



«Abitò solo con se stesso» (Gregorio Magno, *Dialoghi* II,3,5). Disprezzo e cura nella tradizione monastica

di Cristina Simonelli



La spiritualità cristiana che ci viene consegnata dall'antichità tramanda una potenzialità sapienziale di «cura», ma può anche nascondere qualcosa di antiumano, che è necessario discernere. Alcuni spunti su questo tema si possono raccogliere a partire dagli scritti della tradizione monastica: la vita monastica si presenta, infatti, come esperienza di dimensioni presenti in tutta la vita cristiana, di cui vuol essere radicalità esigente. Gli scritti monastici sono perciò in primo luogo espressione di una spiritualità semplicemente cristiana, ma soprattutto, a loro volta, hanno contribuito a creare e tramandare quella che è stata considerata «la spiritualità» *tout court*.

La frase che dà il titolo a queste riflessioni, citata integralmente suona così: «Tornò al luogo della sua diletta solitudine e abitò solo con se stesso sotto lo sguardo di colui che dall'alto scruta»¹. È un passo del II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, dedicato alla vita e alla spiritualità di Benedetto, uomo di Dio. La frase descrive il secondo ritiro in solitudine di Benedetto dopo un periodo di eremitismo a cui è seguita un'esperienza di vita comunitaria estremamente problematica, conclusa con un tentativo di avvelenamento da parte dei confratelli. L'espressione tuttavia va al di là dello stretto contesto e vuol sintetizzare il senso di tutta la vita di Benedetto. Lo indica il dialogo stesso, in cui Pietro interroga Gregorio proprio sul significato di

¹ «Solus in superni spectatoris oculis habitavit secum» (Gregorio Magno, *Dialoghi* II,3,5). Testo in *Dialoghi I-IV. Gregorii Magni Opera IV*, Città Nuova, Roma 2000, con Introduzione di B. Calati. Cfr. anche *L'uomo di Dio Benedetto. La vita narrata nel II libro dei dialoghi*, a cura delle Benedettine di Viboldone, Viboldone (MI) 1988.

questa espressione: «Non mi è chiaro che significhi *abitò con se stesso*». Gregorio lo spiega facendo ricorso al figlio che si allontana da casa nella parabola lucana (Lc 15,11ss), interpretata con il vocabolario elaborato da Agostino: era fuori di sé quel figlio, dissipato, disperso nelle cose. Torna dentro di sé, inquilino e custode di se stesso, quando torna a pensare alla propria vita nella casa paterna. Così Benedetto «abitava con se stesso perché, sempre vigilante alla custodia di sé, sempre vedendosi sotto lo sguardo del Creatore, sempre esaminandosi, non lasciò vagare fuori di se stesso l'occhio del suo cuore» (*Dial* II,3,7). Il luogo chiuso, riservato, nella spiegazione di Gregorio assume due valenze opposte: può indicare una galera, come quella in cui era rinchiuso l'apostolo Pietro (Atti 12,1-18) e da cui fu ben contento di evadere, «non sopportando i recinti (*claustra*)». Può al contrario essere il luogo della custodia, la solitudine abitata dalla Presenza del Creatore, presenza che fa diventare unificazione e comunione anche l'esercizio di introspezione: altrimenti recinto, sguardo ossessivamente autocentrato.

In questa tematica è raccolto il senso stesso della vita monastica, indicata all'inizio della regola di Benedetto come condizione di ascolto radicale, radice ultima in cui ognuno è solo con se stesso, non come recinto, ma come spazio dilatato: «Ascolta figlio»². La stessa dimensione si coglie negli scritti apoftegmatici e nelle vite antiche, ad esempio in quella di Antonio, scritta da Atanasio. Anche Antonio «vigila su se stesso, dedicandosi all'asceti in solitudine», fuori del suo villaggio prima di inoltrarsi nel grande deserto³. L'etimologia stessa della parola monaco, ac-

² *Regola di san Benedetto* (RB) 1: le citazioni sono tratte da *La regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Mondadori, Milano 1995. Per un'introduzione a questo scritto, così venerato e amato nella tradizione occidentale, cfr. S. Pricoco, *Introduzione*, in *La regola*, XXX-LIV. Cfr. anche A. De VOGÜE, *La regola di San Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, EMP, Padova 1984, e la breve ma profonda introduzione di P. VISENTIN, in *Benedetto. Un maestro di tutti i tempi (Dialoghi e regola)*, EMP - Abbazia di Praglia, Praglia 1981, 11-47.

³ ATANASIO, *Vita di Antonio*, 3,2. Nello stesso senso anche un detto attribuito sempre ad Antonio: «Che devo fare per piacere a Dio? Dovunque tu vada, tieni sempre Dio davanti ai tuoi occhi; qualunque cosa tu faccia, appoggiati sempre sulla testimonianza delle sante Scritture; in qualsiasi po-

canto e forse prima della sua derivazione evidente da «solitario», porta in sé la radice di uno, unificato⁴: l'esperienza cristiana di questa dimensione si caratterizza come unificazione nell'ascolto, come esegesi esistenziale e radicale della Scrittura, come nuova parabola vivente⁵. Abitare solo con se stesso, tema certo già noto alla mistica filosofica ellenistica⁶, acquista, attraverso l'ascolto, una profonda valenza di comunione. La custodia di sé che propone è cura di un'interiorità aperta alla comunione.

1. Grazia, asceti e dualismo

Questo appare come vocazione⁷ e grazia⁸, non però come spontaneità. È anzi frutto di esercizio, cioè di *askêsis*, asceti, di cura perciò anche nel significato di lavoro attento su di sé, come se ognuno fosse terra incolta da lavorare. A questo orizzonte appartengono le indicazioni sull'analisi del proprio vissuto, sul discernimento rispetto alla sua qualità e anche le proposte pratiche di percorsi di asceti, prima piccola via⁹ per raggiungere una unificazione che riguardi tut-

sto abiti, non andartene presto» (Antonio 3, in *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Città Nuova, Roma 31999). Cfr. L. LELOIR, *Antonio e Benedetto*, in *Abba, dimmi una parola*, E. Bianchi, Th. Merton, et aa., Magnano 1989, 167-189.

⁴ Cfr. L. CREMASCHI, *Introduzione*, in ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, Ed. Paoline, Milano 1995, 12; con significato anche cristologico nell'espressione siriana *ibidaja*: S.P. BROCK, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem, Īpa*, Roma 1999, 157-165.

⁵ Cfr. M.I. ANGELINI, «Non mi vergogno del Vangelo» (Rom 1,16). *La lettura delle Scritture, anima della spiritualità monastica di fronte alle sfide del post-moderno*, in «Vita Monastica» 215 (2000) 83-116. Per una presentazione del tema e un'ampia analisi della presenza e dell'importanza della Scrittura nella letteratura apoftegmatica, cfr. D. BURTON-CHRISTIE, *La Parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità*, Qiqajon, Magnano (BI) 1998.

⁶ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, 62-68.

⁷ Cfr. la vocazione di Antonio: ATANASIO, *Vita di Antonio*, 2,1-5.

⁸ Cfr. ad esempio il tema di Cristo che viene in aiuto alla lotta di Antonio contro le tentazioni (*Vita* 10,1-4).

⁹ Cfr. il tema della regola come strumento per principianti: «Dunque, chiunque tu sia che ti affretti alla patria celeste, attua, con l'aiuto di Cristo, questa regola minima scritta per i principianti» (RB 73,8). Cfr. anche PALLADIO, *La storia lausiaca*, 10,6: «Si racconta che Pambo morente, proprio nel momento del trapasso abbia detto a chi gli era accanto [...] queste parole: Da quando sono venuto in questo luogo del deserto e mi sono co-

to il proprio essere, corporeità compresa. È soprattutto, a questo livello, dell'esercizio teso alla unificazione, che i testi usano spesso espressioni ambigue, suscettibili cioè di un'interpretazione in linea con il principio evangelico che ispira la vita monastica, ma altrettanto suscettibili di letture non evangelizzate, frutto di un dualismo esasperato, di una visione «manichea» della realtà materiale.

Il cibo, il sonno, la sessualità, come simbolo di totalità della vita in tutti i suoi aspetti anche fisici, sono spesso indicati come oggetto di esercizio e sono perciò, se letti in un'impostazione dualista, potenziale oggetto di disprezzo. Tutti siamo rimasti sconcertati di fronte a descrizioni di veglie e digiuni estenuanti, a racconti di sofferenze inaudite per resistere alla tentazione, spesso identificata in un corpo di donna. La letteratura agiografica in particolare si esprime in questo modo stereotipato, mentre i detti dei padri e delle madri del deserto, redazione di antiche tradizioni orali, presentano anche una visione più equilibrata. Le *Vite*, infatti, mescolano testi che presentano queste donne e questi uomini come innamorati della grazia a espressioni di questo genere: «Coloro che camminarono durante tutta la vita in mezzo a fatiche innumerevoli, sottoposero il corpo a sforzi e afflizioni, non conobbero l'esperienza del ridere, trascorsero tutta la vita nel pianto e nelle lacrime, ritennero il digiuno un cibo prelibato, la faticosa veglia un sonno dolcissimo, la durezza del suolo un letto soffice...»¹⁰. Le vite di questi «eroi ed atleti» sono accompagnate da descrizioni paradossali, come quelle di Martana e Cira, recluse da quarantadue anni in un cortile all'interno del quale continuano a camminare cariche di pesantissimi cerchi di ferro¹¹. Così Melania l'anziana affer-

struito la mia cella ed ho cominciato ad abitarvi non mi ricordo di aver mangiato un pezzo di pane dato in dono, fuori dell'opera delle mie mani; non ho avuto occasione di pentirmi per una parola che io abbia pronunciato sino a quest'ultimo istante; eppure, anche così me ne ritorno a Dio come se non avessi neppure incominciato a praticare la pietà». Così anche Antonio, secondo la *Vita*: «Antonio dunque non si ricordava del tempo trascorso, ma ogni giorno, come se cominciasse in quel momento la vita di asceti, intensificava gli sforzi» (VA 7,11).

¹⁰ TEODORETO DI CIRO, *Storia di monaci Siri*, Prologo 7, a cura di A. Gallico, Città Nuova Roma 1995, 71.

¹¹ TEODORETO, *Storia di monaci*, 32.

ma: «In sessant'anni di vita né il mio piede né il mio viso, né alcuna delle mie membra ha mai toccato acqua, tranne l'estremità delle mani»¹².

Ancor più di questi episodi estremi può essere significativo l'episodio che apre la raccolta di Teodoreto, la vita cioè di Giacomo di Nisibi, uomo di Dio descritto nel modo ormai codificato con espressioni provenienti dalla Scrittura ma anche con l'affermazione che «logorando il suo corpo, forniva continuamente nutrimento spirituale alla sua anima»¹³. Giacomo è protagonista di un episodio realizzato sul calco di quello del profeta Eliseo, che fa sbranare da un orso i bambini che lo prendono in giro (2Re 2,23-24), ma con una variante che permette di evidenziare il possibile incrocio di «disprezzo» e misoginia. Era tempo di idolatria e Giacomo si stabilì in Persia «per vedere i nuovi nati nella fede e recare l'aiuto loro conveniente. Mentre passava accanto ad una fonte, alcune fanciulle che si trovavano nei lavatoi e lavavano le vesti con i piedi, non ebbero alcun riguardo per la stranezza del suo atteggiamento, ma, senza alcun pudore, guardarono il santo uomo con volto sfrontato e con occhi impudichi, non si coprirono il capo, né abbassarono le vesti sollevate. L'uomo di Dio, sdegnatosi di ciò e volendo per l'occasione mostrare la potenza di Dio, per liberarle mediante un miracolo dal loro peccato, maledisse la fonte e subito l'acqua corrente scomparve; maledisse inoltre le fanciulle e punì la loro sfrontata giovinezza con una canizie precoce. Alle parole seguirono i fatti»¹⁴: la fonte, probabilmente unica in quel luogo arido, si secca e i capelli della ragazze diventano bianchi, ed esse, dice Teodoreto, sembrano strani alberi, piantati da poco e già subito rinsecchiti. Gli abitanti del villaggio, vanno a scongiurare il santo uomo di togliere la maledizione. Il monaco fa tornare l'acqua e sarebbe disposto anche a far tornare neri i capelli delle ragazze, ma queste non si presentano davanti a lui e quindi, giustamente, sembra notare il narratore, «mantenne loro il

¹² PALLADIO, *La storia lausiaca* 55,2, a cura di G.J.M. Bartelink - : Barchiesi, Mondadori, Milano ³1985, 251.

¹³ TEODORETO, *Storia di monaci*, I Giacomo, 3.

¹⁴ TEODORETO, *Storia di monaci*, I Giacomo, 4.

castigo a insegnamento di saggezza e materia di buona condotta, nonché a perenne e imperituro ricordo della potenza divina».

Questo e altri peggiori, ma meno gustosi, aneddoti portano l'attenzione sul difficile rapporto del tardoantico con la sessualità¹⁵, difficile rapporto che non riguarda solo gli ambienti cristiani e che, ulteriormente, si nutre di affermazioni dualiste che uniscono *tout court* disprezzo per la corporeità e misoginia: «sono venuto a distruggere le opere della donna»¹⁶. Certamente, come dimostra il confronto tra la letteratura apoftegantica e quella agiografica, le forme stereotipate di quest'ultima molto spesso non rendono affatto giustizia alla realtà che vogliono descrivere, molto più complessa e certo molto più sfumata. Tuttavia i testi non sono innocui e generano una comprensione e una tradizione spirituale che può essere al di là dell'intento, dualista fino all'eresia e che chiede attento discernimento. Questa sembra sia stata l'impressione anche di alcuni contemporanei di questi stessi scritti, significativamente di alcuni monaci che hanno desiderato smascherare questo sprezzante dualismo travestito da spiritualità. Infatti, non sono stati disposti a confondere la legittimità della propria vocazione con il disprezzo di quella altrui: così Cirillo di

¹⁵ Cfr. P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne, e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Einaudi, Torino 1992, in particolare 1-31 e 221-236: Brown studia soprattutto i testi cristiani, non per disinteresse nei confronti del mondo ebraico e pagano, ma per la carenza di studi approfonditi sulla vita familiare e sessuale di questi contesti. È anche molto consapevole del limite costituito dalle fonti parziali che abbiamo a disposizione: «L'avvertenza più indispensabile si può riassumere in poche parole: dalla prima all'ultima pagina questo libro prende in esame opere di natura squisitamente prescrittiva e teorica scritte soltanto da autori maschi. Come, e addirittura se, tali testi possano essere utilizzati, è materia controversa, oggetto di una discussione accademica tuttora aperta» (*Ibid.*, Pref., XVIII). Di grande interesse, anche se limitato alla società romana repubblicana ed imperiale, A. ROUSSELLE, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in *Storia delle donne* a cura di G. Duby e M. Perrot. *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Bari 1994, 317-372 e in particolare, 349-353.

¹⁶ *Vangelo secondo gli Egiziani*, riportato da Clemente Alessandrino, *Stromati* III,9,63, a cura di G. Pini, Paoline, Milano 1985, 394: «dove la femmina sarebbe la concupiscenza e le opere la generazione e la corruzione».

Gerusalemme invita a guardare Giovanni Battista, tipo del monaco, «*philerêmon, ouk misanthrôpon*»¹⁷, che mangia locuste ma ha parole dolci come il miele e non disprezza la creazione buona di Dio, di cui le catechesi si fanno spesso poetica descrizione, ad esempio della notte (*Om. Preb.* 9,6-7) o della generazione umana (*Om. Preb.* 4,22; 9,15). Così come tutta la comunità è invitata a farsi comunità di mutua comprensione, non di disprezzo: i monaci non disprezzino chi è sposato, chi si è sposato una volta sola non disprezzi chi si è sposato due volte (*Om. Preb.* 4,25-26). Nello stesso modo Gioviniano ritiene di dover contrastare la predicazione esasperata ed esasperante di Gerolamo, affermando la bellezza e la dignità battesimale della vita matrimoniale¹⁸, così come, secondo lo storico Socrate, si era espresso il venerabile monaco e confessore Pafnuzio al Concilio di Nicea, chiamando «castità il rapporto di un uomo con la sua sposa»¹⁹.

2. Unificati come riconciliati

La preoccupazione di creare comunità di comprensione e non isole di disprezzo appare nell'esperienza di Benedetto da cui siamo partiti, anche nella Regola, caratterizzata da discernimento (*discretio*) ed equilibrio nell'ascesi (*temperatio*)²⁰. Nei *Dialoghi* questa dimensione è presentata

¹⁷ «È uno che ama il deserto non uno che odia gli uomini» *Om. Preb.* 3, (CIRILLO · GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Omelie prebattesimali e mistagogiche*, a cura di V. Saxer, Paoline Milano 1994)

¹⁸ D.G. HUNTER, *Resistance to the virginal ideal in late-fourth-century Rome: the case of Giovinian*, *Theological Studies* 48 (1987) 45-64. Cfr. J. GRIBOMONT, *Gioviniano*, DPAC, II, 1582s.

¹⁹ SOCRATE, *Storia Ecclesiastica* I, 11 (PG 67, 103). I testi paralleli sul dibattito svoltosi a Nicea in G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna ²1998, 341-342.

²⁰ Cfr. S. PRICOCO, *Introduzione*, in *La Regola*, XXXVIII. Cfr. gli ultimi versetti del Prologo, aggiunta originale al modello austero della precedente «Regola del Maestro»: «Nell'organizzarla [la *scola dominici servitii*] speriamo di non stabilire nulla di aspro, nulla di gravoso quando si procede nella vita monastica e nella fede, allora il cuore di allarga e si corre per la via dei comandamenti di Dio con una inesprimibile dolcezza di amore, sicché, non allontanandoci mai dal suo insegnamento e seguendo nel monastero la sua dottrina con perseveranza fino alla morte, partecipiamo con la nostra *patientia* [«mite patire», nella traduzione di P. Visentin, *Benedetto*, 124; il

in forma narrativa, ed è attraverso un atteggiamento di mite e grata accoglienza della realtà che il monaco appare unificato come riconciliato: riconciliato con se stesso e con l'Altro, sia l'altro genere (donna/uomo), sia lo straniero. Benedetto, di nome e di grazia (*Dial* II,1,1), è unificato come riconciliato di fronte alla donna, riconciliazione che è forzato ad accogliere da sua sorella Scolastica: nel noto episodio, i due si incontrano ma quando viene la notte, Benedetto vuol rientrare per seguire la regola e non si lascia commuovere dall'insistenza della donna-sorella. Allora Scolastica prega e inizia a piovere a dirotto. Al rimprovero stupito di Benedetto lei replica: «non mi hai ascoltato, Dio sì, adesso esci pure, se vuoi e torna al tuo monastero!» Il commento di Gregorio, ancora una volta, svela lo scopo della narrazione: non sempre Benedetto ha fatto tutto quello che ha voluto, in questo caso ha dovuto accettare l'iniziativa di Scolastica: «ha potuto di più la donna, che desiderava veder più a lungo il fratello. Secondo la parola di Giovanni, Dio è amore, giustamente dunque ella poté di più, perché amò di più» (*Dial* II,33,5).

Benedetto appare inoltre unificato come riconciliato con l'alterità rappresentata dallo straniero, in questo caso un Goto, appartenente ai nuovi popoli «invasori», gentilmente detti barbari. Racconta Gregorio, «un goto dall'animo semplice venne per unirsi ai monaci e Benedetto lo accolse volentieri». Benedetto dunque gli affida un falchetto e l'incarico di tagliare i rovi intricati che coprono la sponda di un laghetto. Quel terreno selvaggio e ostile deve trasformarsi in orto, non attraverso un'azione miracolosa, ma attraverso l'operosità paziente. L'uomo si mette al lavoro con tutta la sua forza e, par di capire, anche con un fare piuttosto maldestro ed inesperto, tanto che dopo un po' gli resta in mano solo il manico del falchetto, mentre la lama vola nell'acqua profonda del lago. Preoccupato il Goto confessa il danno fatto e si aspetta rimproveri, penitenze, magari anche risa. Benedetto invece recupera miracolosa-

farsi carico della fatica e delle contraddizioni della propria storia] ai patimenti di Cristo, così da meritare di essere partecipi anche del suo Regno» (RB, *Prologo*, 46. 49-50).

mente l'attrezzo e dice: «Ecco, lavora e non essere triste» (*Dial II,6,1-2*)²¹.

Nell'episodio si intrecciano più motivi caratteristici della spiritualità e della regola benedettina. In primo luogo il lavoro attraverso cui gli spini diventano orto, il mondo selvaggio diventa un cosmo ordinato: il lavoro materiale, non più compito da schiavi, diventa parte integrante di questa esperienza in cui gli strumenti da lavoro vanno trattati «come i vasi dell'altare» (RB 31,10). La vita fraterna si costruisce poi come umana ed evangelica, senza eroismi, senza penitenze sovrumane, con buon senso e misura di cui fanno parte anche il lavorare senza rattristarsi, l'attenzione dell'Abate ad ognuno «con misura e con discrezione [...] che è la madre di tutte le virtù» (RB 64,17-19), l'obbedienza che i fratelli offrono non solo all'abate, ma si scambiano tra di loro, sottomessi gli uni agli altri (RB 71). Si può intravedere un altro aspetto importante proprio nel fatto che questo episodio sia riferito ad un Goto accolto nella fraternità: segno dei tempi nuovi, della fecondità del Vangelo che può accogliere popoli diversi. Come la selva di rovi che diventa orto ordinato è lo specchio di un'armonia interiore, così il fronteggiarsi dei popoli può diventare un mondo fraterno per l'apertura franca e piena di simpatia di Benedetto. Accoglie il Goto in tempo di incursioni e lo accetta a pregare e lavorare, ma soprattutto si preoccupa che sia contento, che possa esprimere il meglio di sé nella «casa di Dio», il monastero benedettino che è anche «casa di fratelli».

E infine, è unificato come riconciliato con la propria morte, prevista, annunciata ai fratelli, accolta con le braccia aperte in gesto di preghiera e «in piedi» (*Dial II,37,2*), sostenuto dai monaci, come si esprime P. Visentin, «vi si può ben vedere la morte dell'ultimo grande romano, se però lo si scorge non rivolto con nostalgia alle glorie del passato, bensì proteso in avanti per un mondo nuovo»²².

Simile *parrhêsia*, riconciliazione con se stessi che diventa accoglienza grata e libera, si trova anche nella madre e nei

²¹ Anche sullo sfondo di questo racconto si intravede un episodio del ciclo di Eliseo: 2Re 6,1-7.

²² P. VISENTIN, *Introduzione*, in *Benedetto*, 17.

padri del deserto. Così, Amma Talide: «Ho incontrato Talide, che era chiamata *ammas*, aveva trascorso ottant'anni nell'ascesia alla porta esterna del suo monastero non era neppure applicata una serratura, come si usa in altri: erano governate dall'amore che portavano a Talide. [...] La vecchia donna aveva raggiunto un tale grado di libertà, che quando fui entrato e mi fui seduto, venne e si sedette accanto a me e mise le mani sulle mie spalle, in uno straordinario impulso di franchezza (*parrhèsia*)»²³. Nello stesso modo un detto della serie alfabetica di Poemen, ricorda: «Alcuni anziani si recarono da Abba Poemen e gli chiesero: se vediamo dei fratelli che sonnecchiano durante la liturgia, vuoi che li scuotiamo, perché rimangano svegli durante la veglia di preghiera? Ma egli disse loro: veramente, se io vedo un fratello che sonnecchia, metto la sua testa sulle mie ginocchia e lo lascio riposare»²⁴.

²³ PALLADIO, *La storia lausiaca*, 59,1.

²⁴ Poemen 92, in *Vita e detti*, 395.