso dei titoli con i quali sono definiti via via coloro che, per convenzione, saranno chiamati «maestro» e «discepolo». Costoro, in realtà, celano la propria immagine sotto vari appellativi che ricorrono con una certa assiduità e tutto ciò necessita di una dettagliata indagine terminologica.

I più indicativi, e su cui si concentrerà l'analisi, sono: per il maestro, *senex* (*senior*), *magister*, *doctor*, *pater* e *abbas*; per il discepolo, *iuvenis* (*iunior*), *filius* e *incipiens*. Con ogni probabilità, non tutti questi vocaboli sono inequivocabilmente segni distintivi del maestro e del discepolo né ogni contesto in cui sono impiegati può essere ricondotto al loro rapporto, tuttavia sono importanti indizi dai quali è bene partire giacché aiutano a definire più attentamente la pratica, sicuramente presente in ogni comunità monastica. Una prima scorsa di questi appellativi permette agevolmente di riportarli pressoché tutti all'idea chiave dell'insegnamento e della formazione; quest'aspetto farebbe sin da subito pensare a un qualcosa di riconducibile all'ambiente scolastico tradizionale, in cui i ruoli del docente e del discente sono nitidamente definiti e dove è evidente non solamente una trasmissione di saperi, ma anche un'emulazione del modello di perfezione incarnato dalla guida. Un'ulteriore precisazione preliminare consente di notare come la nutrita rosa di vocaboli riconducibile al maestro ha la finalità principale di definire più nettamente il ruolo del monaco esperto, evidenziandone ora la funzione di guida carismatica ora quella di maestro vero e proprio¹⁰.

passion, de tout mal des ennemis méchants⁶⁶, c'est-à-dire libre, forte et en progrès constant. [...] l'accompagnement spirituel n'est pas seulement destiné à épargner la mort éternelle; il l'est aussi à faire la toilette complète de l'âme, à la guérir et à l'armer».

¹⁰ Quest'oscillazione non è certamente una peculiarità di Cassiano, bensì affonda le sue radici nel modello della *sequela Christi*, come mostra ampiamente C. Gianotto, *Il discepolato gesuano e il rapporto maestro-discepolo nel primo cristianesimo*, in G. Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 141-165.

Diverso è il caso del discepolo: questi rimane indiscutibilmente una figura più vaga, i cui contorni non sono chiaramente definiti da termini o appellativi particolari. I tre vocaboli a lui riconducibili insistono unicamente sull'idea di giovinezza e formazione: se il primo fattore può essere collegato all'immagine topica del discepolo giovane che si affida alle cure del maestro (*senex*), il valore formativo, proprio di *incipiens*, rimanda a un percorso educativo regolato da norme che prevedono una gradualità di apprendimento.

2.1 *Senex*

Il termine compare sin dalla prima conferenza e ricorre una sessantina di volte in tutta l'opera. Esso è riservato a quei monaci particolarmente esperti nel cammino della perfezione e che possono essere proposti come modelli da imitare per la comunità, in special modo per i più giovani. Cassiano parla chiaramente di *divitiae* custodite dai *senes*, i quali sono tenuti a trasmetterle alla comunità: «e allo stesso modo 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 degli anziani»¹¹.

Il passo riportato è inserito in una dissertazione più ampia sulla capacità di riconoscere il dono della *discretio*, paragonata a una moneta d'oro fino; uno degli aspetti fondamentali riguarda l'attenzione che va rivolta all'insidioso attacco della vanità, la quale potrebbe determinare la perdita di questa facoltà. Si è tradotto con «modello» il termine latino *exagium*, che si riferisce propriamente alla matrice, al campione di un materiale – in questo caso dell'oro – e la metafora è evocativa e non pone dubbi sulla forza esercitata dal *senex*. Nella quarta conferenza, il potere degli anziani è definitivamente consacrato:

«privatisi non solo del loro denaro, ma anche delle loro passioni precedenti e di tutte le occupazioni, [i giovani monaci] dovrebbero porsi singolarmente e spogli di tutto sotto il giogo degli anziani in modo da non preoccuparsi affatto non solo degli altri, ma neppure di se stessi»¹².

La vita comune fra l'anziano e il giovane permette a quest'ultimo l'imitazione delle consuetudini della vita nel deserto, riservando al *senex* il ruolo di modello di riferimento cui uniformarsi. Si delinea, con una certa chiarezza, un

¹¹ *Conl.* I,22: «[...] sive illa, quorum pondus ac pretium aerugo vanitatis adrodens exagio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata levia atque damnosa minusque pensantia recusemus [...]». Per il testo delle *Conlationes* si segue l'edizione critica *Iohannis Cassiani conlationes* xxiii, M. Petschenig (ed.) («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [d'ora in poi CSEL]», 13), Wien 1886. Tutte le traduzioni sono mie.

¹² *Conl.* IV,20: «[...] exuti non solum pecuniis, verum etiam affectionibus pristinis et distentionibus universis semet ipsos singulares ac nudos ita sub seniorum imperio conlocarent, ut curam non modo aliorum nullam, sed ne sui quidem generent».

mondo che ruota attorno alla figura dell'anziano, il monaco esperto che funge da autorità spirituale per l'intera comunità e che è indissolubilmente legato all'arduo compito della formazione dei giovani, i quali devono sottomettersi in tutto al suo volere. Nello stesso passaggio compare anche l'espressione *imperium seniorum*: la relazione che intercorre fra il maestro e il discepolo deve fondarsi sul potere che il primo esercita sul secondo in virtù della propria autorità. Cassiano afferma che i giovani e quanti decidono di abbandonare il mondo devono sottomettersi alla guida, al comando degli anziani. Il *senex* è colui che, dotato appunto di *imperium*, ingiunge al monaco novizio quali siano le vie da seguire per accedere alla dignità monastica, quasi ricordando continuamente che «farsi monaco significa accettare una norma di vita di cui è custode un maestro»¹³. In *Conl.* ix,5, Isacco parla esplicitamente di *regula seniorum*: ciò che si desidera attuare non si limita a un ammaestramento saltuario, bensì diventa un'esperienza di vita continuativa. Cheremone sintetizza efficacemente gli atteggiamenti dei due protagonisti del rapporto dicendo che il primo, ossia il maestro, deve atteggiarsi ad *auctoritas instituentis*, mentre il secondo non potrà beneficiare dei suoi insegnamenti se non disporrà la propria mente all'ascolto (*cor audientis*)¹⁴. Ma quest'equilibrio non è facilmente raggiungibile: egli stesso, pur facendosene propugnatore, ammette di non avere discepoli giacché non considera di possedere sufficientemente *auctoritas* per instaurare una relazione proficua con i più giovani.

2.2. *Magister e doctor*

Senex è senza dubbio il vocabolo più significativo, mentre un uso più limitato, ma dal forte valore simbolico, è riservato a *magister*. Stupisce la scarsità di ricorrenze di quest'appellativo – solamente cinque volte – e perlopiù circoscritto a passaggi corredati da citazioni paoline sul dono dei carismi.¹⁵ Cassiano non definisce mai esplicitamente i monaci del deserto come *magistri*, né fa alcun minimo accenno alla presenza di tali personaggi all'interno delle variegata comunità monastiche egiziane. Si sarebbe tentati di dare una prima interpretazione a quest'anomalia, basandosi sull'idea di insegnamento che traspare da questi passaggi: il *magister* è inevitabilmente legato a una scuola, a un ambiente rigidamente codificato che prevede relazioni gerarchiche fisse, mentre qui lo scenario è completamente diverso. Cassiano sembrerebbe voler evitare ogni tipo di rapporto fra il titolo in questione e i *senes* deputati alla

¹³ C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi Medievali» 18 (1977), p. 543.

¹⁴ *Conl.* xi,4: «Numquam enim erit efficax instituentis auctoritas, nisi eam effectum operis sui cordi adfixerit audientis».

¹⁵ I due passaggi più interessanti si trovano entrambi nella *conlatio* XIII, ai capitoli tredici e diciassette, e si riferiscono al *magister gentium* paolino; situazione differente in *Conl.* xv,7, dove abbiamo Gesù definito *magister humilitatis*.

formazione dei giovani monaci, quasi mosso da un premuroso desiderio di salvaguardare la «purezza» monastica da contaminazioni provenienti da altri ambienti. A sostegno di questa tesi, troviamo un passaggio interessante nella *conlatio* XIII:

«Infatti, un fisiognomo, avendolo [Socrate] scorto, così si espresse: ‘Ecco gli occhi di un corruttore di giovani’, e poiché i suoi discepoli erano decisi a vendicare quell’ingiuria inferta al loro maestro, si dice che questa frase abbia frenato la loro indignazione: «State calmi amici, poiché io lo sono, ma mi trattengo»¹⁶.

Socrate è indubitabilmente un *magister* e Cheremone lo ritrae come una guida circondata dai propri *discipuli*: rispetto a tutti i passi sin qui citati, questo è il primo dove troviamo un chiaro modello di scuola in cui la figura del maestro è ricondotta al *cliché* tradizionale. Qui Cassiano tratteggia un tipico ambiente di scuola, dove convenzionali sono i rapporti fra docente e discente, tuttavia il modello è chiaramente negativo e in nulla paragonabile a ciò che avviene nelle fila del monachesimo egiziano. Sebbene le due «strutture» siano entrambe finalizzate alla formazione dei giovani, un’irriducibile differenza permane: l’educazione dei monaci novizi possiede qualcosa di radicalmente diverso da tutte le esperienze precedenti, tale da richiedere addirittura una nuova terminologia non compromessa con la tradizione filosofica e che esprima al meglio l’originalità dell’approccio cristiano¹⁷.

Ma agli inganni del *magister philosophiae* si contrappongono gli utili *praecepta* del *magister artium*:

«Figli miei, chiunque desideri apprendere la conoscenza di una qualsiasi arte, se non si dedica con ogni cura e diligenza all’esercizio di quella disciplina che desidera apprendere e non osserva i precetti e gli insegnamenti dei maestri più perfetti in quel mestiere, invano spererà di poter eguagliare coloro dei quali si rifiuta di imitare dedizione e impegno»¹⁸.

¹⁶ *Conl.* XIII,5: «Nam cum intuens eum quidam φυσιογνόμων dixisset: ὄμματα παιδεραστοῦ, hoc est oculi corruptoris puerorum, et inruentes in eum discipuli inlatum magistro vellent ultum ire convicium, indignationem eorum hac dicitur compressisse sententia: παύσασθε, ἑταῖροι εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ, id est: quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo».

¹⁷ È interessante notare che anche il termine *discipulus*, qui impiegato da Socrate per appellare i suoi allievi, non è mai rivolto all’aspirante monaco o a chiunque si affidi alle cure del *senex*. Resta invece il termine consueto per i membri della cerchia gesuana, laddove sembra preservare, qui certamente con valore positivo, l’unicità del rapporto col vero Maestro.

¹⁸ *Conl.* XVIII,2: «Quisque hominum, o filii, cuiuslibet artis peritiam adsequi concupiscit, nisi omni cura atque vigilantia eius se quam nosse desiderat disciplinae studiis manciparit ac perfectissimorum quorumque opificii ipsius vel scientiae magistrorum praecepta atque instituta servaverit, frustra inanibus votis eorum similitudinem exoptat adtingere, quorum curam atque industriam detractat aemulari».

Queste parole aprono il discorso di *abbas* Piamun, protagonista della prima conferenza del terzo libro. Nel primo capitolo – cosa piuttosto inusuale per le *Conlationes* – è Cassiano stesso che precisa le ragioni di questa terza e ultima parte dell'opera, precisando che neanche in quest'occasione intenderà indugiare su miracoli e prodigi compiuti dai santi uomini d'Egitto, bensì insisterà ancora sulle loro pratiche e le istituzioni (*de institutis studiisque sanctorum*), al fine di fornire la necessaria (e ultima) conoscenza della vita perfetta¹⁹. La prima di queste pratiche è prontamente richiamata dallo stesso Piamun: il rapporto fra il *senex* e l'aspirante monaco deve modellarsi su quello che lega il maestro artigiano al proprio apprendista. A differenza del *magister* Socrate, il garzone di bottega che tenta di emulare la perizia del proprio maestro può essere efficacemente paragonata alla vita ascetica e consente di liberare il termine da ogni alone paganeggiante. Si tratta di un caso unico, ma l'immagine della bottega artigiana e della *peritia/experientia* richiesta al giovane per emanciparsi costituisce la chiave di volta del rapporto stesso.

Ancora meno utilizzato è poi l'appellativo *doctor*, che compare appena nove volte. Come già per *magister*, anch'esso rimanda direttamente alla dottrina paolina dei carismi²⁰. Il *doctor* cassiano altro non è che il *διδάσκαλος* delle lettere ai Romani e ai Corinzi, vale a dire colui che riceve il carisma della *διδασκαλία* e che riveste un ruolo non secondario all'interno delle comunità monastiche. Il *doctor* non è semplicemente un maestro, bensì una figura che opera in accordo con la tradizione apostolica e dei profeti²¹. Daniele dà dimostrazione di questo trattando del triplice stato delle anime (*carnalis, animalis, spiritalis*). Egli esorta i due giovani ad adoperarsi con tutte le forze per raggiungere lo *spiritalis status*, ossia il grado massimo di perfezione, la fonte della vera purificazione, la meta che sta al culmine del cammino spirituale. I passi scritturistici citati a supporto di queste argomentazioni sono 1 Cor 3,1-3 («Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a uomini spirituali, ma come ad esseri carnali [...] dal momento che c'è tra voi invidia

¹⁹ *Conl.* XVIII,1: «Non enim de mirabilibus dei, sed de institutis studiisque sanctorum quaedam quae reminisci possibile est nos spondimus memoriae tradituros, ut necessariam tantum perfectae vitae instructionem, non inutilem absque ulla emendatione vitiorum ac supervacuum admirationem legentibus praeberemus».

²⁰ A titolo esemplificativo, si veda *Conl.* XIV,5: «Nec enim ulla membra aliorum sibi membrorum possunt ministeria vindicare [...]. Et idcirco non omnes apostoli, non omnes prophetae, non omnes doctores, non omnes gratiam habent curationum, non omnes linguas loquuntur, non omnes interpretantur».

²¹ Si veda M. Rizzi, *Il δίδασκαλος nella tradizione alessandrina: da Clemente all'Oratio panegyrica in Origenem*, in G. Firpo-G. Zecchini (eds.), *Magister: aspetti culturali e istituzionali*. Atti del Convegno (Chieti, 13-14 novembre 1997), Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, p. 177-198.

e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera tutta umana?») e alcuni brani di Ap 3,15-17, dove l'angelo si rivolge alla chiesa di Laodicea accusandola di tiepidezza. Coloro che hanno vinto le passioni della carne non devono illudersi di aver raggiunto lo stato di perfezione, giacché esiste ancora una condizione intermedia, la più insidiosa che, talvolta, determina il fallimento della *progressio*:

«Giustamente, perciò, si dice che quello stato è peggiore poiché è più facile che acceda alla conversione salvifica e alla vetta della perfezione un uomo carnale, cioè un secolare o un gentile, piuttosto che un monaco che si consideri tale e che è caduto una volta per tutte da quel fuoco del fervore spirituale, non certo intraprendendo la via della perfezione secondo la regola della disciplina»²².

Le parole di Daniele sono molto chiare e suonano come una vera sferzata alla moltitudine di monaci che affollano l'Egitto. Il fuoco che dovrebbe animare l'animo del monaco viene meno, rendendone la posizione miserabile e quest'affievolimento fa germogliare la superbia per i risultati fino a quel punto conseguiti. E sulla scorta di Ger 4,3 («Dice il Signore agli uomini di Giuda e a Gerusalemme: Dissodatevi un terreno incolto e non seminate fra le spine»), Daniele ricorda:

«come dice il profeta, il Signore detesta questi [individui] a tal punto che si comanda agli uomini spirituali e ai maestri di guardarsi dall'ammonirli e dall'istruirli affinché, come in un terreno sterile, infruttuoso e pieno di rovi dannosi, non gettino mai il seme della parola salvifica. Al contrario, si chiede loro di condannarli coltivando, piuttosto, una nuova terra. In altre parole, rivolgano tutta la cura della dottrina e lo zelo della parola salvifica verso i pagani e i secolari»²³.

L'invito fatto ai *doctores* è forte, quasi provocatorio: è forse meglio rivolgere l'attenzione agli uomini del mondo, schiavi delle passioni, piuttosto che sprecare preziose energie per quanti sono accecati dalla superbia di ritenersi già appagati.

²² *Conl.* IV,19: «Rectissime ergo pronuntiatur esse deterior, quia facilius ad salutarem conversionem ac perfectionis fastigium carnalis quis, id est saecularis vel gentilis accedit, quam is qui professus monachum nec tamen viam perfectionis adripiens secundum regulam disciplinae ab illo semel spiritalis fervoris igne discessit».

²³ *Ibidem*: «[...] quos etiam per prophetam ita legimus dominum detestari, ut spiritalibus viris atque doctoribus praecipitur, ut ab eis monendis docendisque discedant et nequaquam velut in sterili atque infructuosa terra noxiisque sentibus occupata semen verbi salutaris expendant, sed ut contemnentes eam novam potius excolant terram, id est erga paganos ac saeculares omnem doctrinae culturam ac verbi transferant salutaris instantiam [...]».

2.3. *Abbas e pater*

Si è preferito lasciare per ultimo l'appellativo *abbas* perché sicuramente più comune, ma anche più problematico. La sua onnipresenza impone alcune cautele. Curiosamente, non esiste uno studio dettagliato dedicato all'uso e all'evoluzione del termine nella letteratura monastica antica e se tutti sono concordi nell'attribuirgli un valore onorifico riservato solitamente a vescovi, preti e monaci d'Egitto, una domanda importante resta inevasa: il rispetto connesso al titolo *abbas* è dato indistintamente a tutti i monaci? Il quesito non è peregrino, giacché tutti e quindici i protagonisti delle *Conlationes* – compreso anche il giovane Germano – sono chiamati in questo modo. Come si è detto, la quasi totalità della letteratura ascetica presenta quest'impiego massiccio, ma la cosa non sembra aver sufficientemente attirata l'attenzione degli specialisti. La prima ricerca in questa direzione risale a una decina di anni fa, a firma di Derda e Wipszycka²⁴. Gli autori, però, precisano sin da subito che il loro campo d'indagine sarà soprattutto la produzione documentaria papiracea perché lì, a loro parere, è possibile cogliere il reale *usus* linguistico non mediato dai travestimenti letterari²⁵. Ma se questa scelta si rivela utile per definire l'arco cronologico al quale il termine appartiene – l'attestazione più antica di *abba* risalirebbe alla seconda metà del IV secolo, mentre a partire da una serie di *ostraka* datati fine IV-inizio V secolo si assiste all'alternanza *abba/πατήρ*, ossia *abbas/pater* – le conclusioni proposte in merito all'impiego dell'appellativo non aggiungono nulla di nuovo a quanto già si sapeva: l'*abbas* non è tanto il monaco dotato di un particolare carisma spirituale, ma più semplicemente colui che ha raggiunto un'età ragguardevole²⁶. La risposta alla questione posta in apertura resta perciò quella comunemente accettata dalla storiografia: *abbas* è il monaco anziano.

Ma in questo caso proprio le fonti narrative, preventivamente scartate perché «capricciose»²⁷ nell'uso del termine, sembrano contenere risposte più interessanti e articolate. Benché Cassiano ricorra al termine circa centocinquanta volte, il criterio seguito non sembra essere per nulla quello dell'anzianità²⁸.

²⁴ T. Derda-E. Wipszycka, *L'emploi des titres abba, apa et papas dans l'Égypte byzantine*, in «The Journal of Juristic Papyrology» 24 (1994), pp. 23-56.

²⁵ *Ivi*, p. 24: «Les oeuvres littéraires sont moins fiables en ce qui concerne notre sujet, car au cours de la transmission du texte, les copistes ont pu modifier la titulature pour la rendre conforme aux usages de leur époque».

²⁶ *Ivi*, p. 45: «Nous pensons – sans pouvoir le prouver de façon sûre – que ce qui comptait surtout était l'âge».

²⁷ *Ibidem*: «L'*Historia monachorum* (écrite à la fin du IV^e siècle) emploie parfois *abba*, mais de façon capricieuse».

²⁸ Pur non intravendendo una motivazione chiara, tuttavia già Pichéry annotava questa peculiarità nel commento alla traduzione francese per le Sources Chrétiennes: «Le titre d'abbé, c'est-à-dire père, était réservé à ceux que de longues années de vie monastique, leur sainteté et leur expérience avaient dotés, pensait-on, d'un véritable charisme pour la

Un interessante passaggio lo testimonia:

«Fui io stesso che, desideroso di essere formato al suo insegnamento, cominciai a far domande, insieme al santo *abbas* Germano, ad *abbas* Mosè»²⁹.

Il compagno di viaggio dell'autore, il giovane monaco Germano, è considerato, alla stregua di Mosè, un *sanctus abbas*. Sappiamo poco di Germano né abbiamo dati per stabilirne con certezza l'età durante il soggiorno egiziano, tuttavia alcuni elementi interni all'opera lasciano intendere che, pur essendo più anziano di Cassiano, è sicuramente un giovane aspirante monaco con alle spalle un breve tirocinio compiuto in Palestina. In questo caso perciò, *abbas* non è minimamente legato alla canizie dei capelli, ma si accorda piuttosto al *topos* del *puer-senex*³⁰. Il caso di Germano, oltre a scartare l'ipotesi del valore puramente «anagrafico» del titolo, consente pure di non considerarlo determinante per la nostra ricerca. Il maestro è quasi sicuramente un *abbas*, ma non è con questo appellativo che si riconoscono le caratteristiche salienti della guida spirituale.

Lo stesso dicasi per *pater*, impiegato pressoché come sinonimo – compare circa centotrenta volte – e, in questo, del tutto in linea anche con la prassi documentaria coeva presentata da Derda e Wipszycka.

2.4. *Iuvenis, filius e incipiens*

Passando al discepolo, il primo appellativo che incontriamo è *iuvenis*:

«Io dico che a proporli come esempi ai giovani non è la rettitudine della loro vita e neppure una rigorosa costanza dei loro propositi degna di lode e d'ammirazione, bensì unicamente la loro veneranda età»³¹.

Nonostante la perentorietà dell'affermazione, l'*exemplum iunioribus* denota un riferimento piuttosto generico ai destinatari dell'insegnamento del maestro. Mosè, il protagonista delle prime due conferenze, stigmatizza un comportamento dannoso messo in atto da quanti si limitano a individuare nell'età avanzata il segno distintivo del buon maestro. La condotta di vita, invece, deve essere

formation des jeunes. Cassien, au contraire, le donne assez indifféremment» (J. Cassien, *Conférences* [«Sources Chrésiennes», 42], Cerf, Paris 1955, p. 78, nota 1).

²⁹ *Conl.* I,1: «Cum in heremo Sciti, [...] abbatem Moysen, [...] institutione eius fundarum cupiens expetissem una cum sancto abbate Germano [...]».

³⁰ Si veda H. Garcia, *L'enfant vieillard, l'enfant aux cheveux blancs et le Christ polymorphe*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 80 (2000), pp. 305-314. Seguendo l'interpretazione Derda-Wipszycka bisognerebbe invece classificare la disinvoltura cassiana come un riconoscimento *post eventum* volto a sottolineare la grandezza, già in giovane età, dell'ormai vegliardo Germano.

³¹ *Conl.* II,13: «Hos, inquam, in exemplum iunioribus non vitae probitas nec ulla propositi huius laudabilis atque imitanda districtio, sed annositas sola provexit».

anteposta all'anzianità anagrafica. Ma a fronte di quest'importante distinzione relativa al *senex*, quasi nulla si dice sulle caratteristiche del discepolo, il quale deve essere semplicemente giovane e perciò desideroso di saldi modelli di riferimento per intraprendere la vita ascetica. Lo stesso Mosè, peraltro, ricorda la sua esperienza di ragazzo (*in annis adhuc pueritiae*) al fianco del beato Antonio, ma non si sofferma su quali fossero allora i suoi pensieri o i comportamenti richiesti, pur essendo certamente consapevole di aver goduto di un così grande onore:

«Ricordo che un giorno, quand'ero ancora un ragazzo e mi trovavo in Tebaide, dove risiedeva il beato Antonio, giunsero da lui degli anziani spinti dalla ricerca della perfezione»³².

Il *puer* Mosè assiste a questa visita e indirettamente ragguaglia il lettore sul suo soggiorno di formazione nella remota Tebaide, la terra d'elezione del monachesimo, e sulla prassi in voga fra i giovani monaci di recarsi in visita ai grandi maestri.

Filius, invece, compare come invocazione nelle conferenze I e XVIII³³. Anche in questo caso, la genericità è evidente: l'enfasi del discorso diretto impone la richiesta d'attenzione dell'uditorio, in questo caso del lettore.

Il terzo e ultimo vocabolo sembra invece essere più stringente e specificamente rivolto alla caratteristica più importante del giovane monaco: lo *status* di principiante. Cassiano utilizza spesso *incipiens*, mostrando un forte interesse per la formazione dei novizi. I due passi riportati di seguito sono entrambi tratti da contesti dove sono chiare le finalità pedagogiche dell'anziano, il quale si rivolge direttamente ai due giovani, sottolineando difficoltà e insidie che potrebbero attenderli sul lungo e faticoso cammino verso la perfezione:

«Perciò, per chiunque di noi si affatica con tutte le sue forze contro lo spirito della fornicazione, è già una straordinaria vittoria non aspettarsi una ricompensa per il proprio sforzo. Per quanto questa sembri una convinzione facile e chiara per tutti, tuttavia è tanto difficile che i principianti la posseggano quanto lo è la perfezione della stessa castità»³⁴.

³² *Conl.* II,2: «Memini igitur quondam in annis adhuc pueritiae constitutus in partibus Thebaidos, ubi beatus Antonius morabatur, seniores ad eum perfectionis inquirendae gratia convenisse».

³³ *Conl.* I,23: «Quoniam nos, o filii, ad disputatorem tam longam vestra sedulitas provocavit [...]»; *Conl.* XVIII,2: «Quisque hominum, o filii, cuiuslibet artis peritiam adsequi concupiscit [...]».

³⁴ *Conl.* XII,16: «Proinde unicuique nostrum adversus spiritum fornicationis totis viribus desudanti victoria singularis est de merito conatus sui remedium non sperare. Quae fides licet facilis ac plana omnibus videatur, tamen tam difficile ab incipientibus quam ipsius castitatis perfectio possidetur».

Lo spirito della fornicazione deve essere combattuto tenacemente da tutti, tuttavia non tutti sono consapevoli delle proprie forze e, forse, non dispongono ancora dell'intero equipaggiamento utile a sopraffarlo. Gli *incipientes* rientrano in questa categoria e devono stare molto in guardia, perché l'illusione di dominare le pulsioni della carne può condurli alla vanagloria³⁵. Il periodo di formazione riservato al giovane si presenta come un cammino faticoso, dove la volontà è continuamente sottoposta a tentazioni di ogni genere e proprio vanagloria e orgoglio si pongono nella numerazione cassiana al vertice – settimo e ottavo – dell'elenco di vizi da combattere: anche i monaci più esperti rischiano di soccombere di fronte a loro³⁶.

La stessa vanagloria può però trasformarsi in uno strumento utile proprio per i monaci ancora inesperti. Serapione dedica la propria *conlatio* a una rapida descrizione del sistema degli otto vizi che assalgono l'uomo e, nel completarlo, si sofferma sulla convenienza della vanagloria per quanti ambiscono alla dignità sacerdotale. Proprio in questo contesto, ecco ricomparire il termine *incipiens*:

«In un solo caso la vanagloria può essere utilmente accolta dai principianti, cioè da coloro che finora sono stati tentati solamente dai vizi carnali. Per esempio, se loro, nel mentre sono assaliti dallo spirito della lussuria, pensassero alla dignità sacerdotale o al giudizio altrui e perciò di essere considerati santi e immacolati, allora, giudicando gli stimoli impuri della concupiscenza come deplorevoli e indegni alla propria reputazione o a quella carica, perlomeno rifuggirebbero da quel pensiero, neutralizzando con un male minore quello ben maggiore. Infatti è meglio essere scossi dal vizio della vanagloria piuttosto che presi dal fuoco della lussuria, perché da questo non è possibile salvarsi o anche solo a malapena riprendersi dopo la caduta»³⁷.

Come anche Cheremone puntualizza altrove, la lotta per la castità costituisce una delle prove fondamentali dell'aspirante monaco e proprio quando questi si rende minimamente conto di poter controllare le pulsioni del proprio corpo, ecco che allora s'insinua pure il desiderio irrefrenabile di gloriarsi per

³⁵ *Conl.* v,11: «[...] quo pro spiritalibus et occultis desiderio vanae laudis inflamur».

³⁶ Si veda C. Stewart, *John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius*, in C. Badilita-A. Jakab (eds.), *Jean Cassien*, cit., p. 207-219.

³⁷ *Conl.* v,12: «Una re tamen cenodoxia utiliter ab incipientibus adsumitur, ab his dumtaxat qui adhuc vitiis carnalibus instigantur, ut verbi gratia si illo tempore, quo fornicationis spiritu perurgentur, mente conceperint vel sacerdotalis officii dignitatem vel opinionem cunctorum, qua sancti et immaculati esse credantur, et ita immundos concupiscentiae stimulos quasi turpes atque indignos vel existimationi suae vel illi ordini iudicantes hac saltem contemplatione declinent, minore malo id quod maius est retundentes. Satius enim est cenodoxiae vitio quemcumque pulsari quam incidere in fornicationis ardorem, unde reparari aut non valeat aut vix valeat post ruinam».

questa conquista³⁸. Ma Serapione tranquillizza i due: è un rischio che ogni *incipiens* corre, ma che in determinate circostanze può aiutarlo a respingere i colpi della lussuria, un nemico sicuramente più pericoloso della vanagloria³⁹.

L'impiego del termine si limita a questi due casi, tuttavia, rispetto agli altri appellativi fin qui trattati, resta quello più adeguato alla nostra ricerca. È evidente la volontà di Cassiano di riferirsi a un rapporto che potremmo definire una trasmissione di ideali monastici attuata attraverso un processo educativo-formativo riservato ad alcuni giovani monaci. La seconda persona del rapporto è indicata principalmente come un ricevente, un contenitore in cui riversare varie conoscenze e pratiche ascetiche per giungere a un grado completo di maturazione.

3. *Senex e incipiens ovvero il peso dell'esperienza*

In aggiunta alla terminologia raccolta sin qui, merita un poco di attenzione anche il modello del maestro-medico. È lo stesso Cassiano a indicare come consueta l'analogia fra i vizi e le malattie e questo implica che l'azione dell'anziano, sulla scorta di Evagrio, deve atteggiarsi a quella di Gesù guaritore dei cuori⁴⁰. Tuttavia, l'intervento salvifico del *senex* non è risolutore se non si accompagna agli esercizi dell'ascesi: la forza del maestro consiste nel somministrare medicinali efficaci e antidoti per i morsi delle bestie selvatiche, ma tutto ciò a nulla varrebbe senza i digiuni, le veglie e la preghiera messe in atto dall'aspirante monaco⁴¹. Questo rapido accenno alla metafora della

³⁸ *Conl.* XII,16: «Nam cum eis vel particula puritatis adriserit, continuo in conscientiae suae secretis elatione quadam subtiliter inlabente sibimet blandiuntur [...]».

³⁹ *Conl.* V,12: «[...] dum cenodoxiae laudibus compendiris, nequaquam ad inferni profundae prouas et inreuocabiliter mortalium peccatorum consummatione mergaris».

⁴⁰ *Conl.* XXIV,15: «Omnium vitiorum unus fons atque principium est, secundum qualitatem vero partis illius vel ut ita dixerim membri, quod in anima fuerit vitiatum, diversa vocabula passionum corruptionumque sortitur. Quod nonnumquam etiam morborum corporalium probatur exemplo [...]». Sull'immagine di Gesù medico e sulla sua derivazione origeniana-evagriana si veda S. Fernandez, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999, pp. 223-274.

⁴¹ *Conl.* XVIII,16: «Si momorderit serpens non in sibilo, non est abundantia incantatori. Isti enim sunt taciti morsus quibus solis sapientium medicina non subuenit. [...] Quapropter ne totum, quidquid in nobis vividum est et quasi vitali vegetatione sancti spiritus animatum, uno tanti huius mali morsu basiliscus interimat, diuinum cui impossibile nihil est iugiter imploremus auxilium. [...] quamvis terrenum corpus perniciosissime contumescat, tamen si theriacae remedium aut illam salutarium verborum medellam aliquis peritissimus carminum diuinorum incantator admoverit, ad perpetuam animae mortem pernicies virulenta non pervenit: [...]»; *Conl.* XIX,14: «De morborum quorum curatione solliciti remedium salutare deesse non poterit, et idcirco eodem modo, quo uniuscuiusque vitii deprehenduntur indicia, etiam remedia sunt petenda».

sanità spirituale consente di cogliere il tratto saliente del maestro cassiano: la sua conoscenza. Il solco che separa nettamente il monaco dall'aspirante tale è la capacità di riconoscere il male e applicare i giusti rimedi. Risulta perciò evidente la fortuna – in questo caso non solo cassiana – di queste immagini medicali: il prestigio di un medico sta nell'abilità e rapidità a riconoscere il malanno e a somministrare l'antidoto adeguato. Ma proprio come nel caso della medicina, anche la conoscenza del *senex* non viene da misteriose rivelazioni né dall'improvvisazione, bensì dall'esperienza: *totum namque in sola experientia usuque consistit*⁴². Quanti perciò non passano attraverso questa pratica empirica non sono veri maestri ed è bene smascherarli immediatamente, pena la rovina di quanti si affidano loro.

«Costui dunque [chi ha intenzione di insegnare] “sia pronto ad ascoltare e lento a parlare” (Gc 1,19), in modo da non cadere nella situazione descritta da Salomone: “se vedi un uomo veloce nel parlare, sappi che c'è più da sperare in uno stolto che non in lui (Pr 29,20 lxx). Perciò, non presumere di insegnare agli altri con le parole ciò che prima non hai messo in pratica con le opere. Infatti, lo stesso Nostro Signore ci ha insegnato con i suoi esempi che noi dobbiamo attenerci a questo comando: «Gesù cominciò a fare queste cose e a insegnare» (At 1,1). Guardati bene quindi, prima di precipitarti a insegnare, di essere ammesso nel novero di coloro di cui parla il Signore ai discepoli nel vangelo: “Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno” (Mt 23,3). Perciò, devi guardarti dall'essere indotto a insegnare dall'esempio di quanti, ottenuta la perizia dell'eloquenza e la ricchezza di linguaggio, possono esporre ciò che vogliono in modo ricco e ornato. Chi non sa discernere la forza e la qualità di questo parlare, crede che essi posseggano la scienza spirituale, invece, una cosa è parlare con facilità e chiarezza, altra cosa è penetrare nelle midolla delle parole celesti e contemplare con l'occhio purissimo del cuore questi misteri profondi e nascosti»⁴³.

⁴² *Institutiones* (CSEL 17, ed. M. Petschenig), Wien 1888, *praef.* 5.

⁴³ *Conl.* xiv,9: «Esto ergo per omnia citus ad audiendum, tardus autem ad loquendum, ne cadat in te illud quod notatur a Salomone: si videris virum velocem in verbis, scito quia spem habuit insipiens magis quam ille, nec quemquam verbis docere presumas quod opere ante non feceris. Hunc enim nos ordinem tenere debere etiam exemplis suis dominus noster instituit, de quo ita dicitur: quae coepit Iesus facere et docere. Cave igitur ne ante actum prosiliens ad docendum in illorum numero deputeris, de quibus in evangelio dominus ad discipulos loquitur: quae dicunt vobis servate et facite, secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim et non faciunt [...]. Et ideo cavendum tibi est ne illorum ad docendum inciteris exemplis, qui peritiam disputandi ac sermonis affluentiam consecuti, quia possunt ea quae voluerint ornate copioseque disserere, scientiam spiritalem possidere creduntur ab his qui vim eius et qualitatem discernere non noverunt. Aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud venas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari [...].»

La *spiritalis scientia* è lo scopo vero della vita ascetica, la meta che è costantemente davanti agli occhi del monaco⁴⁴, ma allo stesso tempo può essere un chiaro segno distintivo del *senex*. La distanza che separa il principiante dal maestro, ossia da colui che aspira alla *spiritalis scientia* a chi ne è già in possesso sta nell'*experientia* maturata nel corso della vita nel deserto. L'*experientia* è senza dubbio uno degli aspetti peculiari dell'insegnamento del *senex*: accanto ai *verba* e ai *testimonia* scritturistici, il maestro deve incentrare la sua azione anche su quanto esperito e appreso nel corso della propria vita⁴⁵.

«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

⁴⁴ *Conl.* 1,4: «finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum caelorum est, destinatio vero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire»; *Conl.* 1,5: «Hac itaque nobis destinatione proposita semper actus nostri et cogitationes ad eam obtinendam rectissime diriguntur. Quae si prae oculis nostris iugiter statuta non fuerit, non solum cunctos labores nostros vacuos pariter atque instabiles reddens in cassum eos ac sine ullo emolumento compellet effundi, sed etiam cogitationes omnes diversas sibi contrarias suscitabit».

⁴⁵ Non è questa la sede per affrontare i molteplici significati del termine *experientia* e il suo ruolo nel pensiero cassiano; a tal proposito, si vedano i lavori del Lessico Intellettuale Europeo raccolti in M. Fattori (ed.), *Experientia*. x Colloquio Internazionale (Roma, 4-6 giugno 2001), Olschki, Firenze 2002 e, più specificamente su Cassiano, H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. Quest'ultimo, interpreta l'*experientia* cassiana come il naturale bilanciamento dell'astrazione intellettuale dei *verba*, ponendo da una parte l'insegnamento orale, quasi scolastico, e dall'altra la conoscenza pratica delle cose acquisita per prove fatte in prima persona. Questa è indubitabilmente la prima distinzione che si può fare, ma Cassiano sembra assegnare al termine uno spettro semantico più ampio. Viene in aiuto la lingua inglese, dove la radice latina di *experientia* si ritrova in due parole con significato diverso: «experience» e «expertise». La prima è l'equivalente dell'italiano «esperienza», mentre la seconda – passata nella lingua italiana, ma mutuata dal francese, con significato di «dichiarazione d'autenticità», perlopiù riguardo a un'opera d'arte – può essere tradotta con «abilità», «perizia», «competenza». E proprio questo è il senso che Mosè adotta quando parla delle tre specie di pensieri che albergano nel cuore dell'uomo (*Conl.* 1,19): la terza specie, quella generata dal nostro cuore, prende le mosse dal ricordo di quanto abbiamo fatto o udito (*cum naturaliter recordamur*) e deve essere attentamente sottoposta all'incessante azione di selezione e controllo attuata dal monaco, il quale agisce come un mugnaio o un cambiavalue. Entrambi compiono la loro attività di selezione non in virtù delle molte esperienze accumulate, ma poiché sono stati in grado, attraverso la pratica e l'apprendistato, di tramutare quel patrimonio informativo in perizia e competenza professionale.

descrivere con le parole la dolcezza di ciò che ha conosciuto col piacere del palato»⁴⁶.

Essa diventa un vero e proprio *habitus*, il metodo didattico per eccellenza finalizzato alla trasmissione del vero sapere e della retta vita monastica. Cheremone conclude la propria esposizione ricordando che gli argomenti da lui trattati sono frutto soprattutto dell'*experientia magistrans*⁴⁷. Cassiano si scaglia frontalmente contro coloro che offrono una conoscenza verbale e libresca dell'ascetismo e rivendica un ruolo chiave alla laboriosa e faticosa pratica dell'eremo: solo colui che ha potuto sperimentare la realtà del deserto e ne è diventato perciò esperto può veramente offrire i propri suggerimenti, giacché ha vissuto direttamente le difficoltà della vita solitaria. La *doctrina* è perciò subordinata alla pratica. E l'assenza di *experientia* provoca confusione, portando rapidamente l'*incipiens* a una rovinosa caduta:

«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 a causa del cuore indurito»⁴⁸.

⁴⁶ *Conl.* XII,13: «[...] tamquam si quis dulcedinem mellis ei qui numquam quicquam dulce gustaverit veli sermonibus enarrare, profecto nec ille saporis illius suavitatem quam numquam ore percepit auribus capiet, nec ille dulcedinem quam gustus voluptate cognovit verbis poterit indicare [...]». Il tema dell'incapacità di comunicare qualcosa senza averne mai sperimentato la natura compare con forza anche in *Conl.* XXI,36: «Et idcirco de emundationis huius scientia atque doctrina nec proferri aliquid nisi ab esperto nec transfundi quicquam potest nisi in cupidissimum et valde sollicitum veritatis ipsius amatorem, qui non eam vacuis nudisque sermonibus sciscitando, sed totis animi viribus adnitendo optet attingere, scilicet non studio loquacitatis infructuosae, sed desiderio purificationis internae»; e in *Conl.* VII,4: «Periculosae praesumptionis est necdum rebus recte discussis nec certa ratione collecta de natura cuiuslibet rei praepropere definire ac de consideratione fragilitatis suae capere coniecturam, non de statu et qualitate ipsius disciplinae vel de aliorum experientia proferre sententiam».

⁴⁷ *Conl.* XII,16: «Haec de castitatis fine, quantum potuimus, non verbis, sed experientia magistrante digessimus. Quae licet a desidiosis ac neglegentibus arbitrer impossibilia forsitan iudicanda, certus tamen sum a studiosis ac spiritalibus viris agnoscenda pariter ac probanda».

⁴⁸ *Conl.* XIV,18: «Duabus autem ex causis inefficacem spiritalium rerum constat esse doctrinam. Nam aut ille qui docet inexperta commendans vano verborum sono instruere nititur auditorem, aut certe nequam ac vitis refertus auditor salutarem spiritalis viri sanctamque doctrinam obdurato corde non recipit: [...]». Lo stesso Germano è consapevole di questo; si veda *Conl.* XIX,7: «Nulli namque dubium est neminem de his vel fidelius posse vel plenius disputare quam illum, qui utramque perfectionem longo usu ac magistra experientia consecutus meritum earum ac finem veridica potest insinuare doctrina». Interessante anche *Conl.* XIII,18: «Per quod evidenti ratione colligitur ab his qui non loquacibus verbis, sed experientia duce vel magnitudinem gratiae vel modulum humani metiuntur arbitrii [...]».

La centralità dell'esperienza è giustificata anche dai reiterati appelli dei *senes* affinché essa sia quotidiana, un vero e proprio esercizio da compiersi con assiduità⁴⁹.

«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 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 piuttosto che preoccuparsi di discuterle, grazie all'esperienza del fare conseguiranno pure la scienza di tutte le cose»⁵⁰.

In queste parole è racchiusa la regola aurea del pio monaco: con l'operosa pratica dell'esperienza (*operis experientia*) si giunge alla pienezza, e cioè all'ottenimento della scienza di tutte le cose. Non a caso, lo stesso monito risuona nelle ultime righe delle *Conlationes*:

«A voi, o santi fratelli, ho inviato questo fuoco [...] affinché si accresca la vostra autorità presso i figli, qualora i precetti dei grandi e venerandi padri possano confermare ciò che voi già insegnate non con il morto suono delle parole, ma con l'esempio vivo»⁵¹.

4. *Auctoritas e imperium: i due strumenti del maestro*

Questa rapida analisi della terminologia relativa ai due attori della relazione e al ruolo dell'*experientia* consente di farsi un'idea sufficientemente chiara della tipologia di direzione spirituale adottata da Cassiano, ma resta comunque difficile «stabilire se gli elementi di novità e di differenziazione linguistica introdotti dal monachesimo valgano a configurare una *langue de group* o una *Sondersprache*, per usare la terminologia impiegata dalla scuola di Nimega nell'analisi della *latinitas Christianorum primaeva*. O meglio, se all'interno della *Sondersprache* che ebbe il suo fattore distintivo nella *disciplina Christianorum* sia ri-tagliabile una sezione alla quale conferisca un suo speciale colorito e una sua

⁴⁹ Si vedano *Conl.* IX,7: «Non enim parva cordis intentione eam perfici posse et experientia cotidiana et prosecutio tuae sanctitatis ostendit [...]»; *Conl.* XII,5: «Cumque in hunc statum mens nostra cotidianis exercitiis erudita profecerit, tunc versiculi illius affectum experientia docente percipiet, quem omnes quidem solita psallendi modulatione concinimus [...]».

⁵⁰ *Conl.* XVIII,3: «Neque vos moveat aut ab imitatione divertat ac retrahat, etiamsi vobis ad praesens alicuius rei vel facti ratio vel causa non liqueat, quia eos, qui bene de cunctis ac simpliciter sentiunt et universa quae a senioribus tradi gerive perspexerit fideliter imitari magis quam discutere student, per operis experientiam etiam scientia rerum omnium subsequetur».

⁵¹ *Conl.* XXIV,26: «Sed ad vos, o sancti fratres, [...] hunc ignem [...] emisi, [...] ut vobis maior apud filios esset auctoritas, si id, quod ipsi non mortuo verborum sono, sed vivo doctis exemplo, etiam summorum atque antiquissimorum patrum praecepta confirmet».

riconoscibilità la *disciplina monachorum*»⁵². Con queste parole, Pricoco apre un articolo sul linguaggio monastico rilevando le incertezze che emergono da ogni approccio terminologico alla letteratura monastica. Anche quest'indagine mostra una certa irriducibile difficoltà, soprattutto quando si vuole definire compiutamente la natura del rapporto *senex-incipiens*. Nello svolgersi delle ventiquattro conferenze non tutto è chiaro e talvolta si scorgono lievi contraddizioni nelle parole dei numerosi interlocutori incontrati da Cassiano e Germano nelle loro peregrinazioni egiziane. Su di un punto però non ci sono esitazioni: il giovane deve incondizionatamente rimettersi alla volontà dell'anziano, annullando quasi completamente la propria.

«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, sotto il comando degli anziani in modo da non curarsi affatto né degli altri né di loro stessi. Avviene invece il contrario: mentre si affrettano per porsi a capo dei fratelli, non si sottomettono agli anziani e, mossi dalla superbia, desiderando di insegnare agli altri, né imparano né mettono in pratica quelle cose che sono degne di essere insegnate. E così avviene che, come ha detto il Salvatore, i ciechi che conducono altri ciechi cadranno tutti insieme nella fossa (allusione a Mt 15,14). Il genere di questa superbia è uno, tuttavia è distinta in due specie differenti: una simula la compostezza e la gravità, l'altra si abbandona sfrenatamente al riso insensato. Quale delle due deve essere considerata la peggiore? Ognuno valuti e giudichi. Unico e assolutamente il medesimo è il genere della disobbedienza, sia per frenesia di operosità sia per desiderio di riposo, e cioè violare il comando dell'anziano; ed è altrettanto dannoso sconvolgere le regole del monastero a vantaggio del sonno o della veglia, trasgredire il precetto dell'abate di leggere, o condannare il riposo; ed è uno stimolo della stessa superbia disprezzare un fratello per il suo digiuno o per la sua refezione»⁵³.

⁵² S. Pricoco, *Alcune considerazioni sul linguaggio monastico*, in «Cassiodorus» 5 (1999), p. 171.

⁵³ *Conl.* IV,20: «Qui si in veritate viam perfectionis inquirent, hoc potius tota virtute perficere niterentur, ut scilicet exuti non solum pecuniis, verum etiam affectionibus pristinis et distentionibus universis semet ipsos singulares ac nudos ita sub seniorum imperio conlocarent, ut curam non modo aliorum nullam, sed ne sui quidem generent. E contrario autem evenit, ut dum fratribus praeesse festinant numquam senioribus ipsi subiciantur et a superbia inchoantes, dum alios instituere cupiunt, nec discere ipsi nec agere ea quae sunt docenda mereantur: qui necesse est ut secundum salvatoris sententiam caeci duces caecorum effecti pariter in foveam cadant. Cuius superbiae licet unum sit genus, duplex tamen eius est species: una quae serietatem gravitatemque iugiter imitatur, alia quae effrenata libertate in cachinnos fatuos risusque dissolvitur. [...] Quarum quae deterior pronuntianda sit, uniuscuiusque discutiat ac perpendat examen. Unum sane atque idem inoboedientiae genus est vel propter operationis instantiam vel propter otii desiderium senioris violare mandatum, tamque dispendiosum est pro somno quam pro vigilantia monasterii statuta convellere, tantundemque est abbatis transire praeceptum ut legas, quantum si contemnas ut dormias, nec alius superbiae fomes est pro ieiunio fratrem quam pro refectioe neglegere [...]».

Parte di questo lungo passaggio è già stato citato descrivendo gli appellativi del maestro: la centralità del *senex* è provata dalla regola fondamentale della comunità, vale a dire la sottomissione ai suoi dettami. L'espressione impiegata non lascia adito a tentennamenti: *singulares ac nudos sub seniorum imperio*. Questa è la prima dura prova alla quale gli aspiranti asceti sono chiamati perché il vizio della superbia è sempre in agguato per quanti scelgono la vita ascetica, spingendo i più fragili a violare il *senioris mandatum*. La chiave di volta dell'intera costruzione monastica è costituita dai comandi dell'anziano, il vero garante della stabilità del sistema. Le insubordinazioni vanno dal disprezzare il comportamento dei confratelli allo stravolgere gli *statuta* della comunità, sino a rifiutarsi apertamente di eseguire i precetti dell'anziano. In questo caso, il lessico cassiano è chiaramente ispirato a quello militare: *imperium*, *mandatum*, *statuta* e, come vedremo fra poco, *auctoritas*⁵⁴. Tra tutti, *imperium* è certamente il vocabolo più eminentemente militare poiché definisce la prerogativa esercitata da un uomo autorevole attraverso un ordine, una prescrizione ingiunti a qualcuno. Con questo significato è frequente in molte altre fonti cristiane latine, ma sembra indicare quasi sempre il prestigio e il vigore con i quali i campioni della vita ascetica si scagliano contro i demoni.⁵⁵ Per Cassiano, invece la risolutezza del *senex* deve essere rivolta anzitutto verso gli *incipientes*, quasi che anch'essi necessitino di essere imbrigliati a fronte dell'entusiasmo e dell'ardore col quale hanno abbandonato il mondo per il deserto. Nelle parole di Piamun il *seniorum imperium* diventa l'essenza stessa della vita monastica. Elencando i differenti *genera monachorum* esistenti, menziona un *quartum genus* che si distingue da quelli ortodossi proprio per la mancanza di questa pratica. La sottomissione ai *senes* segna perciò il discrimine fra il vero e il falso monaco, riservando al rapporto maestro-discepolo un'importanza straordinaria all'interno della vita ascetica⁵⁶.

Un altro termine che compare in contesti analoghi è *iugum*. Fra i molti incontri, Cassiano è colpito dalle vicende di *abbas* Giovanni, il quale, dopo aver vissuto come anacoreta nel deserto, ritorna in monastero da semplice monaco perché sente la necessità di rimettersi all'insegnamento degli anziani. Questo comportamento desta in lui grande ammirazione, al punto che non perde l'occasione di riprendere quanti s'illudono di poter fare a meno della disciplina del cenobio:

⁵⁴ Ovviamente, l'impiego di questa terminologia non si limita al passo qui citato, come si vede in *Conl.* II,13, XI,4, XVII,3 e XXI,12.

⁵⁵ G. Luongo, *Desertor Christi miles*, in «Koinonia» 2 (1978), pp. 76-77.

⁵⁶ *Conl.* XVIII,8: «Sane est etiam aliud quartum genus, quod nuper cernimus emersisse in his qui anachoretarum sibi specie atque imagine blandiuntur quique in primordiis suis fervore quodam brevi coenobii perfectionem videntur expetere, sed continuo tepefacti, dum pristinos mores ac vitia resecare contemnunt nec iugum humilitatis ac patientiae diutius sustinere contenti sunt subdique seniorum imperio dedignatur [...]».

«Non fa meraviglia che non possiamo ascendere alla loro [degli eremiti] sublimità noi, che non solo non siamo capaci di restare nella disciplina del cenobio sino alla vecchiaia, ma, soddisfatti di reggere a malapena per un biennio il giogo della sottomissione, ci involiamo subito al godimento anticipato della dannosa libertà, credendo di essere sottomessi alla guida dell'anziano, in quello stesso breve tempo, non secondo quella regola di rigore, ma secondo la libertà del nostro arbitrio»⁵⁷.

Come già i precedenti, anche *auctoritas* appartiene allo stesso ambito semantico, ma anziché riferirsi alla natura del rapporto, indica soprattutto quella prerogativa del quale il monaco anziano è in possesso e in virtù della quale può esercitare il proprio *imperium* nei confronti degli *incipientes*. Cassiano è consapevole dell'autorevolezza dei *senes* incontrati e non esita a rivolgersi a loro per sciogliere il proprio dubbio se restare in Egitto o fare ritorno al suo monastero palestinese.

«Allora io dissi: il consiglio, anzi, l'*auctoritas* dell'anziano, al quale è necessario che noi manifestiamo le nostre preoccupazioni, porterà sollievo alle nostre pene e, qualunque decisione egli prenderà porrà termine a tutti i nostri turbamenti, come se fosse un responso divino giunto dal cielo»⁵⁸.

5. Paolo e Samuele: due conferme dalle Scritture

In uno studio sull'uso delle Scritture in Cassiano, Frank sostiene che, ad eccezione del primo libro delle Cronache, Esdra, Neemia, Tobia e Giuditta per l'Antico Testamento e la seconda e la terza lettera di Giovanni per il Nuovo, le due opere monastiche contengono citazioni dall'intero canone scritturistico cristiano⁵⁹. Questo massiccio impiego di *testimonia* vetero e

⁵⁷ *Conl.* XIX,2: «[...] unde non mirum est nec ad illorum sublimitatem nos posse descendere, qui non dicam usque ad senectam in coenobii permanere non possumus disciplina, sed vix biennio subiectionis iugum sustinere contenti ad praesumptionem noxiae libertatis protinus evolamus, cum tamen illo ipso parvo tempore non secundum illam distractionis regulam, sed pro nostri arbitrii libertate utcumque senioris subici videamur imperio». E poco più avanti si legge ancora: «Postremo etiamsi mihi in coenobio constituto ab illa puritate cordis fuerit aliquid imminutum, ero solius evangelici praecepti compensatione contentus, quod certum est omnibus illis heremi fructibus non posse postponi, ut scilicet de crastino nihil cogitem et usque ad finem subiectus abbati illum aliquatenus videar aemulari de quo dicitur: Humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, merearque illius verbis humiliter dicere: Quia non veni facere voluntatem meam sed voluntatem eius qui misit me patris» (XIX,6).

⁵⁸ *Conl.* XVII,3: «Tum ego: compendium, inquam, angoribus adferat nostris consilium, immo auctoritas senis, ad quem oportet ut nostras sollicitudines deferamus, et quidquid eius fuerit sententia definitum, velut divinum et caeleste responsum cunctis aestibus nostris terminum ponat».

⁵⁹ K. S. Frank, *Asketischer Evangelismus. Schriftauslegung bei Johannes Cassian*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» 23 (1996), pp. 435-443. Per una lista di frequenze

neotestamentari è però largamente comune nella letteratura patristica coeva e ottiene una sua giustificazione nelle stesse parole di *abbas* Mosè, quando dice che anche le Scritture sono una sorta di *instrumentum perfectionis* nelle mani del *senex*, il quale può impiegare quelle parole come potenti *carmina* per cauterizzare le ferite spirituali causate dal serpente tentatore⁶⁰. Le Scritture sostengono ogni azione del *senex*, anche quella principale dell'ammaestramento degli *incipientes*. Le fonti monastiche di ambito egiziano non sono estranee a questa prassi ed è comune trovare continui riferimenti ai patriarchi e ai profeti come modelli di vita da imitare e, allo stesso tempo, al ciclo di Elia ed Eliseo, venerati come profeti, ma proposti come esempio di relazione fra il profeta e taumaturgo e il giovane discepolo, che, chiamato mentre lavora nei campi, lascia tutto per seguirlo. Curiosamente, Cassiano sembra ignorare la coppia Elia-Eliseo⁶¹ a vantaggio di altri due modelli, sicuramente meno fortunati nella restante letteratura: 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 anche nelle Scritture, e cioè che il Signore non volle istruire da sé il fanciullo Samuele, benché scelto per propria volontà, con la pratica del colloquio divino, bensì dispose che ricorresse una prima e 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 sottoposto ai giovani, come esempio, la forma di questa sottomissione»⁶².

scritturistiche si veda A. Kristensen, *Cassian's use of scripture*, in «The American Benedictine Review» 28 (1977), pp. 276-288: il maggior numero di passi veterotestamentari si riferisce a Salmi (238 occorrenze), seguito da Proverbi (98) e Isaia (82). Per il Nuovo Testamento, la classifica dei testi più citati è guidata dal vangelo di Matteo (203), quindi la lettera ai Romani (92) e la prima ai Corinzi (91).

⁶⁰ *Conl.* II,11: «Si per confessionem suggestio seu cogitatio diabolica incantatori cuiquam, spiritali scilicet viro, qui carminibus scripturarum mederi protinus vulneri et extrahere de corde consuevit noxia venena serpentis, patefacta non fuerit, succurrere periclitanti periturove non poterit».

⁶¹ Sono menzionati non più di cinque volte, spesso in associazione a Giovanni Battista (*Conl.* XVIII,6) o ad Antonio (*Conl.* XIV,4), ma mai si evidenzia il rapporto che li lega.

⁶² *Conl.* II,14: «Denique in tantum placita deo haec sententia comprobatur, ut etiam scripturis sanctis hanc eandem institutionem non otiose repperiamus insertam, ita ut puerum Samuhelem iudicio praelectum suo nollet per semet ipsum divini conloquii disciplina dominus erudire, sed recurrere semel et iterum pateretur ad senem, eumque ad suum quem vocabat adloquium etiam illius qui offenderat deum, dummodo senioris, doctrina vellet institui, et quem sua vocatione dignissimum iudicaret, senioris mallet institutione formari, ut scilicet et illius qui ad divinum ministerium vocabatur probaretur humilitas et iunioribus forma subiectionis huius proponeretur exemplo».

Il *puer* Samuele è la rappresentazione perfetta del giovane monaco: manifesta apertamente i suoi pensieri all'anziano sacerdote Eli, si sottomette totalmente alla sua fedeltà, dà prova di grande umiltà. Nonostante l'onore di essere stato chiamato direttamente da Dio, mantiene lo stesso dimesso stile di vita e si rimette in tutto alla sua guida. La relazione Samuele-Eli, consente a Cassiano di condensare il proprio modello di rapporto nei suoi tratti fondamentali. L'acuta esegesi di 1 Sam 3 vuole dimostrare che Dio stesso preferisce affidarsi ad un intermediario esperto, vale a dire Eli, piuttosto che istruire direttamente il giovane Samuele. Ecco quindi che all'importante chiamata divina segue un altrettanto momento fondamentale: l'apprendimento della *doctrina* necessaria per instaurare una salda relazione con la divinità. E l'intermediazione del *senex* è indispensabile anche per colui che ha il privilegio di essere chiamato direttamente da Dio, giacché Eli comprende immediatamente la grande missione che Samuele dovrà compiere e s'impegna a dotarlo delle parole adeguate per rispondere degnamente a quella chiamata. Nel passo biblico Dio chiama Samuele due volte e in entrambi i casi egli si rivolge a Eli; Cassiano rimarca questo particolare quasi volendo ritrovare una traccia della continuità del rapporto, il quale deve prolungarsi nel tempo e assumere una certa stabilità.

Nel capitolo successivo, Mosè presenta la vocazione dell'apostolo Paolo, il quale, pur potendo ricevere anch'egli da Dio l'indicazione della via della perfezione, è affidato ad Anania perché possa formarlo:

«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, 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, 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, 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)»⁶³.

⁶³ *Conl.* II,15: «Paulum quoque per semet ipsum vocans et adloquens Christus, cum posset ei perfectionis viam reservare confestim, dirigere Annaniam mavult et ab eo iubet veritatis viam agnoscere dicens: surge et ingredere civitatem, et ibi tibi dicetur quid te

In quest'altro lungo passaggio ritroviamo lo stesso scenario precedente. Anch'egli uomo di straordinarie virtù è da ammonimento a quanti ritengono possibile un rapporto diretto con Dio, ignorando o disprezzando gli *instituta seniorum*. Egli non è solamente il perfetto discepolo che riconosce l'autorità del *senex*, ma soprattutto colui che *litteris atque exemplo* si fa promotore di questa sottomissione incondizionata.

6. I monaci-preti Pafnuzio e Daniele

Sinora si è parlato del rapporto *senex-incipiens* all'interno del mondo monastico egiziano in generale, tuttavia i protagonisti delle conferenze III e IV consentono di descrivere una particolare forma di direzione spirituale in un ambito prettamente presbiteriale. È Cassiano, all'inizio della quarta conferenza, a spiegarci il nesso che lega i monaci Pafnuzio e Daniele:

«Questi [Daniele], pur essendo molto giovane, fu scelto, grazie alla sua purezza e mansuetudine, dal beato Pafnuzio, sacerdote di quel deserto, per l'ufficio di diacono. E tanto il beato Pafnuzio si compiaceva per le sue virtù che si affrettò a eguagliare a sé con l'ordinazione sacerdotale che già considerava suo pari per condotta di vita e grazia; non sopportando che restasse a lungo in un ministero inferiore e volendo provvedere ancora in vita al suo degnissimo successore, lo promosse all'onore del sacerdozio»⁶⁴.

Cassiano è l'unica fonte monastica che menziona Daniele. Le notizie biografiche sono pressoché nulle, ma ritiene comunque importante menzionare l'attività svolta al fianco di Pafnuzio e le tappe di una rapida carriera ecclesiastica. Il suo *cursum honorum* offrirebbe molti spunti di riflessione attorno al ruolo del clero nelle comunità monastiche egiziane e alle modalità di ordinazione, ma non è questa la sede per affrontare tale questioni⁶⁵. È invece più interessante

oporteat facere. Mittit itaque et hunc ad seniolem eumque illius potius doctrina quam sua censet institui, ne scilicet, quod recte gestum fuisset in Paulo, posteris malum praesumptionis praerberet exemplum, dum unusquisque sibimet persuaderet simili modo se quoque debere dei solius magisterio atque doctrina potius quam seniorum institutione formari. Quam praesumptionem etiam ipse apostolus non solum litteris, sed etiam opere atque exemplo docet omnimodis detestandam, [...]. Unde manifestissime comprobatur nulli a domino viam perfectionis ostendi, qui habens unde valeat erudiri doctrinam seniorum vel instituta contempserit, parvi pendens illud eloquium quod oportet diligentissime custodiri: interroga patrem tuum, et adnuntiabit tibi: seniores tuos, et dicent tibi».

⁶⁴ *Conl.* IV,1: «Qui merito puritatis ac mansuetudinis suae a beato Pafnutio solitudinis eiusdem presbytero, et quidem cum multis iunior esset aetate, ad diaconii est praelectus officium. In tantum enim idem beatus Pafnutius virtutibus ipsius adgaudebat, ut quem vitae meritis et gratia parem noverat, coaequare sibi etiam sacerdotii ordine festinaret: siquidem nequaquam ferens in inferiore eum ministerio diutius inmorari optansque sibimet successorem dignissimum providere superstes eum presbyterii honore proxexit».

⁶⁵ Ewa Wipszycka (*Les clercs dans les communautés monastiques d'Égypte*, in «The Journal of Juristic Papyrology» 26 [1996], pp. 135-166) e Philip Rousseau (*The Spiritual*

soffermarsi sui due protagonisti: Pafnuzio sceglie Daniele come suo successore, sottolineando il rapporto speciale che da quel momento lega i due sacerdoti. La *solitudo* alla quale Pafnuzio è preposto è notoriamente il deserto di Scete, del quale Palladio offre una dettagliata descrizione della sua *Historia lausiaca*, soffermandosi pure sul collegio sacerdotale della regione, ricco di ben otto preti e numerosi diaconi e guidato proprio da Pafnuzio⁶⁶. Cassiano non è interessato a fornire questa descrizione né a mostrare la possente organizzazione del clero di Scete, bensì si concentra sul rapporto fra il *senex* e il suo discepolo prediletto. In questo gruppo ristretto l'*auctoritas* del monaco-prete è incondizionata e, forse, superiore a quella di qualsiasi altro *senex*, giacché il suo insegnamento non è solamente finalizzato alla *perfectio* ascetica, ma anche al raggiungimento della dignità sacerdotale dei suoi *incipientes*. È possibile però ipotizzare una direzione spirituale presbiteriale? Stando a queste poche informazioni è difficile, ma certamente l'esempio del monaco-prete Daniele che si attiene scrupolosamente alle direttive di Pafnuzio è estremamente funzionale alla finalità pedagogica dell'opera, soprattutto in un contesto occidentale, dove le gerarchie ecclesastiche sembrano profondamente affascinate dal rigore della vita ascetica, a tal punto da voler condizionare e irreggimentare il sacerdozio secondo il modello di sublime perfezione del monaco-prete.

7. Il fallimento monastico

I numerosi esempi riportati sin qui provano quanto sia difficile intessere un rapporto del genere e come entrambi gli attori debbano costantemente stare in guardia. Il lungo discorso di Mosè della seconda conferenza non è infatti rivolto solamente al discepolo, ma anche alla sua guida spirituale: il maestro non deve rimproverare nessun pensiero manifestato e la fatica di colui che lotta contro le tentazioni per conseguire il dominio di sé non deve essere svi-

Authority of the 'Monk-Bishop'. Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries, in «Journal of Theological Studies» n.s. 23 [1971], pp. 380-419) concordano nel considerare la clericalizzazione degli ambienti monastici un fenomeno piuttosto diffuso a partire dal IV e che avrà una notevole crescita sino al VII secolo. In quest'arco cronologico s' inseriscono certamente le vicende di Pafnuzio e Daniele. Pafnuzio è presentato come il discepolo di Macario, fondatore di Scete. Egli succede al monaco Isidoro, organizzatore e sacerdote della stessa comunità monastica. Sulla figura di Pafnuzio e sui numerosi passi delle *Conlationes* in cui è citato, si veda ora M. A. Vannier, *Cassien, historiographe du monachisme égyptien?*, in B. Pouderon - Y. M. Duval (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du ne colloque international d'Études patristique d'expression française* (Tours, 11-13 settembre 2000), Beauchesne, Paris 2001, p. 149-158.

⁶⁶ Palladio precisa che il primo sacerdote, ossia Pafnuzio, è l'unico incaricato di celebrare l'eucaristia, mentre gli altri lo assistono restando seduti (*Historia lausiaca*, 7,5). La stessa consuetudine è confermata in *Conl.* IV,1: «Qui tamen prioris humilitatis consuetudinem non omittens nihil umquam sibi illo praesente de sublimioris ordinis adiectione donavit, sed semper abbatem Pafnutio spiritalis hostias offerente hic velut diaconus in prioris ministerii permansit officio».

lita; 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 aprire totalmente il proprio cuore. La mancanza di uno solo di questi elementi mette a rischio il rapporto compromettendo l'efficacia dell'ammaestramento spirituale. Teona sintetizza bene il doppio legame che unisce maestro e discepolo:

«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»⁶⁷.

Germano è conscio di questa reciprocità e non esita a spiegare a Mosè perché molti giovani monaci non riescano ad aprire completamente il proprio cuore, sopraffatti dalla vergogna:

«sappiamo che in Siria un tale, considerato il più illustre fra gli anziani, rimproverò duramente, pieno di indignazione, un fratello che gli stava manifestando i propri pensieri con una semplice confessione»⁶⁸.

Mosè riconosce che come i giovani non sono tutti ferventi nello spirito allo stesso modo, così anche gli anziani non possono essere considerati maestri semplicemente per la canizie del capo; ciò nonostante il problema è serio e diffuso, come prova la disavventura occorsa a un monaco egiziano. Si racconta di un giovane aspramente redarguito che decide di concedersi ai piaceri del corpo. Incappa tuttavia in *abbas* Apollo, il quale legge nei suoi occhi quanto gli è capitato e insiste affinché gli racconti la sua esperienza. Il giovane, convinto da quella insistenza, confessa la sua intenzione poiché il vecchio monaco che si era scelto come guida lo aveva cacciato dicendogli che nulla avrebbe potuto trattenerlo dal peccato. Apollo lo invita a trattenersi almeno un giorno ancora dal suo proposito, e nel frattempo si reca dal *senex* colpevole del rimprovero. Pregando con insistenza, Apollo ottiene che anche il vecchio monaco sia tentato dalla stessa passione al fine di fargli provare ciò per il quale aveva punito il

⁶⁷ *Conl.* xxii,1: «Dupliciter siquidem congregat quaestus rerum spiritualium dispensator, quia non solum in illius qui audit profectu, verum etiam in sua disputatione compendia summa consequitur, non minus semet ipsum ad desiderium perfectionis accendens, dum instruit auditorem. Quamobrem vester ardor meus profectus est, vestra sollicitudo mea compunctio est».

⁶⁸ *Conl.* ii,12: «[...] qua novimus quendam in Syriae partibus, ut credebatur, praecipuum seniorum cuidam fratri cogitationes suas simplici confessione prodenti postmodum quadam indignatione commotum eadem graviter exprobasse».

proprio discepolo. L'intento pedagogico è chiaro: solo attraverso la tentazione, la caduta e l'esperienza del peccato è possibile comprenderne la gravità e, di conseguenza, munire la propria mente delle difese necessarie. A questo punto, reso il corpo immune da ogni attacco dei vizi è possibile proseguire speditamente verso la *perfectio*.

Ma non tutti gli anziani sono così altezzosi: Cheremone, per esempio, è l'esatto opposto. Anch'egli allontana tutti gli *incipientes* che vorrebbero mettersi alla sua scuola, ma perché non si considera sufficientemente preparato e dotato dell'*auctoritas* necessaria a seguire l'accidentato cammino di perfezione dei più giovani. Si potrebbe dire che, in via cautelativa, si astiene dal stabilire questa relazione, evitando così un possibile naufragio:

«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 non sia diminuito dal mio esempio. Mai l'autorità di chi insegna sarà efficace se non sarà impressa con la forza del suo esempio nel cuore di chi ascolta»⁶⁹.

Nel racconto di Mosè è il *senex* a decretare il fallimento della relazione, troncando il momento cruciale della manifestazione dei pensieri, ma la colpa può ricadere anche sull'*incipiens*, quando questi rifiuta di sottomettersi incondizionatamente alla volontà del maestro. È ancora Mosè a fornire un esempio, raccontando le gesta del monaco Beniamino. Questi riceve come ogni monaco due pani per la refezione quotidiana, ma dopo qualche tentennamento decide di infrangere deliberatamente questa norma, prolungando il digiuno per due giorni consecutivi e sfamandosi con doppia razione il terzo giorno.

«Egli così si è attenuto con l'ostinazione e la caparbità del suo cuore alle proprie convinzioni piuttosto che agli insegnamenti degli anziani e voi senza dubbio ricordate a quale esito giunse: abbandonato il deserto, precipitò nuovamente nella vana filosofia di questo mondo e nella vanità del secolo. La sua vicenda convalida con l'esempio la regola 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»⁷⁰.

⁶⁹ *Conl.* XI,4: «Quemadmodum enim docere praesumam quod ipse non facio, aut alium in eo instruam quod me iam vel minus vel tepidius exercere cognosco? Ob quam rem nullum iuniorum mihi in hanc usque aetatem cohabitare permisi, ne exemplo meo alterius districtio relaxetur. Numquam erit efficax instituentis auctoritas, nisi eam effectu operis sui cordi adfixerit audientis».

⁷⁰ *Conl.* II,24: «Qui obstinatione et pertinacia mentis suae definitionibus potius propriis quam seniorum traditionibus adquiescens quali finem suum propositum terminarit, procul dubio meministis, siquidem relicta heremo rursus ad inanem philosophiam mundi huius

Da una parte abbiamo un atteggiamento scostante da parte del maestro, dall'altra un gesto di superbia da parte del discepolo. Il risultato, come si è già detto, è lo stesso: non si crea quella simbiosi che si sostanzia inevitabilmente nella manifestazione dei pensieri. Inoltre non si rinuncia alla volontà propria se non sottoponendo ogni decisione al filtro dell'umiltà, vera virtù suprema e *magistra omnium virtutum*⁷¹.

8. Conclusioni

Trattandosi di una prima incursione nel testo cassiano alla ricerca di una specifica forma di rapporto maestro-discepolo, è sembrato opportuno partire dall'analisi terminologica. La varietà di appellativi adottati dall'autore per indicare di volta in volta il maestro e il discepolo lascia intendere che non si tratta certamente di una pratica istituzionalizzata, tuttavia non mancano indizi sufficienti per considerarla una delle dimensioni essenziali della vita ascetica. Leggendo con attenzione i passi in cui compaiono vocaboli come *senex* e *incipiens* è possibile cogliere un sottile filo rosso che unisce idealmente in un unico dossier i molti estratti qui citati: la continuità del rapporto. Nei presupposti metodologici ampiamente esposti nella premessa si sottolineava l'unicità del rapporto, alla fine dell'indagine emerge con forza questo secondo elemento. Da questo punto di vista, la metafora del medico è eloquente: come questi instaura un rapporto di fiducia regolare e costante coi propri malati affinché essi possano giungere al più presto alla guarigione completa, così il *senex*, ossia il medico dell'anima, deve perseguire una relazione assidua con tutti i principianti. A questo punto, l'*incipiens* è tenuto a rispondere prontamente con la totale sottomissione alla volontà del *senex* e con la piena manifestazione dei pensieri.

ac vanitatem saeculi devolutus praedictam sententiam seniorum sui casus signet exemplo ruinaque sua sauculos doceat neminem definitionibus suis vel proprio iudicio confidentem perfectionis culmen aliquando posse conscendere, sed ne diaboli quidem pernicioza inlusionem non decipi».

⁷¹ A questo proposito si vedano *Conl.* II,4-16: «Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est. [...] Omni igitur conatu debet discretionis bonum virtute humilitatis acquiri, quae nos inlaesos ab utraque potest nimietate servare»; *Conl.* IX,2: «Quae tamen nec proderunt praeparata nec recte superponi sibi met excelsa culmina perfectionis admittent, nisi egesto prius omni repurgio vitiorum et effossis succiduis mortuisque ruderibus passionum vivae ut aiunt ac solidae terrae pectoris nostri, immo illi evangelicae petrae superiecta fuerint simplicitatis et humilitatis firmissima fundamenta [...]»; *Conl.* XV,7: «[...] vos autem, inquit, hoc discite a me quia mitis sum et humilis corde. Hoc enim est quod cunctis generaliter discere et exercere possibile est, opera autem signorum atque virtutum nec semper necessaria nec omnibus commoda sunt nec omnibus conceduntur. Humilitas ergo est omnium magistra virtutum, ipsa est caelestis aedificii firmissimum fundamentum, ipsa est donum proprium atque magnificum salvatoris».

Come si è visto, la mancanza di uno di questi elementi mette a rischio il rapporto e compromette l'efficacia della direzione spirituale. E qui sta la specificità della relazione *senex-incipiens* cassiana: egli utilizza il linguaggio e le immagini tipiche del rapporto maestro-discepolo tradizionale, ma supera il modello dotando la realtà ascetica di un connettore più forte. Dalla semplice trasmissione di un ideale di vita si passa a 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 a 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, ma riconoscono nei propri discepoli uno strumento per mezzo del quale saggiare l'efficacia della propria scelta, affinché non debbano venir meno al compito affidatogli e cadere rovinosamente ai piedi della montagna della perfezione trascinando con sé i principianti.