

A. ARJAKOVSKY, J. BEHR, I. L. BOSCH, S. P. BROCK,  
A. DESNICKIJ, P. GIORGI, M. HAMAM, V. KARAGHIANNIS,  
A. LOUTH, A. MAINARDI, M. MARKOVIĆ, A. PAPATHANASIOU,  
S. PASCHALIDIS, A. PLEȘU, N. RUSSELL, K. SIGOV, V. THERMOS,  
M. VAN PARYS, M. VAŠILJEVIĆ, P. VASSILIADIS, M. ŽELTOV

# LE ETÀ DELLA VITA SPIRITUALE

Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale  
di spiritualità ortodossa

Bose, 4-7 settembre 2013

a cura di

Luigi d'Ayala Valva, Lisa Cremaschi e Adalberto Mainardi  
monaci di Bose

*estratto*

EDIZIONI QIQAJON  
COMUNITÀ DI BOSE

LA PERFEZIONE SPIRITUALE “NEL MONDO”  
SECONDO LA TRADIZIONE PATRISTICA  
E MONASTICA ANTICA

Symeon A. Paschalidis\*

**Introduzione**

La “perfezione” (*teleiotes*) fin dai tempi del NT e soprattutto dal tempo della vita terrena di Gesù Cristo è stato l'imperativo e l'obiettivo principale dei membri della chiesa, una chiesa che nei primi secoli ha vissuto e praticato i precetti evangelici e apostolici esclusivamente “nel mondo”. Il comandamento di Cristo: “Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48), che rimanda e si ricollega chiaramente al comando del Dio biblico di Israele rivolto al popolo eletto: “Siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo” (Lv 19,2) – è del resto in connessione con esso che viene utilizzato e interpretato già dagli autori dei primi secoli –, costituisce il culmine dei comandamenti del Signore e “la vetta suprema della filosofia, veramente superiore alla natura”<sup>1</sup>. Il termine “perfetto” (*teleios*) si

\* Professore associato di patristica e agiografia presso l'Università “Aristotele” di Salonicco. Traduzione dall'originale greco di Luigi d'Ayala Valva.

<sup>1</sup> Filoteo Kokkinos, *Confutazioni di Grigoras 11*, in *Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά Έργα I*, a cura di D. Kaimakis, Thessaloniki 1983, pp. 408, ll. 15-17.

trova utilizzato nei testi del NT per designare l'uomo rinnovato in Cristo, che si distingue da colui che è ancora spiritualmente “neonato” (*népios*) e instabile, e procede ancora “verso l'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio” (Ef 4,13), attraverso l'adempimento della volontà di Dio, “agendo secondo verità nella carità” (Ef 4,15), secondo le parole caratteristiche dell'apostolo Paolo.

Un'importanza particolare nella prospettiva evangelica della perfezione cristiana occupa la vicenda del “giovane ricco” (cf. Mt 19,16-22), in cui la perfezione appare strettamente connessa, o addirittura identificata, con la vita eterna. Il “perfetto” eredita la vita eterna abbandonando il “mondo”, in quanto luogo che rappresenta simbolicamente la vita passionale e la corruzione, e seguendo Cristo. Non è certamente casuale che questa adesione volontaria alla chiamata di Gesù alla perfezione sia associata in modo preliminare con l'elemosina, ciò che Clemente di Alessandria definisce come un “essere reso perfetto dalla benevolenza del Signore”<sup>2</sup>, per esprimere l'amore di Dio che conduce a perfezione per mezzo dell'amore per lui e allo stesso tempo per gli uomini. Come nota in modo significativo Neofito il Recluso, un autore cipriota del XII secolo, commentando questa precisa pericope,

con il fatto di vendere le sostanze e di distribuirle ai poveri si realizza un triplice beneficio: la rinuncia al possesso, l'elemosina e la sequela di Cristo, come quando si dice: “Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito” (Mt 19,27)<sup>3</sup>.

Sottolineiamo questo elemento perché, come si vedrà in seguito, l'elemosina svolge un ruolo primario nei riferimenti dei testi della letteratura ascetica alla perfezione spirituale dei cristiani

<sup>2</sup> Clemente di Alessandria, *Stromati* IV,6,29,2, a cura di G. Pini, Milano 2006, p. 397.

<sup>3</sup> Neofito il Recluso, *Discorsi sui comandamenti di Cristo* 3,8, in *Αγίου Νεοφύτου του Εργλείστου Συγγράμματα* I, a cura di I. Stephanis, Paphos 1996, p. 42, ll. 9-12.

secolari, in particolare quando ci si riferisce a una perfezione in grado di reggere il confronto con la maturità spirituale dei “perfetti” per eccellenza, quali erano i grandi *abba* del deserto (e ricordiamo che proprio questa pericope fu la causa che spinse il grande Antonio a distribuire il suo patrimonio paterno e a inoltrarsi nel più profondo deserto<sup>4</sup>).

### **La perfezione spirituale nella letteratura cristiana primitiva**

L'insegnamento dei padri dei primi quattro secoli sulla questione della perfezione spirituale ha nel complesso un chiaro fondamento biblico, essendo soprattutto basato sulle parole di Gesù, ma anche sull'AT. Lo stesso materiale biblico, però, è stato utilizzato anche da diversi gruppi gnostici di questo periodo primitivo, e ciò condusse gli autori ecclesiastici, come Ireneo, Clemente di Alessandria e Origene, a utilizzare anche altri criteri per difendere l'insegnamento sulla perfezione cristiana contro gli gnostici.

Il quadro costante dell'insegnamento dei padri dei primi secoli relativo alla perfezione cristiana si basa su tre elementi: l'amore verso Dio e verso il prossimo, la libertà dal peccato e il raggiungimento della “condizione di somiglianza” con Dio (*tò kath'omoíōsin*), dal momento che “l'essere a sua immagine” (*tò kath'eikóna*), per quanto strettamente legato alla condizione di somiglianza, non include la perfezione, mentre la condizione di somiglianza con Dio è ciò che consente alla persona umana il progressivo conseguimento, nello Spirito santo, della perfezione in Cristo. Questi elementi si possono individuare sporadicamente

<sup>4</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 2,2-5, a cura di L. Cremaschi, Milano 1995, p. III.

nell'insegnamento degli autori più antichi, come i padri apostolici, soprattutto nel quadro di una finalità pastorale, ma vengono sviluppati in modo sistematico da autori successivi, come Ireneo e soprattutto Clemente di Alessandria e Origene, in oriente, e Tertulliano e Cipriano in occidente. Ed è certamente necessario notare che, al di là del fatto che grazie agli autori menzionati si è raggiunto un consenso "ecumenico" e una diffusione di questo quadro teologico fondamentale, sia in oriente sia in occidente, si possono talvolta rilevare tuttavia alcune significative differenze, come quando ad esempio i padri apostolici affermano che non tutti i cristiani sono perfetti, a differenza degli autori successivi, come Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene e Novaziano, che accettano invece una partecipazione alla perfezione in Cristo – seppur certamente con gradi diversi – di tutti i cristiani battezzati. Lo stesso vale anche per altri temi particolari, come la relazione tra perfezione e peccato, il raggiungimento della condizione di somiglianza con Dio o anche le manifestazioni della carità perfetta.

È necessario ugualmente rilevare che nel periodo primitivo dei primi quattro secoli cristiani la perfezione spirituale non era ancora connessa con quegli elementi peculiari che entrarono a far parte della vita interiore dei cristiani soltanto dopo la manifestazione e l'affermazione del monachesimo all'interno della vita della chiesa, come la verginità (*parthenía*), il ritiro in solitudine (*anachóresis*) e la rinuncia al possesso (*aktemosýne*), che non costituiscono comandamenti evangelici, ma "doni", secondo la definizione caratteristica di Massimo il Confessore<sup>5</sup>. Quindi, anche la vita coniugale rappresentava potenzialmente un chiaro ambito in cui la perfezione spirituale poteva essere coltivata, con l'eccezione di pochissimi casi in cui si sosteneva l'immediata connessione tra verginità e perfezione cristiana, co-

<sup>5</sup> Cf. Massimo il Confessore, *Capitoli sulla carità* 4,67, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963, pp. 223.

me ad esempio nell’insegnamento di Metodio di Olimpo relativo a questo tema.

Colui che ha sistematizzato la teologia della perfezione spirituale è stato Clemente di Alessandria, il quale tratta in dettaglio la questione sia nel *Pedagogo*, sia negli *Stromati*<sup>6</sup>. Nella prima opera Clemente si rivolge ai nuovi membri della chiesa, che sono agli inizi della loro lotta spirituale: per questo l’opera assomiglia a una guida per principianti, sviluppando in dettaglio diverse questioni relative alla loro “vita in Cristo”, tra le quali occupano una posizione predominante l’amore degli uomini e la carità come punto di partenza dell’educazione cristiana, ma anche la dottrina della condizione filiale dei cristiani come qualità stabile, a differenza di quanto insegnavano gli gnostici.

Negli *Stromati* Clemente ha dedicato due libri all’argomento: nel IV libro tratta la questione del martirio cristiano, che è presentato come il coronamento della perfetta carità<sup>7</sup>, e di “chi è il perfetto”, mentre nel VII libro sviluppa in dettaglio la dottrina relativa al “vero gnostico”, che è partecipe delle “energie” divine e della salvezza e perfezione in Cristo, in contrapposizione al seguace dei sistemi gnostici. Clemente esamina qui la questione della perfezione in rapporto a quella della “conoscenza” o *gnosi* (*gnôsis*), la quale è “da scegliere a motivo della carità” e conduce a un profondo processo di perfezionamento che permette di giungere alla conoscenza dei dogmi cristiani:

La gnosi è, in una parola, una sorta di perfezionamento dell’uomo in quanto uomo; essa si completa mediante la scienza delle cose divine, nelle abitudini di vita e nella parola, concorde e coerente con se stessa e con il Logos divino. Per la gnosi

<sup>6</sup> Sul tema cf. P. Ashwin-Siejowski, *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, London 2008.

<sup>7</sup> Cf. Clemente di Alessandria, *Stromati* IV,4,14,3, p. 389: “Chiamiamo perfezione il martirio non perché il [martire] ha raggiunto il fine della vita come gli altri, ma perché ha manifestato una perfetta opera di amore”.

diventa perfetta la fede, perché il fedele diventa perfetto soltanto con essa<sup>8</sup>.

Seguendo la distinzione paolina tra “neonati” (*népioi*) e “perfetti” (*téleioi*), tanto Clemente e Origene quanto i padri cappadoci che li seguono, e successivamente anche i teologi del deserto come Evagrio, hanno stabilito una distinzione molto generale tra due gradi spirituali, quello delle “opere” o della “prassi” – che riguarda soprattutto la purificazione dell’anima dalle passioni e dal peccato, e l’acquisizione delle virtù – e quello della “conoscenza” o “contemplazione” o “teologia”, riprendendo analoghi modelli della tradizione filosofica greca, nella forma in cui erano già stati introdotti da Filone di Alessandria. Questi due gradi erano talora concepiti come gradi indipendenti l’uno dall’altro, ma che contribuivano entrambi alla perfezione dei cristiani, secondo la caratteristica formulazione poetica di Gregorio il Teologo:

Vuoi preferire l’azione o la contemplazione? La visione è opera dei perfetti, l’altra attività appartiene ai più. Entrambe sono valide e benefiche<sup>9</sup>.

In seguito le tappe della vita spirituale che conducono alla perfezione del fedele si sono specializzate, a partire di nuovo dai teologi alessandrini e dai padri del iv secolo, trovando la loro fondamentale definizione nei grandi mistici e teologi del deserto del iv e v secolo (Evagrio, scritti pseudomacariani, Diadoco di Fotica), in tre stadi successivi di perfezione spirituale: purificazione, illuminazione e deificazione.

<sup>8</sup> Clemente di Alessandria, *Stromati* VII, 10, 55, 1 p. 773. Cf. Clément d’Alexandrie, *Les Stromates*, VII. *Stromate VII*, a cura di A. le Boulluec, SC 428, Paris 1997, pp. 16-18; S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, pp. 142-189. Sulle questioni relative al VII libro degli *Stromati*, cf. *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, a cura di M. Havrda, V. Hušek e J. Plátová, Leiden 2012.

<sup>9</sup> Gregorio di Nazianzo, *Poesie* I, 2, 33, a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi e G. Laudizi, Roma 1994, p. 250.

Evagrio distingue la vita “pratica” o “attiva” (che si manifesta nella purificazione dalle passioni e nella lotta contro i demoni), la “scienza fisica” o “contemplazione” (che è connessa con la conoscenza delle cose, ovvero con la realtà creata in generale, e conduce alla purificazione della mente) e la “teologia” (che riguarda la conoscenza suprema e la partecipazione alla vita della santa Trinità). Oggi si ritiene sicuro che la teologia evagriana abbia ricevuto un significativo influsso dall’insegnamento di Clemente di Alessandria e di Origene, anche attraverso la teologia di Didimo il Cieco, nella formulazione dei tre stadi spirituali della perfezione cristiana, con i termini connessi, come ad esempio il termine *apátheia*, “impassibilità”.

Ma anche Gregorio il Teologo presenta sinteticamente gli stadi della vita spirituale dei cristiani nella sua omelia per la festa delle “Sante luci” in un modo che assomiglia alla concezione ascetica dei gradi della perfezione spirituale:

Meditiamo a partire da dove è meglio cominciare. Il miglior punto di partenza è quello fissato da Salomone, il quale dice: “Inizio della sapienza è acquistarsi la sapienza”. Cosa vogliono dire le parole: “Inizio della sapienza”? Il timore. Non bisogna cominciare, infatti, dalla contemplazione, per terminare nel timore ... ma bisogna assumere come nostro primo elemento il timore e purificarsi, e, per così dire, assottigliarsi, per sollevarsi poi a grandi altezze. Infatti, dove c’è il timore c’è l’osservanza dei comandamenti, dove l’osservanza dei comandamenti, la purificazione della carne da quella nube che ottenebra l’anima e non le lascia vedere nella sua purezza il raggio della luce divina; dove c’è la purificazione c’è l’illuminazione: l’illuminazione è l’appagamento del desiderio, per coloro che tendono alle realtà più grandi, o alla realtà più grande, o a quella che è superiore alla grandezza<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Gregorio di Nazianzo, *Orazioni* 39,8, in Id., *Tutte le orazioni*, a cura di C. Morechini, C. Sani e M. Vincelli, Roma 2000, p. 907.

Il fatto che l'insegnamento dei padri relativo ai cristiani che vivono nel mondo sia strettamente legato alla teologia monastica della perfezione non deve sorprenderci. Per i padri dei primi secoli tale insegnamento – come abbiamo mostrato – non distingueva i perfetti in coniugati e celibi. Per questo anche Basilio nelle sue *Regole morali* sottolinea:

Chi insegna deve proporsi quale scopo di stabilire in tutti l'integrità dell'uomo perfetto, la misura dell'età della pienezza di Cristo: ciascuno però nel proprio ordine<sup>11</sup>.

Si tratta di un'idea che ritroviamo anche in padri monastici molto posteriori, come Teodoro Studita, che, in una sua lettera allo spatario Mariano, facendo riferimento ai comandamenti cristiani, richiama la sua attenzione perché

questi valori e altri simili sono anche quelli del vero cristiano. Non credere infatti che tutto ciò che ho detto valga solo per il monaco e non anche interamente e ugualmente per il laico<sup>12</sup>.

Inoltre, dopo la comparsa del monachesimo, il deserto – lo spazio della lotta spirituale dei primi asceti, che ormai era stato popolato – assume un nuovo significato. L'immagine extrabiblica del deserto, che a volte emerge anche in testi dell'AT, era quella del completo abbandono, della privazione dei beni essenziali per la conservazione della vita, e in definitiva della morte. Nel NT, però, il deserto diventa spazio di preghiera e di lotta spirituale, un elemento che si consolida dopo la comparsa dei primi eremi-

<sup>11</sup> Basilio di Cesarea, *Regole morali* 70,31, in San Basilio, *Opere ascetiche*, a cura di U. Neri e M. B. Artioli, Torino 1980, p. 189.

<sup>12</sup> Teodoro Studita, *Lettere* 464, in *Theodori Studitae Epistulae* II, a cura di G. Fatouros, Berlin 1992, p. 665, ll. 26-28 (una traduzione italiana del passo in questione è contenuto in *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2009, p. 111).

ti, che nelle fonti sono anche chiamati “cittadini del deserto” (*eremopolites*)<sup>13</sup>. La perfezione spirituale fu messa maggiormente in relazione con la lotta degli asceti e il deserto si trasformò nello spazio della “quiete” (*hesychía*), della suprema lotta spirituale e del combattimento contro il diavolo<sup>14</sup>.

Attraverso la letteratura patristica e ascetica, tuttavia, il deserto acquisisce una nuova dimensione simbolica: non è più un concreto spazio geografico, ma uno *stile di vita*. Il deserto viene trasferito nel cuore del credente e lo rende luogo di solitudine e di intensa lotta spirituale, in cui sono allontanate le preoccupazioni e le illusioni mondane<sup>15</sup>. Incontriamo una posizione simile in Agostino, per il quale la continua lotta dei cristiani per il progresso nella loro vita spirituale assomiglia a quella dei figli di Israele nel deserto, fatto che in modo allegorico-spirituale arriva a capovolgere l’affermazione fatta da Atanasio nella *Vita di Antonio*, “il deserto è diventato una città”<sup>16</sup>, con la caratteristica frase di Agostino: “Questo mondo è un deserto” (*saeculum autem hoc eremus est*)<sup>17</sup>.

Per questo Giovanni Crisostomo esorta i cristiani della sua comunità a adottare una concezione “morale” del deserto nella loro lotta spirituale all’interno della città:

È possibile emulare la sapienza di vita dei monaci anche abitando in città. È possibile, pur avendo moglie e restando

<sup>13</sup> Cf. Nilo di Ancira, *Discorso ascetico* 21, PG 79,748B; Basilio di Cesarea, *Lettere* 42,5, PG 32,357C.

<sup>14</sup> Sul tema del deserto cf. C. Rapp, “Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination”, in *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, a cura di J. Dijkstra e M. Van Dijk, Leiden 2006, pp. 93-112.

<sup>15</sup> Cf. J. Chryssavgis, *Al cuore del deserto. La spiritualità dei padri e delle madri del deserto*, pp. 33-36; 57-63.

<sup>16</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 14,7, p. 132.

<sup>17</sup> Agostino di Ippona, *Discorsi* 4,9, a cura di P. Bellini et al., vol. I, Roma 1979, pp. 36-37. Per la dottrina di Agostino sulla perfezione cristiana, cf. L. Schumacher, “Augustinian Reflections on Christian Perfection”, in *The Expository Times* 121 (2010), pp. 548-550.

in famiglia, pregare, digiunare e vivere nella compunzione. Agli inizi, infatti, coloro che furono discepoli degli apostoli abitavano in città, ma dimostravano la pietà di coloro che vivono nei deserti ... Cerchiamo dunque di emulare anche noi la loro vita: rendiamo continuamente grazie a Dio, lodiamolo incessantemente, pratichiamo la temperanza e le altre virtù, e introduciamo nelle città la sapienza di vita dei deserti<sup>18!</sup>

### **La perfezione spirituale “nel mondo” nella tradizione monastica antica**

La perfezione cristiana costituì una questione centrale anche nella primitiva letteratura monastica, la quale, come si è già accennato, adottò lo sviluppo teologico della perfezione spirituale dagli autori precedenti e in particolare da quelli della scuola alessandrina, Origene e Clemente di Alessandria, considerata anche la vicinanza geografica dei grandi centri del monachesimo egiziano al grande centro spirituale del cristianesimo primitivo, Alessandria. Quest'influsso penetrante è del tutto giustificato se teniamo conto di quanto afferma il redattore della *Storia dei monaci in Egitto*, riguardo al fatto che “non c'è villaggio né città in Egitto e in Tebaide che non sia circondato dai monasteri come da mura”<sup>19</sup>.

Non vi affaticherò in questa sede esponendo in modo dettagliato lo sviluppo e l'evoluzione della teologia ascetica relativa agli stadi della perfezione spirituale, come essa è stata espressa con differenze non significative dagli autori ascetici del IV secolo

<sup>18</sup> Giovanni Crisostomo, *Omellie sul Vangelo di Matteo* 55,6, a cura di S. Zincone, Roma 2003, vol. II, pp. 434-435.

<sup>19</sup> Cf. *Storia dei monaci in Egitto*, Prol. 10, in *Inchiesta dei monaci in Egitto*, a cura di M. Paparozzi, Milano 1981, pp. 36-37.

sopra ricordati, a partire da Evagrio e dallo Pseudo-Macario fino ad arrivare a Simeone il Nuovo Teologo e Niceta Stethatos. Il nostro tema è la perfezione dei “secolari” (*kosmikoî*) ovvero dei laici cristiani, quale essa è stata concepita dai padri del deserto e dalle collezioni ascetiche, e a questo ci limiteremo, focalizzando la nostra attenzione sulle collezioni ascetiche degli *Apoftegmi* o *Detti dei padri*.

Occorre innanzitutto sottolineare che per gli autori ascetici non esiste alcuna differenza, per la vita spirituale e la salvezza, tra quanti lottano nel deserto o in una comunità monastica e i cristiani delle città. Nella primitiva tradizione ascetica si incontrano numerosi riferimenti alla perfezione di uomini secolari che “lottano” nelle città e sono in grado di reggere il confronto con i grandi padri del deserto. Forse l’episodio più noto è quello che riguarda Antonio e che è stato incluso negli apoftegmi, sia della *Collezione alfabetica* sia della *Collezione sistematica*.

Abba Antonio, nel deserto, ebbe questa rivelazione: “In città c’è uno come te, un medico di professione, che dà ciò che gli resta a chi ne ha bisogno, e ogni giorno canta il *Trisághion* insieme agli angeli”<sup>20</sup>.

Questo episodio – che, secondo un’altra variante del racconto, presenta il cristiano laico capace di reggere il confronto con Antonio come un ciabattino di Alessandria – riconduce la perfezione cristiana secolare all’elemosina, cioè al comando che Cristo ha dato al giovane ricco, come anche alla forma della lode incessante che quell’uomo cantava insieme agli angeli.

Questo racconto è forse il riferimento più conosciuto e caratteristico alla perfezione spirituale “nel mondo”, una perfezione che potenzialmente può far assurgere un cristiano laico ad altezze spirituali paragonabili a quelle delle grandi figure ascetiche del

<sup>20</sup> *Alf.*, Antonio 24, p. 88 (con modifiche).

monachesimo primitivo. Tuttavia nelle collezioni ascetiche, in quelle dei “padri” come in quelle delle “madri”, si possono trovare anche altre suggestive narrazioni in cui viene esaltata la possibilità di dimostrarsi uomini “perfetti” in città, capaci di stare alla pari o anche di superare i grandi padri asceti del deserto. Citeremo a titolo indicativo due detti della *Collezione sistematica* degli apoftegmi, che raccontano di asceti il cui grado di perfezione è messo a confronto con quello dei semplici cristiani secolari privi di importanza e del tutto sconosciuti.

Nel primo detto<sup>21</sup>, due padri chiedono a Dio di rivelare loro “a quale grado sono giunti”. Una voce fa loro sapere che in un villaggio dell’Egitto vive una coppia, Eucaristo e Maria, che li supera nella loro perfezione spirituale. I due anziani cercano e visitano la coppia di sposi nella loro casa, ed essi offrono loro un’ospitalità degna di Abramo. Alla fine, il pastore Eucaristo, dopo l’insistente richiesta degli anziani, rivela loro che tutto ciò che guadagna dalle pecore che fa pascolare lo divide in tre parti: una per i poveri, una per l’accoglienza degli ospiti e la terza per le loro necessità. Rivela loro ugualmente che dal giorno delle loro nozze non hanno dormito insieme, elemento questo che si incontra spesso nelle narrazioni ascetiche e nelle vite dei santi, e che rappresenta precisamente quello spirito di trasferimento morale del “deserto” nel mondo.

Nel secondo racconto<sup>22</sup> viene rivelato a un anziano che, nonostante tutta la sua ascesi, non è giunto al grado di perfezione dell’ortolano che vive in quel luogo. L’anziano visita l’ortolano, il quale, dopo numerose insistenze, gli rivela che mantiene per sé soltanto il necessario per il proprio nutrimento e il resto lo distribuisce ai bisognosi e a coloro che accoglie come ospiti. È parimenti molto importante prestare attenzione alla frase successiva di quest’uomo semplice:

<sup>21</sup> Cf. *Sist.* 20,2, pp. 579-580.

<sup>22</sup> *Sist.* 20,22, pp. 593-595.

Quando mi alzo al mattino, prima di sedermi per il mio lavoro, dico che [ogni abitante di] questa città, dal più piccolo al più grande, entrerà nel regno di Dio a motivo delle sue opere di giustizia, e io solo ereditero il castigo per i miei peccati<sup>23</sup>.

E anche quando l'anziano fa le proprie rimostranze per le canzoni che si sentono fuori dalla casa dell'ortolano, che provocano agitazione e scandalo, l'altro nello stesso spirito gli risponde che pensa “che tutti entreranno nel Regno”. Siamo cioè di fronte a un uomo che non solo ha vinto la passione della condanna del prossimo – ricordo qui l'esortazione, più volte ripetuta negli *Apoftegmi*, a “stare attenti a non giudicare nessuno”<sup>24</sup> – ma è giunto fino a un'altissima forma di perfezione che lo conduce a lodare i fratelli, come afferma un detto caratteristico di abba Matoes: “Questa è la perfezione: lodare il proprio prossimo più di se stessi”<sup>25</sup>.

Nel quadro dei racconti che trattano questa tematica presenta un interesse del tutto particolare un racconto assai poco conosciuto, che appartiene al monachesimo primitivo pur essendo stato conservato in due collezioni ascetiche medievali, le *Narrazioni utili all'anima su uomini e donne piene di virtù e di devozione* di Paolo di Monemvasia, una raccolta di sedici narrazioni che è datata al X secolo<sup>26</sup>, e un anonimo *Meterikón* (“raccolta di detti di madri del deserto”) del XII o XIII secolo<sup>27</sup>, una raccolta corrispondente a quella degli *Apoftegmi dei padri*, con la differenza che i personaggi che ne sono i protagonisti sono principalmente delle grandi monache del deserto, conosciute come “amme” (*ammádes*).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>24</sup> *Sist.* 9, Tit., p. 271.

<sup>25</sup> *Alf.*, Matoes 7, p. 333.

<sup>26</sup> Cf. J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie et d'autres auteurs*, Paris 1987.

<sup>27</sup> Questa raccolta reca il titolo *Discorsi utili all'anima su donne venerabili e sante*, ed è stato edito da P. Paschos, *Νέον Μητρικόν. Αγνώστα και ανέκδοτα πατερικά και ασκητικά κείμενα περί τιμών και αγίων Γυναικών*, Atene 1990.

Il racconto reca il titolo “Su Sergio il *demótes* di Alessandria”<sup>28</sup>, e presenta un grande interesse, in quanto la perfezione spirituale di un cristiano secolare, equivalente a quella dell’austera asceti di abba Pirro – un eremita non conosciuto da altre narrazioni, che aveva praticato l’asceti nel deserto per settant’anni – è personificata qui in un *demótes* (letteralmente, un “popolano”) di Alessandria, termine che ha vari significati e che nel caso specifico di questo racconto indica un mezzano, poiché il *demótes* Sergio dichiara audacemente ad abba Pirro, il quale lo visita per informarsi della sua virtù, che gestisce un gran numero di prostitute. Alla fine è costretto a raccontare a Pirro due episodi che rivelano il suo grandissimo e salutare amore per gli uomini: da una parte, il dono di cento monete d’oro a una donna di buona famiglia costretta a ricorrere alla prostituzione per raccogliere quest’enorme quantità di denaro, necessaria a liberare suo marito che si trovava in prigione per debito presso il governatore della regione, e i suoi bambini caduti in schiavitù; e dall’altra, il salvataggio di settanta monache di un monastero nei pressi di Alessandria, le quali erano state fatte prigioniere da un comandante militare lussuoso e consegnate a Sergio perché ne facesse delle prostitute e gliene mandasse via via quante ne chiedeva. Sergio però, come nel caso precedente, è mosso a compunzione e pensa: “Guai a me peccatore! Quanti anni costoro hanno vissuto in verginità per Dio consumando i loro corpi in digiuni, veglie e ogni forma di asceti per poterli presentare immacolati al loro sposo celeste e immortale, Cristo Dio, e a causa mia dovranno perdere tutta questa loro così grande fatica e lotta, contaminandosi con questo sanguinario ed empio comandante”<sup>29</sup>. Per salvarle dunque trova un espediente: le sostituisce con un numero

<sup>28</sup> Cf. F. Halkin, *BHG* III, p. 208, nr. 1449i. Il testo è edito in J. Wortley, *Les récits édifiants*, pp. 126-136, nr. 16; P. Paschos, *Νέον Μητρώκόν*, pp. 82-87, nr. 42. Questo racconto è conservato anche in versione araba e georgiana.

<sup>29</sup> J. Wortley, *Les récits édifiants*, p. 134, ll. 132-137; P. Paschos, *Νέον Μητρώκόν*, p. 86, ll. 124-129.

equivalente di prostitute, che riveste dell’abito monastico e alle quali distribuisce tutte le sue sostanze. Alla fine le monache si salvano, ma le prostitute si pentono e si rifiutano ormai di lasciare il monastero dicendo: “Giacché Dio ci ha stimate degne, anche se per un caso fortuito, di portare questo santo abito, non sia mai che ritorniamo in quell’impurità che porta a perdizione le nostre anime!”. E il racconto si conclude: “Ed esse dunque rimasero là, nel santo abito, rendendosi gradite con la loro penitenza a Dio onnipotente e pieno di misericordia”<sup>30</sup>.

Il contenuto di questo racconto trova perfetta corrispondenza – e, potremmo dire, è fotografato – nel detto di amma Sinclética, che è stato incorporato nella *Collezione sistematica* degli apoftegmi:

Molti che vivono sul monte si perdono comportandosi come la gente di città, e molti che vivono nelle città si salvano compiendo le opere del deserto. È possibile, infatti, vivere da soli nell’animo, pur essendo insieme a molti, e vivere in mezzo alle folle con il pensiero, pur essendo da soli<sup>31</sup>.

Non mancano neppure, in questo contesto, le dichiarazioni che “non è l’ascesi, né la veglia o qualunque altra fatica che salva l’uomo, ma solo la carità sincera e l’umiltà”<sup>32</sup>, o che “in verità non conta niente essere vergine o maritata, monaco o secolare, ma Dio richiede solo la buona volontà e dona a tutti il suo Spirito”<sup>33</sup>, come esclama abba Macario l’egiziano quando gli viene rivelato che non ha raggiunto il grado di pienezza spirituale di due donne che avevano sposato due fratelli in città e, quando va a visitarle, constata che esse, non essendo riuscite

<sup>30</sup> J. Wortley, *Les récits édifiants*, p. 136, ll. 154-159; P. Paschos, *Νέον Μητρώκον*, p. 86, ll. 145-151.

<sup>31</sup> *Sist.* 2,27, p. 101.

<sup>32</sup> P. Paschos, *Νέον Μητρώκον*, p. 28, nr. 4 (amma Teodora).

<sup>33</sup> *Sist.* 20,21, p. 593.

a ottenere il consenso dei loro mariti per diventare monache, hanno deciso tra loro “di non pronunciare alcuna parola mondana fino alla morte”.

D'altra parte, talora si possono trovare anche detti paradossali che affermano che i cristiani spiritualmente forti sono coloro che vivono nel mondo, mentre gli spiritualmente deboli devono rifugiarsi nella solitudine, come dice la risposta sconvolgente di abba Matoes a un fratello che gli rivela la propria debolezza nel condannare i fratelli:

Un fratello interrogò abba Matoes dicendo: “Che cosa devo fare? La mia lingua mi tormenta: ogni volta che giungo in mezzo ai fratelli, non riesco a trattenermi, ma li condanno rimproverandoli in ogni loro opera buona”. E l'anziano rispondendo disse: “Se non sei capace di trattenermi, fuggi nella solitudine, perché chi dimora in mezzo ai fratelli non deve essere quadrato ma rotondo, vigilare per guadagnare tutti e custodire la propria mente con il timore di Dio”<sup>34</sup>.

Ugualmente paradossale e del tutto unico in queste raccolte è il caso di un cristiano secolare al quale abba Poimen affida l'incarico di istruire dei monaci. Nonostante le sue esitazioni, fa obbedienza all'anziano e decide di raccontare loro una parabola che parla di un uomo che ha chiesto a tre amici, uno dopo l'altro, di condurlo dal re. Il primo lo accompagna fino a metà del cammino, il secondo fino al palazzo, e il terzo riesce a portarlo fino alla presenza del re. Di seguito offre loro l'interpretazione della parabola:

Il primo amico è l'asceti, che conduce fin sulla strada; il secondo è la castità, che giunge fino al cielo; il terzo è l'elemosina, che fa entrare sicuri fino al re Dio<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Alf.*, Matoes 13, pp. 334-335 (cf. *Sist.* 11,79, p. 369).

<sup>35</sup> *Alf.*, Poimen 109, p. 399 (con modifiche).

Questi racconti confermano da una parte l'antica tradizione cristiana sulla perfezione spirituale dei monaci e dei cristiani laici, potenzialmente equivalente, dall'altra il comandamento evangelico che ordina un amore (di Dio) che conduce alla perfezione tramite l'amore degli uomini, traducendosi nella virtù dell'elemosina.

Del resto, tanto per i monaci quanto per cristiani laici, il punto di partenza è comune, ovvero il libero arbitrio dell'uomo illuminato dalla luce della grazia divina, che può condurlo a esperienze spirituali inscindibilmente legate alla virtù, la quale a sua volta secondo l'etica ortodossa non è compresa con criteri psicologici, ma è espressione di una relazione ontologica che realizza la volontà di Dio e partecipa ai suoi doni increati; si identifica cioè con il possesso della divinità, come sottolinea in modo caratteristico Gregorio di Nissa: “Entrambe le cose, il possesso della perfetta virtù e il possesso della divinità, sono in un certo senso una sola cosa”<sup>36</sup>.

## **Il carattere dinamico della perfezione spirituale**

La perfezione spirituale non costituisce, tuttavia, qualcosa di statico, uno *stato*, poiché essa “non è definita da alcun limite”<sup>37</sup>, come nota in modo caratteristico Gregorio di Nissa nella *Vita di Mosè*, e neppure un *termine*, ma un progresso dinamico di trasformazione del credente “di gloria in gloria”, come afferma lo stesso padre, che nel suo trattato *Sulla perfezione*, scritto in forma di lettera indirizzata al monaco Olimpio, sottolinea:

<sup>36</sup> Gregorio di Nissa, *Omellerie sul Cantico dei cantici* 9, a cura di C. Moreschini, Roma 1988, p. 227.

<sup>37</sup> Id., *La vita di Mosè* 1,8, a cura di M. Simonetti, Milano 1984, pp. 12-13.

Uno diventa sempre più perfetto senza mai giungere all'estremo limite della perfezione. La vera perfezione consiste infatti proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite<sup>38</sup>.

La stessa idea è ripetuta in modo simile da padri molto posteriori, come Simeone il Nuovo Teologo, il quale, parlando della perfezione che conduce alla santità, nota che

partendo da piccoli inizi, dobbiamo elevarci progressivamente verso la santità e la purezza; ma se anche passassimo mille anni in questa vita, mai potremmo raggiungerne la perfezione<sup>39</sup>.

Questo progresso dinamico e il carattere infinito della perfezione spirituale determina l'essenza della vita spirituale di tutti i cristiani, monaci e secolari, e li chiama alla perfetta unità in Cristo, quella di cui Gesù parla alla fine della sua preghiera: "Affinché siano perfetti nell'unità" (Gv 17,23).

<sup>38</sup> Id., *La perfezione cristiana*, in Id., *Fine, professione e perfezione del cristiano*, a cura di S. Lilla, Roma 1979, p. 115.

<sup>39</sup> Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesi* 5, in Syméon le Nouveau Théologien, *Cathédèses* I, a cura di B. Krivochéine e J. Paramelle, SC 189, Paris 1963, pp. 378-379.