
*SOLITUDINE E
VITA CONTEMPLATIVA*
secondo l'Esicasmò

IRÈNÉE HAUSHERR S. J.

EDITRICE QUERINIANA

Estratto dal volume
Hésychasme et prière
Pont. Instit. Orient Studiorum
Roma, 1966

© by Irénée Hausherr S. J.
© 1978 by Editrice Queriniana, Brescia
Via Piantana, 6

Traduzione e premessa a cura delle Benedettine
del Monastero S. Maria Madre della Chiesa e S. Benedetto
in Pontasserchio (Pisa)

Tipolitografia Queriniana, Brescia

PREMESSA

Questo piccolo libro, probabilmente o con certezza, sconcerterà fin dalle prime pagine non pochi dei suoi lettori. O per lo meno coloro che non hanno dimestichezza con lo stile paradossale dei padri del deserto. Perché l'autore, appassionato studioso ed eccezionale conoscitore della spiritualità orientale, non teme di esporne l'insegnamento in tutta la sua elevata assolutezza e, direi, nella sua più cruda drasticità.

Ma tale era lo stile di vita di quei giganti di fede, umili e sinceri seguaci del Vangelo, che caratterizzava con marchi di fuoco anche il loro linguaggio. Erano troppo «veri» e troppo afferrati dal loro ideale — che era fame e sete autentiche di Dio — per parlare in modo diverso da come vivevano o, per lo meno, dall'intensità e ardore con cui tendevano alla meta.

Era nel loro stile di vita porre il bersaglio quanto mai in alto, perché sapevano per esperienza che la nostra fragilità descrive sempre una parabola discendente anche quando mira al vertice più alto.

* * *

L'autore segue lo stesso metodo. Mostra l'ideale nella sua pura intransigente elevatezza — senza far commenti o adattamenti — e par quasi divertirsi nel lasciarci con il fiato grosso, o sconcertati. «Così è», sembra dire, incurante delle nostre limitate forze, del nostro piccolo coraggio, della nostra paura del rischio o sprezzante del nostro larvato diletterantismo spirituale.

* * *

Il «paradosso» che ha popolato, dal IV secolo in poi, prima i deserti dell'Egitto e dell'Asia Minore, e poi l'occidente stesso — senza lasciare in pace persino la Roma ancora o di nuovo paganeggiante del V e VI secolo, — il paradosso che sconvolse la vita di quell'élite di dame romane raggruppate nella dimora patrizia di Marcella sull'Aventino, — quel paradosso «fuge, tace, quiesce». sarà in grado anche oggi, nel mondo della supertecnica e dell'ateismo militante e trionfante, di affascinare e sconvolgere qualche raro esemplare umano di tempi forse più felici?

Ci sarà ancora qualcuno capace di percepire, il fascino del divino in modo così assoluto ed esclusivo? capace di buttare la propria vita, in totale gratuità, per quel Dio che è l'Emarginato per eccellenza, il supremo Non-tollerato, il grande Rifiutato, l'inutile?

Il risveglio eremitico dei nostri giorni ci direbbe di sì.

Chi ha tradotto con amore ed entusiasmo queste pagine, lo crede. Sì, crede che Dio, Dio solo, cercato per Se stesso, come il bene sommo, come il valore supremo, come l'amore unico, sia la calamita possente, il volto nascosto di cui molti oggi sentono, forse nel loro inconscio, la seduzione misteriosa e segreta, il fascino irresistibile, inspiegabile e sconvolgente.

Oggi più che mai, ci giungono dall'Oriente pressanti richiami ad una insospettata interiorità, ad una fame e sete d'infinito, di assoluto.

Al di sopra di ogni efficientismo attivistico, anche apostolico, missionario e spirituale, c'è un alitare misterioso, una voce da infinite lontananze, e vicinissima: l'invito di un amore infuocato e tenerissimo che trascende ogni dolcezza ed ebbrezza creata. Un invito ad una reciprocità totale e insperata d'amore fra Dio e l'uomo. Una gratuità in pura perdita di sé. Velato presentimento e pregustazione della pienezza di gioia del Cristo. «La mia gioia sia in voi. Vi lascio la mia gioia».

«La gioia dell'unione con Dio annulla tutte le altre gioie» (Ramdas).

Non lo crede, non lo sa, non lo può sapere, chi non l'ha provato. Perché solo chi è innamorato può comprendere lo strano linguaggio dell'amore.

Ora, questo piccolo libro è solo per gli innamorati di Dio — o per coloro che, nel loro profondo, anelano a diventarlo e soffrono il segreto tormento di quella ferita che non rimargina più e dà sapore di cenere a tutte le altre cose.

Chi non crede alle pazzie dell'amore, è dispensato dal leggerlo. Anzi, sarà senz'altro meglio che non lo legga.

Solo chi è «pazzo di Dio, accetta questa disciplina». Solo chi è «intossicato da Dio», accetta tali paradossi. Perché «quando sei abitato da Dio» (ed è l'amore che fa questo),

«Egli diviene 'l'unico tuo tiranno', non sei più 'un saggio', ti fa fare ciò che vuole, farai la sua volontà a qualunque prezzo» (Ramdas).

* * *

Ma... e per chi non lo è?

«Chiedete e otterrete. Bussate e vi sarà aperto. Cercate e troverete».

«Perché il cuore e lo spirito siano riempiti della dolcezza di Dio occorrono una sete e una fame intensa di Lui» (Ramdas).

È la sete di Dio che bisogna chiedere... Poi, tutto diviene facile. Una sete e una fame delirante, bruciante, folle. Bisogna diventare pazzi per Dio. Dio non è forse 'impazzito' per l'uomo?

«Crollate. Dio si dona a chi crolla nelle sue mani» (Ramdas).

* * *

Non sarà inutile per noi, allora, stare un po' con questi «pazzi di Dio». Allora, possiamo leggere questo piccolo libro, e, forse, se anche nel nostro cuore si accenderà una scintilla di quel Fuoco, il paradosso che un tempo popolò il Deserto, opererà nuovi prodigi sotto i nostri stessi occhi.

* * *

Il richiamo della solitudine e del silenzio è in funzione dell'amore.

Oggi il mondo ha bisogno, più che mai, di amore. Ne è affamato fino al parossismo. Disperatamente lo cerca. Per questo il deserto potrà ancora fiorire.

Sì, rifiorirà.

21 marzo 1977

Beato Transito di s. Benedetto abate

I
L'ESICASMO

CAPITOLO I. Una definizione. *Esychìa*: quiete.

L'esicasmò è una corrente di spiritualità bizantina che ha per principio l'eccellenza, anzi la necessità, dell'*esychìa*.

Esychìa, in greco, generalmente significa *quiete*.

L'etimologia è incerta. Forse si ricollega a *estài*: *star seduto*. Per i redattori delle *Vitae Patrum*, questo verbo, o i suoi sinonimi, significa senz'altro il condurre vita da esicasta.

Ci sono molte specie di quiete: meglio una gradazione che va dall'assenza di guerra, fino alla sospensione delle facoltà nel riposo mistico, attraverso l'inerzia e il torpore, il silenzio delle cose e delle persone, la pacificazione dello spirito e del cuore. Sono tante le varietà della quiete, quanti sono gli esseri suscettibili di agitazione, sin nel tutto che nelle parti, e ognuno può dirsi *esychìa*.

Di queste diverse accezioni potremmo citare esempi da molti autori profani. Dovunque però constatiamo che, anche se si parla di silenzio delle cose, esso è sempre considerato in rapporto all'uomo. Non è per questo il caso di appellarsi all'antropocentrismo ellenico: si potrebbe parlare di «pace delle cose» se non ci fosse chi la percepisca e ne goda? In tal caso sarebbe più giusto chiamarla immobilità o armonia dei movimenti, e riservare il termine di pace all'impressione che tale immobilità o armonia produce sull'uomo. Essi di fatto adoperano questo termine a proposito dell'uomo e delle sue facoltà, dell'intera vita umana o di una sua frazione, della tranquillità che segue la cessazione della guerra, per cui si possiede l'*esychìa*, si conduce una vita o si passa un'ora di *esychìa*. In breve, è una

specie di sicurezza al riparo dalle cause di turbamento: affari, sedizioni fra cittadini, ostilità fra repubbliche.

D'altra parte, poiché l'individuo umano riflette in sé l'immagine della società politica — o viceversa —, c'è pure un'*esychìa psichica*, risultante dalla gerarchia delle facoltà quando questa è consolidata e custodita. Una personalità matura, dice Platone, è sempre in grado di condurre una vita calma: *esychon bion*.

Gli autori sacri non avevano alcun motivo per modificare tale vocabolario. Nei settanta, *esychia* e i suoi derivati conservano il significato che avevano nel linguaggio comune, soprattutto di pace esteriore, assenza di guerre nazionali e civili, in quanto libera i cittadini dall'angoscia e infonde sicurezza.

Questo sentimento di sicurezza non dipende tuttavia unicamente dalle situazioni esteriori; per la fede in Dio esso può sussistere anche davanti alla minaccia della guerra: così quando Rezin, re di Siria, salì contro Gerusalemme per attaccarla, «il cuore del re e il cuore del suo popolo si agitarono, come si agitano i rami del bosco per il vento» Ma Jahvè mandò Isaia a dirgli: «Guarda di restare tranquillo, non temere...» (Cfr. *Is* 7,2-4).

La migliore garanzia di serenità interiore è il timore di Dio, la sottomissione alla sua volontà, la saggezza: «Chi mi ascolta, vivrà tranquillo e sicuro dal timore del male» (*Pr* 1,33). Il testo greco evidenzia l'aspetto negativo che l'*esychia* ha per se stessa, in quanto esclude dall'anima sentimenti penosi e stabilisce la quiete interiore sulla certezza di essere al sicuro dai pericoli.

È pure possibile mettersi di proposito al riparo da un pericolo o da un male astenendosi dal fare ciò che viene ritenuto dannoso o cattivo: ad esempio, astenendosi dal parlare — il che appunto significa *star zitto* —, oppure dal muoversi — donde il senso di *star fermo* —, espressioni frequenti che entrano nell'ambito dell'esicasmò.

Nel Nuovo Testamento il vocabolo è raro e caratteri-

stico di Luca¹ e di Paolo²; soltanto una volta si trova in Pietro (1 *Pt* 3,4). Il significato è soprattutto di stare zitti, di osservare il riposo del sabato, di lasciare gli altri in pace. In *At* 11,18 leggiamo: «All'udir questo si calmarono e cominciarono a glorificare Dio...», smisero cioè di fare obiezioni a Pietro a proposito del battesimo dato a Cornelio; ma non potrebbe questo testo, con un pò di buona volontà, essere gradito agli esicasti? E assai di più, senza nessuna tendenza accomodatizia, *I Ts* 4,11-12: «Noi vi esortiamo, fratelli, ...a farvi un punto di onore *vivere in pace* (*philotimeïsthai esychàsai*), attendere alle cose vostre e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non aver bisogno di nessuno».

Anche *2 Ts* 3,12 offre una possibilità di applicare all'esicismo la raccomandazione di Paolo ai suoi cristiani di «lavorare con tranquillità» (*metà esychias ergazòmenoi*), come faranno eminentemente gli esicasti al seguito di s. Arsenio. Non diremo, certamente, che l'esicismo sia nato da questi testi. Tale preambolo mira solo a stabilire il significato del termine nei documenti antichi, profani e sacri; così l'uso del vocabolario esicastico trova una giustificazione nella sacra Scrittura stessa.

Il termine *esychia* domina totalmente questo vocabolario; ma ce ne sono altri, più o meno sinonimi, che incontreremo strada facendo. Qui ci accontenteremo di evidenziarne qualcuno dei più comuni. Abbiamo già citato il verbo *sedere* (*kathézesthai*), con *éremos* vicino (cfr. *I Tm* 2.2: condurre una vita quieta e tranquilla): è la calma di un'anima libera dal turbamento, specialmente interiore, ma anche affrancata dalle cause esterne di agitazione³.

Quanto ai vocaboli di origine filosofica, quali *apatheia*, *ataraxia*, ecc. non si incontrano quasi mai negli scritti dei

¹ 14.4; 23.56; *At* 11,18; 21,14.

² *I Ts* 4.11; *2 Ts* 3,12; tre volte in *I Tm*.

³ Cfr. *Alph.* (= *Apophthegmata Patrum*, serie alfabetica), Si-soes n. 26.

Padri; se più tardi vi entreranno, non assumeranno mai, nel sistema della spiritualità esicasta, un'importanza essenziale; anche *apatheia*, accreditata da Evagrio, mancherà negli scrittori esicastici autentici e non avrà mai la prevalenza sul termine evangelico di *amérinnìa*, senza calcolare che il contenuto di questi vocaboli filosofici cambia notevolmente quando essi passano nel linguaggio cristiano.

L'esicasmò è quindi un sistema di spiritualità fondato sull'*esychia*: non certo considerata come *fine*, quali l'*apatheia* nello stoicismo o l'*ataraxia* nell'epicureismo. Essa non è che un *mezzo*, come tutto nel cristianesimo, forse il mezzo per eccellenza, in ogni caso, un mezzo eccellente per arrivare al fine che è l'unione con Dio, l'orazione perpetua. Per parlare con Cassiano: «*dóneç omnis voluptas cordis una et iugis efficiatur oratio*», o «*ad perpetuam Dei memoriam possidendam*»⁴: per giungere al perenne ricordo di Dio, in cui il cuore è occupato in un'unica incessante preghiera.

Ed ecco perché si darà meno importanza all'anacoresi nella misura in cui si penserà di poter raggiungere o conservare questa perfetta unione e preghiera anche in mezzo alle preoccupazioni e ai fastidi.

⁴ Coll, X, 7.10.

CAPITOLO II. Una distinzione: *esychìa* e *anacoresi*.

Da tutto questo emerge con evidenza una distinzione: si sarebbe anche potuto stabilirla a priori. Ci sono due tranquillità, due specie di pace, due *esychie*: una interiore e una esteriore, una nelle cose e una nell'uomo, un silenzio delle forze della natura e un silenzio delle facoltà dell'animo. Esse non vanno necessariamente insieme. C'è chi è tutto agitazione al di dentro, mentre attorno a lui tutto è nella calma; e c'è chi invece si mantiene interiormente tranquillo, anche quando sembra che il mondo crolli. Negli stoici era una pretesa; nella vita di molti santi è un fatto vero.

È chiaro che l'essenziale è la tranquillità dello spirito: 'Non si turbi il vostro *cuore*', ci esorta Cristo. Gli esicasti, anche i più attaccati alla loro solitudine, lo sapevano benissimo; ma sapevano pure quanto il «di fuori» influisca sul «di dentro». Essi non facevano molta psicologia sistematica; li vedremo anche lontanissimi dalla morale troppo metafisica degli stoici. In compenso, praticavano straordinariamente la psicanalisi, cercando nelle profondità della loro psiche le passioni che vi sapevano annidate. Possedevano dei principi di discernimento che permettevano loro di scomporre un complesso psichico nei suoi elementi, assegnando a ciascuno la propria causa, vera o probabile: Dio, spiriti buoni o cattivi, percezioni sensibili attuali o rigurgito dei tesori della memoria, la molteplice affettività soggettiva, idee e volizioni di ordine intellettuale.

Senza dubbio, sarà necessario esporre più in dettaglio le leggi di questa discrezione — *diacrisis*; per il momento

basti affermare che la distinzione fra l'interno e l'esterno — essenziale ad ogni dottrina etica e affermata solennemente, anche se con diverso significato, sia dagli stoici che dal Vangelo —, non era sconosciuta agli stessi asceti meno eruditi. Ci vorrà tuttavia del tempo prima che la distinzione fra *esychia*-anacoresi ed *esychia*-psichica si affermi con chiarezza e si imponga nella pratica.

Di fatto, si ha l'impressione che in molti autori solitudine e tranquillità si confondano, come se, tirate le somme, non ci sia alcuna speranza di quiete nella compagnia di questi chiassosi e indiscreti disturbatori che sono gli uomini, proprio perché privi di *esychia* interiore. La loro povertà spirituale li sollecita a piluccare dovunque, in cerca di un sedativo, di una distrazione, di un passatempo, di una evasione, come il bisogno di cibo stimola infaticabilmente polli e pulcini a raspare e a cercare vermicciatoli, sennonché a schiamazzare o a dormire negli intervalli.

La sinonimia dei vocaboli '*esychia*' e 'anacoresi' appare spesso anche in tempi recenti, che pure conoscono la distinzione fra le due cose, tanto esse sono fra loro strettamente connesse.

«Abba Mosè disse ad Abba Macario di Sceti [regione classica — nota bene — dell'anacoretismo temperato]: Io voglio *esychàsai*, avere la quiete, ma i fratelli non mi lasciano in pace. Abba Macario gli disse: Vedo che hai un temperamento tenero e non sei capace di congedarti da un fratello. Se ci tieni all'*esychia*, va' nel deserto, molto lontano, a Petra, e là troverai riposo. Così fece, ed ebbe la quiete»¹.

Chiaro? Chi non ha quiete, chi ha tante cose che lo distraggono, rinforzi la sua dose di solitudine. Per certi interlocutori di s. Arsenio, gli esicasti sono quei monaci che sfuggono ogni incontro con chiunque².

I cantori del deserto manifesteranno sempre la tendenza a ritornare verso quella sinonimia. Del resto, sanno a

¹ *Alph. Macario* 22.

² *Alph. Arsenio* 44.

chi appellarsi. Presso Origene, *esychia* equivale a *eremia*³. S. Gregorio Nazianzeno non si stancherà di ripetere il suo amore «per quel bene che è l'*esychia* e l'anacoresi»⁴. Per s. Gregorio di Nissa è *esychia*, ad esempio, il soggiorno di Mosè nel deserto⁵. Ammonas non parla diversamente, e così Teodoreto, a proposito dell'«amore per l'*esychia*» in s. Simeone il Vecchio⁶. Neppure Dionigi le distingue: la fuga di s. Giuseppe in Egitto è, per lui, anacoresi: in senso materiale, certo, ma poco prima aveva persino detto che gli angeli avevano portato il lieto annuncio ai pastori perché questi si erano purificati mediante l'anacoresi-*esychia* — e usa un solo articolo per i due termini —⁷!

Il persistere di questa equivalenza può certo spiegarsi in due modi: sia per l'identificazione di quiete con solitudine, sia per l'indebolirsi del termine anacoresi. Giustino consacra appunto questo secondo significato nella *Novella* che divide i monaci in cenobiti ed esicasti o anacoreti⁸. Da allora i due termini non si dovranno più prendere nel loro significato radicale, a meno che lo richieda il contesto.

Anche la vita delle parole sta nel movimento; la loro sfumatura precisa non si rivela che attraverso lo studio attento dell'ambiente in cui vivono. Così, nello Pseudo-Efrem, l'*esychastes* è un recluso, mentre l'*eremites* è un solitario non recluso.

¹ In *Jer. Hom.* 20,8.

⁴ PG 35,413.

⁵ *Vita Mosis*, PG 44,425. Cfr. *La vita di Mosè*, Ed. Paoline, Alba.

⁶ PG 82, 1357-64.

⁷ *La Celeste gerarchia*, IV. Cfr. *Le opere*, Cedam, Padova 1956.

⁸ *Novella* V, c. III.

CAPITOLO III. *Un problema: solitudine o carità fraterna?*

Tali ambiguità nell'espressione sono tuttavia superficiali, come tutto ciò che è legato alle parole. Un problema molto più grave si pone, non precisamente agli esicasti, ma ai cristiani come tali, in particolare a coloro, fra essi, che devono insegnare le vie della perfezione.

La vita ascetica non ha che un unico scopo, dice s. Basilio, la salvezza dell'anima. La salvezza dell'anima consiste nella carità, secondo un principio primo che teoricamente non è mai stato messo in dubbio da quando s. Ireneo l'ha opposto vittoriosamente all'intellettualismo dei falsi gnostici. Da allora, l'unica sapienza e l'unico dovere è di conoscere e di abbracciare quel genere di vita che può condurre più sicuramente alla carità più alta.

Ma, che cos'è la carità? Questo interrogativo fondamentale della morale cristiana, risolto in teoria dalla risposta di Nostro Signore Gesù Cristo: «Amerai Dio con tutta l'anima, con tutta la tua intelligenza, con tutto il tuo cuore, con tutte le tue forze, e il prossimo come te stesso», continua a sollevare sempre nuovi problemi, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, quando si scende ai casi concreti.

Come conciliare l'amore di Dio con l'amore del prossimo? Se la misura di amare Dio è di amarlo senza misura, come dice Origene, non si dovrà dare alla ricerca diretta di questo amore tutti gli istanti della vita? Tutto ciò che non è sforzo diretto verso questo amore, vale a dire tutto ciò che non è 'preghiera', non è *ipso facto* pura vanità e pura perdita, come sostengono senza batter ci-

glia certi autori cari agli esicasti, quali Nicola Stethatos¹ che potrebbe appellarsi ad autorità venerabili, quali s. Epifanio²?

Ma allora che rimane per le opere di carità fraterna? E come essere sicuri che i nostri sentimenti a riguardo del prossimo, e persino la nostra dedizione, siano di carità autentica, finché in noi non è morta la *filautia*, il cui virus infetta la fonte stessa della nostra affettività, secondo l'insegnamento instancabile di s. Massimo il Confessore? E per realizzare in noi la purificazione perfetta, senza la quale non c'è l'amore puro né verso Dio né verso il prossimo, da dove bisogna incominciare? Su di che portare di preferenza i nostri sforzi? Sull'estirpazione dell'amor proprio, lavoro negativo forse deludente, o sull'attività a servizio degli altri, lavoro positivo soggetto all'illusione? oppure ci si deve senz'altro studiare di sviluppare in noi l'amore elettivo e convinto di Dio applicandosi intensamente alla preghiera?

Questo problema primordiale, a torto o a ragione, gli esicasti lo consideravano risolto, se non per tutti i cristiani, almeno per se stessi. È precisamente questa certezza che costituisce la loro vocazione di esicasti. Essi non sono la chiesa gerarchica; in linea di massima essi non sono né vescovi né sacerdoti né chierici, come, in genere, non lo sono i monaci (i quali non accetteranno dei chierici se non con molte cautele, come ancora lo prova la Regola di s. Benedetto, la cui principale norma in proposito è che rinuncino ad ogni prerogativa). Essi non devono immischiarsi in ministeri apostolici, né tanto meno darsi per professione all'ospitalità, alla cura dei malati o dei poveri; basterà che esercitino queste opere di misericordia quando se ne presenti l'occasione. La carità interiore che li muove non impedisce, forse anzi persino glielo impone, di ritirarsi in luoghi dove questa occasione si presenti raramente.

¹ Centuria II, 77, PG 120, 937 A B; cfr. Gregorio il Sinaita. *De Quietudine et duobus modis orationis* II, PG 150, 1324 D.

² Cfr. *Alph. Epifanio* n. 3, PG 65, 164 B.

Il problema che si pone all'escicismo non è di ordine dottrinale, bensì di ordine psicologico e sperimentale. Una volta intravisto nettamente il fine, il *proprio* fine, una volta pure ammesso che per raggiungere questo fine si impone un certo grado di solitudine, per lo meno intermittente, per assicurare la quiete interiore senza di che non c'è unione con Dio, qual è questa misura? Non il minimo richiesto ad ogni cristiano, né il massimo che non è mai esistito, ma l'*optimum*, vale a dire quanto è più efficace per conseguire, senza illusioni, l'ambito ideale.

Quanto a noi, uomini del secolo XX, se vogliamo prepararci a formulare sul fenomeno storico dell'escicismo un giudizio imparziale, è necessario, a nostra volta, incominciare col metterci chiaramente davanti agli occhi quell'obiettivo spirituale quale ce lo presentano i suoi adepti meglio informati. Se poi, per caso, noi crediamo o continuiamo a credere, dopo aver preso conoscenza delle loro descrizioni, che quell'oggetto delle loro ambizioni, il cui valore superava immensamente ai loro occhi, tutti i sacrifici e tutti gli sforzi, non meriti la nostra simpatia umana e la nostra cristiana ammirazione, sarà meglio che non leggiamo il seguito di questo lavoro.

L' «indisrupta oratio»

Ecco Cassiano³, nel quale parlano gli eroi della prima generazione dell'anacoresi. Due paragrafi (il 5° e il 6° della X Conferenza) basteranno a darcene un'idea: Come la preghiera dev'essere libera da ogni immaginazione. Come sia necessario seguire Cristo, in disparte, su un alto monte, per pregare Dio in segreto.

«...Soltanto coloro che si innalzano al di sopra di

³ Giovanni Cassiano (360-435 circa), probabilmente della Scizia Minore, passò la giovinezza in un monastero presso Betlemme e poi, per dieci anni, si mise alla scuola dei grandi padri del monachesimo egiziano, dei quali ci trasmise la dottrina nelle sue famose Conferenze o «*Collationes*». Morì a Marsiglia, dove aveva fondato un monastero maschile e uno femminile (*N.d.tr.*).

tutte le opere e di tutti i pensieri bassi e terreni, e si ritirano in disparte per salire con Cristo sull'alta montagna della solitudine, possono contemplare con limpido e puro sguardo la sua divinità. È là che Gesù Cristo libera le anime dal tumulto delle passioni, le separa dal marasma dei vizi, le stabilisce in una fede viva e, fattele salire sul più alto vertice delle virtù, può mostrare loro la gloria e lo splendore del suo volto, quando gli occhi del loro cuore sono abbastanza puri per poterlo contemplare.

Certamente, Gesù si mostra anche a coloro che abitano nelle città e nei borghi, cioè a coloro che sono impegnati nella vita attiva e nelle opere di carità; non però con lo stesso glorioso splendore con cui si manifesta a chi può salire con lui il monte delle virtù come Pietro, Giacomo e Giovanni. Fu così che egli apparve pure a Mosè, e parlò ad Elia nel fondo di una solitudine.

Il Signore Gesù volle confermarci questa dottrina con il suo stesso esempio e darci nella sua persona il modello di una totale purezza. Sebbene egli fosse la stessa inesauribile sorgente di ogni santità e non avesse quindi alcun bisogno, come noi, del ritiro e della solitudine per acquistarla, essendo la stessa purezza non poteva minimamente essere contaminato dalle folle dei peccatori né da alcun rapporto con gli uomini — lui che purifica e santifica, quando vuole, ogni umana impurità —; si ritira tuttavia solo, sul monte, per pregare.

Egli volle così insegnarci che anche noi dobbiamo ritirarci dal turbamento e dalla confusione del mondo, quando vogliamo pregare Dio con purità di cuore e totalità di affetti. Solo così potremo, fin, da questa vita, realizzare una certa, immagine della beatitudine promessa ai santi nel mondo futuro, e Dio allora sarà anche per noi «tutto in tutte le cose»⁴.

Ed ecco in che consiste la preghiera perfetta e continua: «Allora vedremo realizzarsi in noi perfettamente quella

⁴ Cassiano, *Conferenze spirituali*, 3 voll., Ed. Paoline, Volterra 1966; vol. I, conf. X, 6, cfr. pp. 423-425.

preghiera che il Salvatore elevò al Padre per i suoi discepoli: 'L'amore con cui tu mi hai amato sia in loro ed essi in noi... affinché tutti siano *Uno*, come tu, Padre, sei in me e io in te, affinché anch'essi siano una cosa sola in noi' (Gv 17).

Questa preghiera del Signore Gesù, che non può essere inefficace, si avvererà in noi quando l'amore perfetto con il quale Dio per primo ci ama, entrerà nel nostro cuore e farà che noi pure l'amiamo come Egli ci ama. E questo avverrà quando Dio sarà tutto il nostro amore e tutto il nostro desiderio, tutta la nostra ricerca e l'anima di tutti i nostri sforzi, tutto il nostro pensiero, la nostra vita, il nostro parlare e il nostro stesso respiro: quando l'unità che esiste tra il Padre e il Figlio si diffonderà nel nostro spirito e nel nostro cuore, quando cioè l'amore che avremo per lui sarà continuo e inseparabile, come puro ed eterno è quello che egli ha per noi. Allora gli saremo sempre uniti, e tutte le nostre speranze, tutti i nostri pensieri, tutte le nostre parole non tendendo che a lui, e non essendo che lui, noi arriveremo a quello stato sublime nel quale lo stesso Signore Gesù chiedeva di vederci stabiliti, quando pregò così: 'Padre, che siano tutti una cosa sola, come noi siamo *Uno*. Io in loro, e tu in me, affinché siano consumati nell'unità. Padre mio, desidero che coloro che mi hai dato siano con me là dove Io sono'.

È dunque questo il fine che deve proporsi il solitario, il monaco: a questo deve tendere con tutte le forze e l'applicazione dello spirito, per giungere a possedere, in un corpo ancora mortale, una rassomiglianza della felicità eterna e incominciare a gustare in questo mondo, in un vaso di terra e di argilla, le primizie e come la caparra di quella gloria e di quella vita che egli spera nel cielo.

Per questo, il fine di tutta la perfezione è che l'anima si spogli ogni giorno più, di quanto ha di carnale e di terrestre e cerchi di salire senza sosta verso le altezze delle realtà spirituali, affinché tutte le sue opere, tutti i pensieri

e i movimenti del suo cuore non siano più che *un'unica e incessante preghiera*»⁵.

Monazòn: colui che è 'Uno'

Lo dice s. Tommaso: «Nomen monachi *ab unitate* sumitur per oppositionem ad divisionem» — Il nome di monaco è derivato da «essere uno», in opposizione a qualsiasi divisione (in *I Cor 7,33*)⁶.

I greci, che bene conoscono la propria lingua, lo ripetono in tutte le forme: «Il monaco si chiama così perché notte e giorno si mantiene in contatto con Dio; la sua immaginazione è occupata solo dalle cose di Dio, perché altro egli non possiede sulla terra»⁷.

«Che è dunque un monaco — dice Macario — e in qual modo realizza il suo nome? Dobbiamo saperlo. Lo esporremo, dunque, come Cristo ce ne renderà capaci.

Prima di tutto, egli si chiama monaco perché rinuncia a formarsi una famiglia e, sia interiormente che esteriormente, rinuncia al mondo: esteriormente, quanto alle cose materiali e agli affari di questo mondo, interiormente, quanto ai pensieri che vi si riferiscono, non ammettendo alcuna preoccupazione mondana.

Secondariamente, si chiama monaco '*monazón*' perché invoca Dio con una preghiera incessante, affinché purifichi il suo spirito dalla molteplicità dei ragionamenti che lo ingombrano di modo che, in disparte da tutto, questo spirito solitario possa attendere unicamente al Dio vero, né mai accolga le suggestioni del male, ma custodisca intermerata la richiesta purezza e rimanga limpido nella sua tensione verso Dio»⁸.

E potremmo moltiplicare le citazioni, variabili nella forma, invariabili quanto al significato. «A voi, dice un iniziatore ai suoi discepoli, non è stata affidata né la pre-

⁵ O.c., X, 7, cfr. pp. 425-426.

⁶ II-II q. 88. a. 11 corp. sub finem.

⁷ *Apof.* di s. Macario, in *Evergetinos I*, p. 75, c. 2.

⁸ *Macario*, *Hom.* 56; *Macarii Anecdota*, Cambridge 1918, p. 44.

dicazione del Vangelo né la sollecitudine delle chiese, ma soltanto la cura dell'anima vostra».⁹

Il «solo col Solo — *monos pros Monon* — non è davvero la fonte ispiratrice di questo ideale¹⁰. I primi monaci cristiani non avevano nulla in comune con le scuole dell'antica saggezza, anche se, all'occasione, reclamavano per sé il titolo di filosofi di cui altri si prevalevano contro di loro¹¹. Tuttavia, appena la formula plotiniana fu nota nell'ambiente monastico, ricevette con tutta naturalezza diritto di cittadinanza e più di un padre del deserto la ripete, forse senza nemmeno conoscerne l'origine. Dionigi potrà scrivere nello stesso senso del suo maestro Proclo, come dei padri del deserto, anche se in uno stile la cui ampollosa retorica non sarebbe stata di loro gusto:

«Tra tutti gli iniziati, la schiera più alta è la coorte benedetta dei 'Configurati all'Uno' [i monaci], i quali, interamente purificati mediante l'esercizio delle virtù più perfette, compiono ogni atto di culto in assoluta purezza e sono così ammessi, secondo le proprie forze, alla contemplazione dei sacri misteri... Per questo i nostri sommi maestri danno ad essi nomi di santità: chi li chiama 'terapeuti', per il culto sincero con cui adorano Dio, e chi 'monaci', per il servizio di indivisa unità che gli prestano con un tenore di vita non disperso nella molteplicità, bensì unificante lo spirito fino a renderli altrettanti 'Uni', totalmente calamitati verso la deiforme unità nella consumazione del santo amore»¹².

Lo Pseudo-Dionigi avrebbe potuto citare un altro nome dato ai monaci prima del 500 e in seguito spesso ripetuto: *monòtropos*. Anche questo esisteva già nella letteratura classica, a partire da Euripide e soprattutto in Plutarco,

⁹ *Typikon de St-JeanBaptiste tou Phoberou*, n. 7.

¹⁰ Plotinus, *Enneades*. VI, 9.11.

¹¹ Cfr. G. Baroy, «Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, *RAM* 25, 1949, pp. 97-108.

¹² *L'Ecclesiastica gerarchia* VI, 3, in *Le opere*, Cedam, Padova 1956, cfr. pp. 172-173.

per indicare un temperamento portato a isolarsi e singularizzarsi.

Eusebio¹³ ci fa sapere che Simmaco aveva tradotto l'espressione ebraica del *Sal* 67,7 «...in uno stesso spirito», con il termine *monachoi*, altri diversamente, ma il senso è sempre lo stesso e si riferisce all'«ordine dei monaci, il primo di coloro che progrediscono nel Cristo, perché sono *monòtropsi* e non *polìtropsi*, non comportandosi ora in un modo ora in un altro, ma sempre con una medesima condotta puntano verso il vertice della virtù». Sempre ritorna l'idea, di unicità, con una precisione che di per sé il termine 'monaco' non contiene: unicità di direzione, di condotta, di pensiero. Insomma è un sinonimo meno usato, e quindi meno frusto, di 'monaco', per indicare, come dice la II lettera di Macario: «la monotropa rettitudine della vita nel Cristo»¹⁴, e s. Nilo: «la monotropia, che produce l'*apatheia*»¹⁵.

Cirillo di Scitopoli, richiamando il *Sal* 67.7 che dice di «far abitare i monòtropsi in una casa», l'applica ai (*kelliotēs*, cioè ai monaci abbastanza progrediti perché s. Saba li faccia passare dal *cenobion* dei novizi in una cella della laurea¹⁶ Tuttavia ben presto il termine diventa semplicemente un sinonimo un pò ricercato di *monachos*¹⁷; Ignazio e Callisto Xanthopoulos, nel titolo dei loro *Cento Capitoli*, si dicono «gli infimi tra i monòtropsi», ecc. In s. Massimo il Confessore, è la filosofia, intendete la vera filosofia, vale a dire la spiritualità monastica, che è detta *monotropos*¹⁸.

Nessun dubbio, quindi, riguardo al fine: il monaco è per vocazione votato unicamente a tendere all'unione con Dio mediante l'orazione, la quale presuppone il distacco totale, la perfetta purificazione, la rinuncia a tutto ciò

¹³ PG 23, 689 B.

¹⁴ PG 34. 416 C; cfr. 417 B ecc.

¹⁵ *Logos ascet.* VI. PG 79. 725 D.

¹⁶ *Vie de St. Sabas*, Schwartz, p. 113, 3-20.

¹⁷ Gregorio Nazianzo, *Or.* 23.

¹⁸ *Amb.* PG 91, 1368 B.

che potrebbe ritardare la sua spirituale ascesa. Il problema, per lui, è soltanto di sapere fino a che punto la società dei suoi simili, le occupazioni e le preoccupazioni della vita comune rientrano nel numero di questi ostacoli. Diciamo, con il suo stesso linguaggio: Fino a che punto la solitudine, l'*esychìa* esteriore, è necessaria o utile alla sua quiete, alla sua *esychìa* interiore? Problema psicologico, di conseguenza o, parlando con maggior precisione, problema di storia psicologica.

A noi, ora, esporre le idee emesse, nel corso del tempo, dagli asceti cristiani intorno ai vantaggi e agli inconvenienti della 'fuga degli uomini'. Le diverse risposte date attraverso i secoli a questo interrogativo, saranno esse stesse a determinare l'evoluzione dell'esicasmò.

II
LA SOLITUDINE

Ci sono diverse specie o gradi di solitudine.

Noi diciamo che è solo chi, nello spazio in cui di solito vive, non incontra altri esseri umani. È la «fuga degli uomini»: una *solitudine puramente materiale*. «Arsenio, fuggi gli uomini»¹.

Uno è pure solo per tutto il tempo in cui non parla con nessuno. È la *solitudine del silenzio*; «Arsenio, taci!»².

Infine, uno è solo quando il suo spirito, nel suo profondo, non ha alcun intimo interlocutore, nessuna interiore compagnia. È la *solitudine del cuore*: «Arsenio, sta' tranquillo» — *quiesce* — *esychaze*.

La solitudine più autentica, in senso materiale, è la prima: la fuga della società umana; moralmente, la solitudine più profonda è la terza: quella del cuore. Il silenzio è fra le due: formale, nell'isolamento; difficile da mantenere, in presenza di altri; però anch'esso può essere materiale, per il semplice fatto che uno tace, o interiore, quando, anche se esternamente si partecipa a una conversazione, il cuore rimane nella sua solitudine, forzata o volontaria.

Vediamo innanzi tutto che cosa hanno pensato i cristiani, e specialmente i monaci, di queste tre cose: fuga degli uomini, silenzio, solitudine interiore.

In seguito si potrà raccogliere ciò che essi hanno detto della relazione in cui sono fra loro questi tre aspetti

¹ *Alph. Arsenio* 1.

² *Ivi*, 2.

della vita spirituale: in quale misura la solitudine e il silenzio, materialmente presi, sono necessari all'*esychia* interiore. Le idee circa questa relazione sono andate precisandosi poco per volta, attraverso la riflessione teologica e mediante l'esperienza. Dovremo quindi ascoltare i teologi e gli agiografi.

Per procedere con chiarezza e semplicità, esporremo successivamente:

1. gli elogi della solitudine sotto la sua triplice forma;
2. gli elogi della vita comune, che sono delle messe in guardia di fronte al pericolo dell'isolamento;
3. la conciliazione delle due tendenze³

³ L'A. ha svolto solo il primo punto; il lavoro rimase incompleto (*N.d.tr.*).

CAPITOLO I. Fuge: La fuga.

I filosofi, primi eremiti?

La vita eremitica non fu inventata dai cristiani. Forse, la sua prima origine si confonde con le origini stesse della filosofia. Infatti, come è possibile riflettere a fondo, in mezzo a una molteplicità di cause distraenti, in presenza di persone che, per uscire dall'uggia della loro solitudine interiore, non hanno altra risorsa fuorché l'evasione nel chiacchiericcio?

Quanto all'origine della filosofia, è nota la celebre controversia dell'età ellenica al riguardo. I primi filosofi furono Egiziani, Caldei, Persi o Indiani¹? I moderni eruditi trovano però esagerata la modestia di quei greci di tarda epoca: la Grecia veramente si è data da sé la sua filosofia. Tra gli altri popoli antichi, solo l'India ne aveva una, nel senso proprio del termine. Dall'India, le conoscenze più certe vennero ai Greci in seguito alle conquiste di Alessandro. Da allora si parlò molto dei 'ginnosofisti', e l'ammirazione che si aveva per loro era tale che il vecchio Licurgo, del secolo IX a.C., — con nostro stupore — finì col passare per uno dei loro discepoli².

Ora, questi saggi-nudisti fuggivano la società degli uomini. I cristiani ne ebbero conoscenza a loro volta, e vale la pena ricordare la prima reazione di uno di essi, Tertulliano: «Noi, cristiani — egli scrive — non siamo

¹ Uberweg 1, p. 26 ss.

² Plutarco, *Licurgo*, 4,8.

né bramini, né ginnosofisti indiani, quegli uomini delle foreste, esiliati dalla vita»³.

Checché ne sia di quelle origini lontane, senza dubbio i Greci, innanzi tutto perché erano la razza filosofa per eccellenza, compresero la necessità della solitudine. Secondo Platone, i rari uomini che avranno capito quanto la politica sia una giungla, in cui non c'è speranza alcuna di poter essere utili a chicchessia, si daranno alla quiete, occupandosi dei propri affari. «Come in tempo di burrasca ci si mette al riparo dietro un muro...⁴. Ci si volge verso quella città interiore che ciascuno porta dentro di sé»⁵.

«Parola mirabile e profonda, l'ultima parola (se mai ci può essere), amara e rassegnata, della grande saggezza platonica»⁶.

Parleremo più avanti degli stoici, a proposito dell'*esychia*, ma il rinnovamento del pitagorismo, nel secolo precedente la comparsa del cristianesimo, merita di essere sottolineato perché esso cercò di realizzare quanto si diceva sulla disciplina del silenzio imposta già dal grande Pitagora. Sarà sufficiente dire qualcosa di Filone, anche lui tinto di neo-pitagorismo.

Il trattato *De vita contemplativa* che un tempo gli si conteneva, oggi gli è generalmente attribuito. Quest'opera fu più tardi senz'altro in onore fra i monaci. Ora, i terapeuti dei quali egli descrive la vita, abitavano in cosiddetti '*monasteria*', cioè in celle o casette lontane le une dalle altre e costituenti una specie di colonia di eremiti. «Essi passavano il tempo in giardini e luoghi remoti, sempre cercando la solitudine»⁷. La versione armena di questo passo fa supporre un testo: *eremìa* = 'alla ricerca della tranquillità'. Non c'è tranquillità assicurata se non nella solitudine.

³ *Apol.* 42,1.

⁴ *Resp.* VI, 496 d.

⁵ *Resp.* IX, 591 c.

⁶ H. I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948, c. VI, p. 120.

⁷ *Vita cont.* 2,20. Conybeare, p. 53.

Filone non si limita a fare l'elogio della vita solitaria a proposito dei terapeuti. La divina Sapienza stessa, egli dice, «è amica del deserto (*philéremos*)⁸; il Logos divino è solitario (*monotikos*)»⁹. Anche coloro che vogliono darsi alla contemplazione, cercano quindi di vivere nella solitudine (*eremiti*) e nel nascondimento (*skotó*)¹⁰; così, anche i Settanta traduttori della Bibbia hanno cercato la tranquillità (*enesychasai*) nella solitudine (*eneremètai*)¹¹. Parecchi dei termini adoperati da Filone entreranno nel vocabolario del monachesimo.

«L'istruzione e la filosofia — osserva il divino Crisostomo — pare richiedano molta solitudine e raccoglimento»¹².

Potremmo racimolare una grande quantità di massime di questo tipo, molte delle quali esprimono una verità del più comune buon senso raccomandando la solitudine, e anche una verità di esperienza insistendo più sul raccoglimento interiore che sull'isolamento esteriore. In quale misura poi l'uno dipenda dall'altro, ce lo sentiremo dire subito.

Sarebbe tuttavia imperdonabile terminare questo paragrafo senza richiamare almeno la famosa proposizione finale delle *Enneadi*: «Tale è la vita degli dèi e degli uomini divini: svincolarsi da tutto il resto, liberi da tutte le cose di quaggiù; vita inaccessibile al piacere delle cose presenti: *fuga del solo verso il Solo*»¹³. La vita di Plotino è là per aiutarci a fare l'esegesi di queste parole.

In tutti questi testi, la fuga degli uomini ha di mira il bene dell'intelligenza, la conoscenza o la contemplazione. Non vale quindi la pena di perderci a raccogliere esempi

⁸ *Quia ter. Div. H.*, 26. vol. I, 490.

⁹ *Ibid.* 48, I, 506.

¹⁰ *De migr. Abr.* 34; 1, 466.

¹¹ *Vita Moisis.* II. 6; II, 140. (Cfr. trad. it. delle Ed. Paoline, Alba 1967).

¹² *Dionis Prusaensis, Quae exstant omnia*, Ed. J. De Arnim II, p. 261.

¹³ *Plotino, Enn.* VI.

di solitari che pare abbiano praticato l'anacoresi per se stessa. Plutarco ne cita uno¹⁴ che viveva sulle rive del Mar Rosso e «incontrava degli uomini solo una volta l'anno, mentre passava il resto del tempo — a sentir lui — in compagnia delle ninfe nomadi e dei demoni. Del resto era l'uomo più bello che il narratore avesse mai visto, per di più immunizzato da ogni malattia grazie al sembro di una pianta farmaceutica che egli ingeriva una volta al mese».

Plutarco ha cura di avvertirci che costui era un 'barbaro': un greco avrebbe mai potuto fare una cosa simile?

Molto più tardi, Luciano di Samosata ci fa conoscere un '*hierogrammateus*', mirabilmente saggio, di nome Parcrates, che se ne stette ventitré anni in un sotterraneo...¹⁵. Ci fu pure, in tempi più vicini a noi, un certo Robinso Crosué... nell'immaginazione di Daniel de Foe e dei suoi innumerevoli giovani lettori!

Fede nella carità

I cristiani che erano i monaci, i veri cristiani che i monaci volevano essere, non potevano assolutamente amare la solitudine per se stessa. Nel loro catechismo, nel loro Vangelo, nel loro Nuovo Testamento, nella loro Chiesa, tutto parlava di *Koinonia*, di unione, di unità, di comunione.

A priori, noi possiamo presumere che se tali uomini formati in simile ambiente, optavano per la solitudine, era perché vedevano nella solitudine, se non per tutti, almeno per se stessi, un eccellente mezzo per giungere a una più grande unione con Dio e, quindi, con tutta la *koinonia* della carità: Dio e i figli di Dio.

«È monaco — scrive Evagrio il Pontico — colui che è separato da tutti e unito a tutti»¹⁶. E non crediamo che sia questo uno di quegli aforismi raffinati, cesellati a lun-

¹⁴ *De defectu Or.* 21.

¹⁵ *Philopseudes* 34.

¹⁶ *De oratione.* 124.

go da un amatore di paradossi. I nostri antenati avevano assai più di noi il senso dell'unità vitale nella carità. «Mediante la contemplazione — dice Origene — i santi sono uniti a Dio e gli uni agli altri»¹⁷.

Ricordiamo il pittoresco commento che di questa verità ci offre uno dei più classici autori spirituali dell'Oriente, il monaco s. Doroteo:

«Quanto più un uomo è unito al suo prossimo, tanto più è unito a Dio. Vi prego di ascoltarmi: vi porterò un paragone che ho imparato dai nostri padri. Immaginate un cerchio disegnato per terra, e dentro al cerchio, nel suo centro, un punto, perché il centro del cerchio sta esattamente nel mezzo. Fate attenzione a quello che vi voglio dire. Pensate che questo cerchio sia il mondo e il punto centrale del cerchio sia Dio, e le linee che vanno dalla circonferenza verso il centro, siano le strade o i diversi modi di vita degli uomini.

Quando i santi, desiderando avvicinarsi a Dio avanzano verso il centro del cerchio, più si avvicinano al centro, cioè a Dio, più vanno avvicinandosi fra loro, e più si avvicinano fra loro, più si accostano a Dio. Capite bene che succede lo stesso in senso contrario: quando ci si distoglie da Dio per volgersi verso l'esterno, è evidente che, più ci allontaniamo da Dio, più ci scostiamo gli uni dagli altri, e più ci allontaniamo gli uni dagli altri, più ci troviamo lontani anche da Dio.

Tale è la natura della carità. Nella stessa misura, in cui siamo al di fuori e senza amor di Dio, siamo anche lontani dal nostro prossimo. Ma se amiamo Dio, quanto più ci avviciniamo a Dio con l'amore di carità, tanto più siamo uniti al prossimo con la stessa carità; e quanto più siamo uniti al prossimo, tanto più lo siamo a Dio.

Fratelli, il Signore ci faccia comprendere quello che più ci giova e ci aiuti a realizzarlo. Maggiore è l'impegno con cui cercheremo di mettere in pratica quello che com-

¹⁷ In *Prov.* XVI, PG 17. 196 D.

prendiamo, tanta più luce ci darà il Signore per insegnarci a fare la sua santa volontà. A Lui la gloria. Amen»¹⁸.

Queste poche righe erano necessarie per prevenire il lettore contro una falsa prospettiva. Qualunque cosa legga nelle pagine seguenti sulla «fuga degli uomini», la deve vedere nella luce di questa fede nella Carità che fa di tutta la comunità cristiana un corpo vivente. Ogni progresso sulla via della salvezza realizzato da uno dei suoi membri, giova a tutti gli altri; ogni ascesa verso Dio, stabilisce un nuovo contatto tra Lui e l'umanità in quanto tale; ogni oasi di spiritualità rende il deserto di questo mondo meno selvaggio e meno inabitabile.

I nostri eremiti, monaci, esicasti, lo sanno e, a modo loro, ci pensano, anche quando hanno l'aria di amare la solitudine per partito preso, come un bene in sé. Essi non l'amano che per fare l'«opera di Dio» — espressione usata per la prima volta nel deserto, da s. Antonio — e credono che quest'opera di Dio ha, come tutte le altre, per unico principio, la carità e per unico fine, di stabilire il Regno del Dio-carità.

D'altra parte, essi sanno di potersi appellare al Signore Gesù, il quale non aveva certo bisogno di fuggire gli uomini' per trovare Dio. Durante la sua vita pubblica, egli era solito ritirarsi in luoghi deserti per pregare (*Lc* 5,16), e spesso passava la notte «in oratione Dei», solo, in disparte, sul monte, anche se la sua solitudine non escludeva sempre la presenza dei discepoli (cfr. *Lc* 9,18).

Questo solo esempio basterà a confutare, una volta per tutte, qualsiasi teoria che volesse ridurre ogni preghiera ad un esercizio di comunità, anche se esso non è valido per sostenere l'anacoresi come genere di vita. Infatti, gli antenati che i suoi panegiristi di solito invocano, sono Elia e Giovanni Battista: Elia, ritenuto il capo di quel celibato che rende simili agli angeli — l'*archegòs* dell'*isàg-*

¹⁸ Dorothee de Gaza. *Oeuvres spirituelles*, Cerif. Paris 1963. Instruct. VI, fin.

gelos agamìa — è rapito in cielo su un carro di fuoco precisamente per il suo amore alla solitudine¹⁹.

«La vita uguale a quella degli angeli» è la vita, ad un tempo semplice e complessa, di coloro che portano l'abito angelico: essa rende simili agli angeli soprattutto 'per la vera orazione' mediante la quale il monaco aspira a vedere, com'essi, il volto del Padre che è nei cieli²⁰. Per questo il solitario cerca i mezzi più efficaci per svincolarsi dalla materia e «andare, immateriale, verso l'Immateriale»²¹. E fra questi mezzi, il Carmelo di Elia e il deserto del Battista²² devono avere un valore eminente, se «fra i nati di donna non è mai sorto uno più grande di Giovanni il Battista» (*Mt* 11,11).

«Considerate, o monaci, la vostra dignità: è Giovanni l'imitatore della vostra istituzione; egli è monaco, poiché visse nel deserto quasi fin dalla nascita»²³. Ora, Giovanni «venne nella potenza dello spirito di Elia, perché anche lui era eremita»²⁴.

Questi sommi antenati, ai quali lo stesso s. Gerolamo si ricollega scrivendo la vita di s. Paolo di Tebe, illustrarono l'eremitismo e il monachesimo ben più di tutte le altre loro glorie. S. Basilio stesso, come Gregorio di Nazianzo, sebbene sia di parere diverso intorno al grado di solitudine necessaria, condivide tuttavia la devozione dell'amico verso Elia e Giovanni Battista²⁵. Cassiano ha riportato dall'Oriente la medesima idea²⁶. Gli autori della

¹⁹ Nil o. *Epist.* 1, 181, PG 79. 152 C.

²⁰ Evagrìo, *De oratione* 113. 114.

²¹ Ibid. 66.

²² Gregorio Nazianzo, *Oratio post reditum ex fuga* n. 1, PG 35, 828 A.

²³ Crisostomo, *Hom. de Ioanne Bapt.* cfr. Idem, *In Marcum*, hom. I.

²⁴ Teofilatto, *In Luca*, 1, PG 123. 700 A.

²⁵ *Epist. ad Chilonem*, PG 32. 357 A ss.

²⁶ *Coll.* 18. c. 6. CSEL 13. p. 152. Ricordiamo che è sulle spiagge fenicie, ai piedi del monte Carmelo, che già Pitagora aveva condotto vita solitaria: *emònaze* (Giamblico. *De vita Pythagorica* III, 24; ed. Nauck, p. 1-4).

vita di s. Pacomio professano un'identica certezza: s. Antonio è l'imitatore del grande Elia, di Eliseo e di s. Giovanni Battista²⁷.

Lo slogan che ha popolato il deserto

Nonostante tutto, non sono questi personaggi biblici che scateneranno l'ossessione del deserto. Forse, precisamente perché troppo grandi. La loro vocazione rimane unica. Il vero padre del monachesimo sarà, per tutti i monaci, s. Antonio; e per gli esicasti, in particolare, s. Arsenio²⁸.

Costui fu un uomo come gli altri; forse, meno adatto di altri alla solitudine, perché... Ma leggiamo quanto di lui ci raccontano gli *Apoftegmi dei Padri*:

«Abba Arsenio, quando era ancora nel palazzo imperiale, pregò Dio così: 'Signore, conducimi in una vita in cui io possa salvarmi'. E una voce gli disse: 'Arsenio, fuggi gli uomini e sarai salvo'.

Diventato poi anacoreta, fece di nuovo la stessa preghiera e sentì quella voce che gli diceva: 'Arsenio, fuggi, taci, resta nella quiete — *esychaze* —: sono queste le radici dell'impeccabilità'».

Queste due sentenze laconiche, venute dal cielo, hanno fatto molto più, per popolare i deserti, della vita di Paolo, di Onofrio e di altri fanatici della solitudine. Essi hanno tutto ciò che è necessario, tutto ciò che si potrebbe desiderare in fatto di idea-forza, di slogan-martello.

«Fuggi gli uomini e sarai salvo»: ecco di che impressionare tutti i cristiani. («Fuggi, taci, resta nell'*esychìa*: queste sono le radici dell'impeccabilità»: ce n'è abbastanza per provocare i novizi delle laure e dare le vertigini ai cenobiti di tutte le età.

²⁷ *Vita prima*, n. 2, Hnkin p. 2.

²⁸ Vg. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n. 25, 15; 55, 5.

Per il momento esaminiamo soltanto la prima di queste due esortazioni: «Fuggi...» e basta. Fuggi: uomini e cose.

In che senso la comprese Arsenio? Materialmente, e con estremo rigore, anche se all'interno di una colonia di eremiti. Egli non fu mai né un Onofrio, né un Marco l'Ateniese; ma, pure nella vicinanza dei suoi fratelli eremiti, sapeva difendere la propria solitudine in modo piuttosto selvaggio. Non soltanto nei riguardi di quella dama di rango senatoriale che aveva fatto il lunghissimo viaggio da Roma a Sceti per poterlo vedere e sentire, e che egli fece ammalare a forza di caricarla d'improperi per la sua indiscrezione²⁹, ma di fronte ad ogni visitatore del cui spirito non fosse direttamente responsabile, fosse pure lo stesso arcivescovo che era venuto da lui in compagnia di un 'arconte' per implorare il favore di una parola. «E se ve la dico, aveva risposto dopo un certo silenzio, l'osserverete? Glielo promisero. E allora il vecchio disse: 'Dovunque sentirete che si trova Arsenio, non avvicinatevi'»³⁰.

Si racconta che la sua cella si trovava alla distanza di trentadue miglia (da dove?), e che egli usciva raramente: altri gli prestavano i servizi necessari³¹. Neppure si lasciava facilmente convincere a scrivere una lettera, e quando si recava alla chiesa, si rannicchiava dietro ad una colonna per non essere visto e per non vedere nessuno

Perché mai tale in transigenza? Il santo lo confessa con tutta semplicità: «Abba Marco disse ad abba Arsenio: 'Padre, perché ci fuggi in questo modo?' E il vecchio: 'Dio lo sa se vi amo; ma io non posso stare nello stesso tempo con Dio e con gli uomini. Le Chiliadi e le Miriadi di lassù hanno una volontà interamente unificata; ma i

²⁹ *Alph.* n. 28. (*N.d.tr.*) In ital. abbiamo una raccolta dei *Detti dei padri del deserto*, in 2 voll., Città Nuova, 1973).

³⁰ *Alph. Ars.* 7; cfr. 8, 25. 37.

³¹ *Ibid* 21-32 fin.

³² *Ibid.* 42.

voleri degli uomini sono divisi nella molteplicità! Io dunque non posso abbandonare Dio per starmene con gli uomini!»³³

Sebbene questa finale sia un po' misteriosa, l'inizio della risposta è sufficiente ad illuminarci. Quando Arsenio si appella a Dio come garante della realtà del suo affetto fraterno, possiamo credere alla sua sincerità. Chi l'ha attentamente osservato ha dovuto constatare in lui i tratti caratteristici di una carità squisita, come pure le prove di una eccellente discrezione spirituale.

Bastano due semplici esempi. Sentendo dire che la frutta era matura, egli chiese che gliene portassero e ne assaggiò un po' di ogni qualità rendendo grazie a Dio. È la legge del deserto, legge deliziosa, in cui tutte le virtù si danno appuntamento; ciò che si può fare senza peccato, è bene farlo una o qualche volta, per non potersi vantare di non averlo mai fatto. È umiltà, devozione, amor di Dio, carità fraterna.

«Quando avrai finito le tue foglie di palma (se ne facevano stuoie, panieri, ecc.), disse un giorno Arsenio al suo discepolo Alessandro, vieni a mangiare con me; ma se arrivano da te degli ospiti, mangia con loro'. Ora abba Alessandro lavorava con calma ed era molto metodico; quando giunse l'ora del pasto, aveva ancora dei rami di palma e per obbedire al suo anziano, rimase a finirli. Abba Arsenio, non vedendolo arrivare, prese la sua piccola refezione, pensando che il discepolo avesse avuto degli ospiti. Finalmente, nella tarda serata, terminato il suo lavoro, Alessandro se ne tornò dal maestro. Questi, vistolo arrivare a quell'ora, disse: 'Hai avuto ospiti?' 'No', rispose. 'Allora, come mai non sei venuto?' 'Mi avevi detto di venire quando avessi finito tutto il lavoro; ho obbedito alla tua parola. Non sono venuto prima perché solo adesso ho finito'. Arsenio rimase stupito di tanta esattezza e disse: 'Ora riposati... se no mi farai presto una malattia!'»³⁴.

³³ Ibid. 15.

³⁴ *Alph. Ars.* 24.

E poi, il rifiuto di ammettere alla sua presenza i curiosi e i parolai, non era, dopo tutto, più caritatevole della rigidezza di altri cremiti? «Abba Arsenio non acconsentiva con facilità a incontrarsi con qualcuno: abba Teodoro, invece, andava incontro alle persone che venivano da lui, ma era tagliente come una spada»³⁵. Così l'ostinazione di Arsenio nel custodire la propria solitudine ci appare come il modo migliore e più caritatevole per salvare la cosa per lui più preziosa: l'unione con Dio. Se questa carità sembra a qualcuno troppo negativa e troppo rare le occasioni di praticare una carità positiva, abbia un po' di pazienza: s. Basilio si farà interprete e rettificatore delle sue idee.

Il teologo della vita eremitica

Come s. Arsenio si comporteranno molti altri santi, e nello stesso modo insegneranno molti maestri spirituali. L'hanno fatto anche prima di lui.

È tipico il caso di Evagrio il Pontico, perché questo 'filosofo di Sceti', incominciò la sua carriera d'asceta alla scuola di s. Basilio e la terminò nel deserto, di cui precisamente s. Basilio non voleva saperne. Perché questo cambiamento che lo stesso Evagrio chiamò 'una fuga'? «Da parte mia, disse, se mi si dice transfuga, confesso che lo sono»³⁶. La disciplina basiliana, la spiritualità basiliana non appagava questo spirito «innamorato dei santi dogmi» e della loro teoria (cioè 'contemplazione')?

Evagrio si era rifugiato presso Gregorio di Nazianzo, il Teologo. La disavventura che, secondo la *Storia Lausiacca*, gli capitò a Costantinopoli, minacciò di scuotere la sua vocazione di esicasta, ma per salvarlo, intervenne il cielo con un sogno e poi s. Melania con i suoi consigli; così il monaco basiliano fuggitivo terminò a Sceti. Da allora

³⁵ Ibid. 31.

³⁶ PG 32. 245 = la lettera 8 di s. Basilio, che è di Evagrio; cfr. lettera 22, Frankenberg, p. 581.

egli diventerà il portavoce degli eremiti e il teologo della vita eremitica.

L'amore per la teoria non venne meno in lui; ma ora aveva capito più a fondo la distinzione fra la *semplice gnosi*, accessibile ad ogni intelligenza, e la *vera gnosi*, riservata agli spiriti purificati. E per purificarsi a fondo, insegnerà che il solitario deve essere due volte monaco: uomo-monaco e intelletto-monaco. E precisamente per la perfezione della preghiera: «Se la tua intelligenza divaga nel tempo della preghiera, è perché non prega ancora da monaco; essa è ancora del mondo...»³⁷. «Uomo-monaco è colui che evita il peccato di azione; intelletto-monaco è quello di colui che evita il peccato dei pensieri e può contemplare nell'orazione la luce della santa Trinità»³⁸. Il luogo stesso in cui Evagrio fa questa dichiarazione — la prefazione di un grosso libro che è, per intero, un libro di «combattimento contro gli otto peccati capitali» — dimostra che tutta la vita ascetica ha questo fine supremo, questa suprema beatitudine, questo sommo desiderabile: la visione di Dio, chiamata anche «teologia», chiamata anche «orazione» e, soprattutto, «orazione pura».

L'essenziale è la solitudine dello spirito (*nous monachòs*), che in lingua bizantina comune si chiama *'esychia'*, l'eremitismo o anacoresi interiore: oserei dire: la monasticità del cuore. Ma non si sale al terzo piano senza passare per il primo: la fuga degli uomini.

«Non è possibile riuscire a vivere da monaco continuando nello stesso tempo a visitare le città, dove l'anima si riempie di una moltitudine di immagini che riceve dal di fuori»³⁹. Il problema del monastero situato in città sarà dibattuto più di una volta, e financo ai nostri giorni.

«Lo spirito imprime facilmente dentro di sé le immagini e così precipita in pensieri diabolici, nei quali rimane invischiato. Lo stato dei *'praktikos'* e quello dei contem-

³⁷ *De oratione* 43.

³⁸ *Antirrhétique*, Préface, p. 474.

³⁹ *Lettera* 41.

piativi non è il medesimo: il pensiero che nasce dalla passione impedisce la virtù, che è l'oggetto della *praxis*; ma basta un semplice pensiero per ostacolare la contemplazione... perché la considerazione delle cose materiali arresta la comprensione spirituale»⁴⁰, cioè l'orazione.

Evagrio il Pontico, in nome dei padri del deserto, in nome pure di s. Gregorio il Teologo, ci istruisce così sulla strettissima relazione che esiste fra la solitudine e la preghiera. Tutto lo portava a scrivere un trattato sull'orazione, e questo trattato è quale lo doveva scrivere un teologo-filosofo-psicologo le cui successive fughe all'inseguimento della contemplazione, lo avevano portato al deserto, come nel luogo più adatto a procurargli l'oggetto della sua ambizione. Una volta giunto là, egli dichiara, «presi la risoluzione di non lasciar mai più la mia capanna, poiché è per la contemplazione degli esseri e della santa Trinità che noi ingaggiamo la nostra battaglia»⁴¹.

Se voi contestate dicendo perché mai questa lotta non potrebbe combattersi anche fuori della cella, di fronte alle stesse realtà corporee, che sono pure oggetto di contemplazione, desidero rispondervi con franchezza: Evagrio, e in genere tutti gli scrittori spirituali dell'oriente, vi guarderebbero con profondo stupore e quasi con spavento: è mai possibile ignorare fino a questo punto, sia la natura della contemplazione, come le leggi della psicologia? Il solo ricordo — *memoria* — delle cose è sufficiente a impedire l'orazione; e voi pretendereste arrivarci senza nemmeno abbandonare quelle cose, esponendovi indifesi a tutte le impressioni che vi assalirebbero da ogni parte?

Qualcuno ha scritto a questo proposito un importante trattato di psicologia, ed è molto probabile che sia ancora Evagrio. Il *De diversis malignis cogitationibus*⁴² espone una sottile distinzione fra i pensieri (o rappresentazioni, o suggestioni) che modellano e impregnano l'intelligenza, e i

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Lettera 58.

⁴² PG 79, 1199-1234.

pensieri che non la impregnano, ma le danno soltanto una nozione o conoscenza, senza imprimere in essa alcuna forma o immagine. Quelli della prima categoria nuociono enormemente all'orazione; si dovrebbe quasi dire che la distruggono. C'è incompatibilità assoluta fra essi e la immaterialità postulata dall'unione dello spirito con Dio.

«Ci sono quattro modi-tipo secondo i quali l'intelligenza riceve i pensieri: il primo, mediante gli occhi; il secondo mediante l'udito; il terzo, mediante la memoria; il quarto mediante il temperamento»⁴³. Memoria e temperamento li portiamo con noi nella solitudine; per essi la fuga degli uomini e delle cose non basta. Tuttavia è indispensabile, a causa degli effetti disastrosi della vista e dell'udito sulla preghiera.

«Per mezzo degli occhi l'intelletto riceve i pensieri o le immagini che imprimono una forma; anche mediante l'udito si ricevono dei pensieri che imprimono una forma, ma ve ne sono pure che non la imprimono. Ora, per andare a Dio con l'orazione-contemplazione-teologia, è necessario non permettere che l'intelligenza subisca l'impressione di qualsiasi forma»⁴⁴. Come dunque trovare il «luogo di Dio», che è tutto spirituale, quando l'intelligenza non è libera da ogni impressione materiale? quando, oltre le immagini che gli oggetti esterni vi imprimono e le fantasie elaborate dal pensiero, si aggiungono gli stessi oggetti ad eccitare in noi le passioni alterando così anche la contemplazione inferiore?

Senza dubbio, in teoria, è possibile arrivare *nWapatheia* tanto vantata da Evagrio, e quando essa è perfetta, l'intelligenza può, sia pure in presenza delle realtà materiali, interessarsi unicamente del 'logos' (cioè della loro essenza); ed è precisamente questa la contemplazione inferiore. Ma chi può lusingarsi di aver raggiunto la perfetta imperturbabilità? In ogni caso il monaco, fino a questo punto, ha lo stretto dovere di fuggire, per virtù di pru-

⁴³ Cent. Suppl. 18.

⁴⁴ De or. 66.

denza, ciò che può macchiare l'anima e ingombrare lo spirito, ostacolando doppiamente nel perseguimento del suo fine: la vera orazione e l'unione con Dio.

In tal modo si trova giustificata - e dalla teologia, che le assegna il suo fine supremo, e dalla psicologia, che ne dimostra la necessità in rapporto a questo fine - l'anacoresi, la «fuga degli uomini» e delle cose, in tutta la misura in cui le elementari necessità della vita la rendono possibile e le esigenze della carità ammissibile.

Realismo e autenticità

I pretesti più speciosi per lasciare la solitudine non sono che illusione.

«Lodo — scrive Evagrio — la volontà generosa della casta diaconessa Severa, ma non approvo la sua iniziativa. In effetti, non so quale profitto possa trovare in quel lungo e faticoso pellegrinaggio; al contrario, posso mostrarvi, da parte del Signore, quanto lei e le sue compagne vi perderanno. Impegno dunque la tua santità a impedire che quelle che hanno lasciato il mondo si mettano a viaggiare senza necessità...»⁴⁵.

Ed ecco, per concludere, la risoluzione di Evagrio per quanto lo riguarda personalmente: «Che cosa faccio e che cosa penso? Intendo vivere da solitario e non aver da trattare con gli uomini, perché non è possibile vedere Dio senza espellere totalmente dalla propria intelligenza le passioni e le immagini di questo mondo, così pieno di scandali e di innumerevoli insidie. E prego di esserne preservato. Mi stupisco davvero che tu mi solleciti a lasciare la cella per cadere nei gorgi del mare»⁴⁶.

Nonostante la diversità di stile, il pensiero raggiunge esattamente quello di s. Arsenio: «Io non posso stare contemporaneamente con Dio e con gli uomini».

Questi eremiti sono dei grandi realisti e uomini since-

⁴⁵ Lettera 7.

⁴⁶ Lettera 13.

ri e autentici: entrambi, volendo vivere in Dio ad ogni costo e senza illusioni, vendano e abbandonano tutto ciò che hanno, per acquistare la perla preziosa, quel regno di Dio che è dato solo alla perfetta purità del cuore.

Un uomo, che Evagrio ha dovuto conoscere ma che non gli assomiglia affatto nel modo di ragionare⁴⁷, è Ammonas: s. Gregorio Studita lo chiama «il Pneumatoforo»⁴⁸. Fu discepolo di s. Antonio e, in quanto tale, rappresenta la migliore tradizione monastica; dobbiamo assolutamente leggere almeno la sua prima lettera sull'*esychìa*, o meglio, in base al contesto, sulla solitudine.

«Voi ben sapete, miei cari fratelli, che, in seguito alla prevaricazione, l'anima non può conoscere Dio come conviene se non si ritira dagli uomini e da ogni distrazione. Solo nella solitudine, infatti, potrà scorgere la guerra che i suoi nemici le muovono e vincere i loro assalti mediante il soccorso dello Spirito di Dio, il quale allora, venendo ad abitare in lei, la rivestirà della sua forza e trasformerà tutta la sofferenza in gioia e letizia.

In queste lotte, di fatto, l'anima dovrà affrontare molte desolazioni e tristezze (*acedie*) e afflizioni senza numero; ma non si spaventi, perché non prevarranno contro di lei finché saprà rimanere nella solitudine (*esychia*). È per questo che i nostri santi padri — Elia, Giovanni Battista e tutti gli altri — vissero ritirati nei deserti.

Non crediate, infatti, che i giusti abbiano realizzato ⁱ (*katòrthosan*, il termine stoico) la giustizia finché se ne stavano in mezzo ai mondani, confusi con loro. No, certo! Solo dopo aver praticato a lungo la solitudine, essi incominciarono a sperimentare in sé la forza divina, e fu allora, e soltanto allora, che Dio li mandò in mezzo agli uomini — perché ormai in possesso della virtù — per edificarli e guarirli dalle loro infermità. Solo in vista di questa missione furono strappati alla solitudine e inviati fra gli uomini; ma Dio li mandò precisamente quando essi

⁴⁷ Cfr *Antirr.*, *Acedia* 16.

⁴⁸ Cfr. Na u., in PO XI, p. 393, n. 1.

stessi erano ormai guariti da tutte le loro malattie spirituali.

È davvero impossibile che Dio mandi in mezzo agli uomini, per edificarli, un'anima ancora debole e ammalata. Chi vi andasse prima di aver raggiunto la perfezione, ci va di propria volontà e non per volontà di Dio. Di costoro Dio dice: «Io non li ho mandati; ci sono andati da sé»⁴⁹. Per questo non sono in grado né di custodire se stessi né di edificare un'altra anima. Chi è davvero inviato da Dio non vorrebbe mai lasciare la solitudine, ben sapendo come grazie ad essa egli abbia ricevuto una potenza divina; se accetta di lavorare all'edificazione degli uomini è per non disobbedire al suo Creatore.

Ecco, vi ho fatto conoscere la forza della solitudine che tanto piace a Dio; or dunque che ne avete conosciuto l'efficacia e il valore, cercate di realizzarla.

Troppi monaci non vi sono arrivati precisamente perché, avendo voluto rimanere nel mondo, non ebbero la forza di vincere le proprie volontà capricciose. Non seppero frenare se stessi fuggendo la dissipazione delle relazioni umane e vi rimasero impigliati, sollecitati a destra e a sinistra; e così non poterono gustare la soavità di Dio, né furono degni che la Sua potenza abitasse nel loro cuore rivestendoli della qualità divina. È proprio questa la ragione per cui la forza di Dio non abita in loro: ancora tiranneggiati dalle cose di questo mondo, travolti dalle passioni dell'anima, sono vittime dei pregiudizi umani e di tutte le velleità dell'uomo vecchio...»⁵⁰.

Ammonas, per esaltare la vita solitaria, sfrutta gli stessi argomenti con cui altri autori spirituali dimostrano invece la necessità della vita comune: esattamente, la solitudine, «per vincere tutte le volontà proprie»!

Gli stessi *Apoftegmi dei Padri* esaltano, a tale scopo, la sottomissione incondizionata del discepolo a un anzia-

⁴⁹ Ufficio del Santo, 21 gennaio.

⁵⁰ Ammonas, *successeur de St. Anloine, textes syriaques et greca*, ed. F. Nau, PO XI, p. 432 (130) - 434 (132).

no, soprattutto scorbutico! Altri, raccomandano esclusivamente la vita cenobitica. Senza dubbio, si deve intendere la solitudine di Ammonas come la vita eremitica relativa, la quale non esclude, anzi suppone, la sottomissione a un padre spirituale. In ogni caso, Ammonas canta le lodi della solitudine in tutti i toni. Senza di essa, impossibile arrivare alla *diacrisis*, il tanto vantato e indispensabile «discernimento spirituale».

Ed ecco una genealogia delle virtù che gli esicasti accetteranno con entusiasmo: «Prima di tutto, la solitudine; poi, la solitudine genera l'ascesi e le lacrime; le lacrime generano il timore; il timore genera l'umiltà e il dono della preveggenza; il dono della preveggenza genera la carità; la carità guarisce l'anima da ogni malattia e la rende impassibile: dopo tutto questo l'uomo capisce che non è lontano da Dio.

Chi vuole arrivare a tali vertici di virtù non si preoccupi degli altri né li giudichi, ma si prepari alla morte. Ogni volta che si mette in preghiera, rifletta su ciò che lo trattiene lontano da Dio e cerchi di sopprimerlo in sé; ma abbia in odio questo mondo e la bontà di Dio gli concederà presto tutte le virtù...»⁵².

Siamo qui in una corrente di spiritualità diversa da quella di Evagrio. La genealogia delle virtù che abbiamo letto ora, non coincide del tutto con quella della lettera ad Anatolios⁵³. D'altra parte, Ammonas ignora completamente la sapiente costruzione del sistema evagriano, né conosce meglio il vocabolario ascetico e mistico attinto dai filosofi. Tuttavia, i rappresentanti delle due scuole, pure partendo da premesse assai differenti, arrivano ad una identica conclusione: la necessità della solitudine per trovare il luogo di Dio, la contemplazione della santa Trinità, l'orazione-teologia, come dice Evagrio, o la potenza di Dio, lo Spirito, il 'carisma dioratico', come dice Ani-

⁵¹ L. c. p. 480.

⁵² Ibid. p. 480 ss.

⁵³ PG 40, 1221 B C.

monas. Questo comprova che esisteva su tale punto una ferma convinzione e una tradizione comune presso gli asceti del IV secolo, tradizione e convinzione, che possiamo vedere espresse in una sentenza di Ammonas: «Fuggiamo dunque, gli incontri inutili con gli uomini e abbracciamo la solitudine (*monósin*), poiché le relazioni con i nostri prossimi sono nocive e distruggono lo stato di pace ineffabile»⁵⁴.

La massima «fuggi gli uomini» si incontra spesso anche nelle *Vite dei Padri*. Che meraviglia? Non è che una glossa del titolo stesso di '*monachos*'. Non è quindi necessario che ci soffermiamo oltre misura su questo punto. Solo ascoltiamo, ancora una volta, s. Antonio in persona:

«Colui che si è stabilito nel deserto, l'escicasta, è ormai liberato da tre guerre: quella dell'udito, quella della parola e quella della vista; gliene rimane solo una: quella del cuore»⁵⁵.

Anche s. Nilo ripete che bisogna abbracciare la *mònòsis* (il termine più forte per indicare la solitudine) «che è la madre della filosofia». Filosofia, presso Nilo, significa la vita monastica perfetta. Egli ripete pure con Animonas, che non si deve uscire da questo isolamento prima di aver acquisito la *teleia éxis*, la perfezione stabile⁵⁶. Ancora lui — a meno che sia Evagrio — sempre secondo lo spirito di Ammonas, raccomanda di aggrapparsi al «capofila di tutte le fatiche, l'*esychia*, che dispone alla contemplazione delle virtù, dai molti occhi»⁵⁷!

In un tempo che ignoriamo, ma probabilmente abbastanza antico, in ogni caso anteriore al secolo XII, un

⁵⁴ *Eirenikè katàstasis* (Ibid. p. 485); questa espressione potrebbe ben indicare lo stato richiesto per la «contemplazione della santa Trinità». Il vocabolo *katàstasis* ha grande importanza in Evagrio; e la «pace ineffabile» caratterizza precisamente la gnosi della ss. Trinità. *Cent. I*, 56.

⁵⁵ *Ecclesiae Graccae Monumenta* I, p. 343.

⁵⁶ *Logos asceticos*, 45, 47, PG 79, 776 B. N.B.: questo discorso ascetico è passato nella *Filocalia*.

⁵⁷ *Tractatus ad Eulogium*, 18, PG 79, 1117 A.

certo abate Filomeno, di cui avremo ancora da dire, «per-fetto imitatore di s. Arsenio», ci è presentato così amico dell'*esychia* (*philésychos*) da esaltarla in questo modo:

«Senza la perfetta solitudine è impossibile piacere a Dio, secondo l'insegnamento rigorosamente filosofico del nostro santo padre Mosè: La solitudine genera l'ascesi». Segue testualmente la genealogia delle virtù stabilita da Ammonas. Tutto «questo logos che non c'entra per nulla con l'abate Filemone» è un lungo panegirico dell'*esychia*, nel senso più stretto di solitudine quasi assoluta: *cremitiké katàstasis*⁵⁸.

La «fuga» e la cella

Nei secoli successivi non saranno tanto delle esortazioni (ce n'erano abbastanza negli scritti più venerabili), quanto la stessa agiografia che predicherà con gli esempi l'amore della solitudine. E questo, in tutti i paesi della cristianità.

In molti asceti, questo amore sembrava indomabile: appena una solitudine, per il fascino di un eremita, si popola, questi, diventato suo malgrado «padre di monaci», fugge di nuovo. Così, nel secolo XIII. s. Neofita il Recluso, il quale rincara persino la dose dei suoi antichi modelli non ammettendo neppure la compagnia di un discepolo. È vero che queste fughe successive sono pure motivate dal desiderio di sfuggire al demone della vanagloria; ma la vanagloria viene dagli uomini (*vani vanam*); fuggire la vanagloria equivale dunque a fuggire gli uomini, fatta eccezione per i *salòi*, i quali pensavano di sottrarsi ad essa comportandosi da pazzi. Così, forse, si spiega uno dei fenomeni più curiosi dell'agiografia orientale: quella dei santi che vanno in cerca della solitudine girando per il mondo.

Ci limitiamo a citare soltanto alcuni nomi di coloro che si distinsero per questa ricerca dell'*esychia* attraverso

⁵⁸ *Philocalie*, Atene 1893, 1, pp. 347-354.

ripetute fughe: s. Gioannizio, contemporaneo di s. Teodoro Studila il quale, per causa di lui, dovette combattere nei propri cenobiti l'attrattiva per la vita eremitica, perché minacciava di svuotargli il monastero⁵⁹. Gioannizio cambiò di monastero o di eremitaggio una buona dozzina di volte, perché «come cervo assetato, anelava alla deificante *esychia*»⁶⁰. E poi s. Luca il Giovane, s. Michele Malenois, s. Niceforo di Mileto, s. Melezio il Giovane, e molti altri⁶¹.

Non dimentichiamo i Siriani, dei quali si è fatto biografo Teodoreto: una vera emulazione di solitudine e di maniere piuttosto rudi per difenderla, senza contare lo stilitismo — quell'invenzione geniale, da principio biasimata in nome della discrezione, da coloro che si ritenevano i custodi delle forme tradizionali — anch'esso, in definitiva, una «fuga degli uomini». In Siria non mancheranno mai gli anacoreti e i predicatori di anacoretismo; persino nel secolo XV ci sarà, ad esempio, quel certo Macsoud de Tour Abdin del quale fu recentemente pubblicata l'*Esortazione alla vita solitaria*⁶². «Nelle relazioni con gli uomini, egli scrive, si strappa la gloriosa veste della solitudine che unisce a Dio...». L'editore non ha posto in rilievo che il suo Macsoud parla esattamente come il vecchio Ammonas, talvolta persino con le stesse parole.

E ai nostri giorni c'è stato quel santo solitario di cui tanto si parla nel vicino oriente (beatificato il 6 dicembre 1965, antivigilia della conclusione del concilio Vaticano II, e canonizzato recentemente, il 9 ottobre 1977): l'eremita libanese Charbel Maklouf, «profeta del silenzio»⁶³.

⁵⁹ Cfr. Theod. Stud., *Petite Catéchèse*, XXXVIII, ed. Auvray, p. 141.

⁶⁰ Cfr. *Vita S. Ioannicii*, *Acta SS. Nov.* II, pp. 332-383, in particolare p. 340 B, 341 B.

⁶¹ Cfr. *Dictionn. de Spiriti*, vol. 1, cc. 1634-1646.

⁶² B. V. van Heimond o.p., in *Le Muséon*, LIX, 1946, pp. 356-365.

⁶³ Vedi: S. Garofalo, *Il profumo del Libano, B. Charbel Maklouf*, Ed. Ancora, Milano 1966 (N.d.tr.).

Non tutti però sentono l'attrattiva di vivere sopra una colonna, o ne hanno i mezzi per costruirsi una! I luoghi propizi alla vita eremitica diventano sempre più rari. Per fuggire gli uomini non c'è più, forse, altro mezzo che rinchiudersi nella propria camera, per chi ne ha una! E così avvenne, non soltanto nei cenobi, ma anche nelle colonie degli eremiti e nelle laure. Il «recinto» della cella fu quindi anch'esso cantato e celebrato in tutti i toni. Ed ecco il *leit-motiv* di queste variazioni:

«Resta seduto nella tua cella: essa ti insegnerà ogni cosa».

A chi è dovuta questa frase storica? Sono talmente numerosi coloro che la vanno ripetendo, che non si sa più a chi attribuire l'onore dell'invenzione. Sembra persino che abbia finito con l'esser presa per un testo sacro (e sacro lo è certamente, per una sacrosanta tradizione), tanto è citato con, per tutto riferimento, quel piccolo «dice» che di solito introduce un versetto della Sacra Scrittura.

Eccolo, nel secolo XIV, nel *Metodo di orazione esicasta*⁶⁴. Eccolo, nel secolo VII, in siriano, presso Isacco di Ninive⁶⁵; e risalendo più su, lo troviamo presso l'abate Mosè, uno dei padri più illustri⁶⁶; ancora di più, presso Macario il Grande⁶⁷, che lo ripete fino alla noia, come una panacea.

«Abba Isaia domandò ad abba Macario: Dimmi una parola. E il vecchio gli disse: fuggi gli uomini. Abba Isaia replicò: Che vuol dire 'fuggi gli uomini'? E l'anziano: Resta seduto nella tua cella e piangi i tuoi peccati». La stessa cosa dice ad abba Aio: «Fuggi gli uomini, rimani seduto nella tua cella, piangi i tuoi peccati, non perderti in chiacchiere, e sarai salvo»⁶⁸.

Ma s. Antonio non aveva messo in circolazione una

⁶⁴ *Orientalia Christiana* IX (1927), n. 36, p. 165.

⁶⁵ *De perfectione religiosa*, Ed. P. Bedjan, p. 130.

⁶⁶ *Alph. Mosè*, 6.

⁶⁷ *Alph. Macario*, 27.

⁶⁸ *Ibid.* 41.

sentenza ancora più pittoresca per inculcare la stessa dottrina? «I pesci che si attardano (sic: *chronizontes*) sull'asciutto, muoiono. E così i monaci che gironzolano fuori della loro cella o passano il tempo con le persone del mondo, perdono il vigore (*tonos*) necessario all'*esychia*. Bisogna dunque che il pesce ritorni al più presto nel mare e noi alla nostra cella, senza di che, trascinandoci al di fuori, noi dimentichiamo la custodia del di dentro»⁶⁹.

Nel seguente apoftegma il medesimo pensiero ha una sfumatura che è una frecciata contro la pretesa superiorità del cenobitismo⁷⁰; alcuni persino sospettarono che sia stato escogitato del tutto da un campione dell'eremitismo. Tuttavia citiamolo qui: il solo fatto che abbia ricevuto accoglienza nel *Paradiso dei Padri* e sia stato letto da generazioni di monaci, lo rende degno di considerazione:

«Nel deserto della Tebaide, un fratello, un giorno mentre se ne stava seduto nella sua cella, ebbe questo pensiero: Perché resti qua senza far niente? Alzati, e va' al cenobio: là, almeno, porterai qualche frutto. Egli si alzò e andò da abba Pafnuzio e gli manifestò il suo pensiero. L'anziano gli disse: Va', resta seduto nella tua cella: fa' una preghiera al mattino, una la sera e una la notte; quando hai fame, mangia; quando hai sete, bevi; quando hai sonno, dormi; ma rimani in solitudine e non seguire quella suggestione. Volle andare anche da abba Giovanni e gli riferì le parole di abba Pafnuzio. Abba Giovanni gli disse: Non importa che tu faccia delle preghiere; basta che tu stia in solitudine, seduto nella tua cella.

Andò infine da abba Arsenio e gli raccontò ogni cosa. Il vegliardo, la suprema autorità in fatto di spiritualità esicasta, gli disse: Sta' a quello che ti hanno detto i padri. Io non ho più niente da aggiungere. E il fratello se n'andò pienamente convinto»⁷¹.

⁶⁹ *Alph. Antonio* 10.

⁷⁰ *Pafnuzio* 5.

⁷¹ *Alph. Pafnuzio* 5.

Di fatto, il rimanere nella cella non dovrebbe avere la stessa efficacia anche in un cenobio?

Come stranieri e pellegrini: la xeniteia

E c'è di più! La prova ascetica più difficile e gloriosa è, secondo Nilo, la *xeniteia*, cioè il vivere come straniero a cui si condanna, o è condannato, chi se ne va lontano da tutti i suoi: solo della sua specie, della sua razza, della sua lingua, in un paese che non è il suo, anche se fra asceti che si prefiggono, come lui, lo stesso scopo supremo della contemplazione...

«La prima fra le inclite battaglie dell'asceta è la *xeniteia*, che consiste nell'emigrare, soli, spogliandosi come un atleta, di ogni cosa, abbandonando la patria, i parenti, i propri beni...»⁷². Tuttavia l'abate Ammonas ritiene cosa migliore «restare seduto nella propria cella, mangiare un poco ogni giorno e aver sempre nel cuore la parola del pubblicano»⁷³. Ammonas non contesta s. Nilo; ma ritiene che la *xeniteia* possa praticarsi anche in cella, senza gli inconvenienti che può facilmente presentare; di fatto, degenera volentieri in girovaghiamo⁷⁴.

Abba Agatone aveva impiegato molto tempo per costruire con i suoi discepoli, un *kellion*. Appena terminato, erano andati ad abitarlo. Ma ecco che, fin dalla prima settimana, «ci fu una cosa non edificante per lui», ed egli disse: «Suvvia, andiamocene di qui». Invano i discepoli gli obiettarono che sarebbero stati giudicati incostanti; Agatone si ostinò a partire⁷⁵. Ci avesse almeno detto qual era quella «cosa non edificante»! Ma, no. Sembra ce la nasconda per partito preso.

Leggiamo la stessa vaga espressione anche altrove. «Abba Ammoes aveva fatto una provvista di cinquanta

⁷² Nilo, *Tract. ad Eulog.*, c. 2, PG 79, 1096; cfr. Von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit*, Tübingen 1930.

⁷³ *Alph. Ammonas* 4.

⁷⁴ *Alph. Poemen* 18.

⁷⁵ *Alph. Agaton* 6.

artabus — dai 50 ai 60 litri — di frumento e li aveva appena esposti al sole. Ora, prima che il frumento si fosse essiccato, «egli vide una cosa non edificante per lui», e disse subito ai suoi giovani: «Andiamocene di qui»⁷⁶.

In ogni modo questi apoftegmi ci permettono di mettere al punto la raccomandazione di non lasciare la cella: bisogna guardarsi dall'uscirne, sia per curiosità che per *acedia* o per paura di soffrire⁷⁷; come, del resto, è necessario non rimanervi per spirito di proprietà e per attaccamento.

Il problema della stabilità del monaco, in Oriente, è piuttosto complesso⁷⁸: dal punto di vista spirituale, la stabilità è custodita in funzione dell'*esychia*; certamente la psicanalisi vi scoprirebbe dell'altro! quello che gli antichi chiamavano, precisamente, '*acedia*'.

Uno dei capitoli più lunghi della *Synanoghé* di Paolo Everghetinos porta il seguente titolo: «Che non si deve essere facili a cambiare di residenza o a lasciare la propria dimora (moné), nella quale si è promesso a Dio di tendere alla perfezione; in effetti i Padri non si allontanavano facilmente dalla cella, trovandovi un grande profitto per il loro spirito»⁷⁹. Su questo argomento ci sono molti aneddoti e sentenze in tutti i libri che fanno autorità fra i monaci: la *Storia Lausiaca*, le *Vite dei Padri*, la vita di s. Eutimio, di s. Sincretica, di s. Teodora, di s. Efrem (sette lunghe colonne), di s. Massimo, ancora nel Geron-tikon, e poi in s. Efrem. Ci limitiamo a citare un 'capitolo' di s. Massimo:

«Nel tempo della tentazione non lasciare il tuo monastero, ma sopporta valorosamente i flutti dei pensieri, soprattutto quello della tristezza e dell'*acedia*»⁸⁰. È letteralmente, nel secolo VII, quanto aveva scritto Evagrio il

⁷⁶ *Ammones* 5.

⁷⁷ Cfr. *Ammonas* 5.

⁷⁸ Cfr l'art di P. HERMAN, *La «stabilitas loci» nel Monachismo bizantino*. OCP XXI (1955), pp. 115-142.

⁷⁹ I c. 40, ed. di Costantinopoli 1861, pp. 137-148. 145.

⁸⁰ MASSIMO il CONFESSORE, *De Charitate* I, 52.

Pontico, alla fine del IV, con la sostituzione di una sola parola: invece di 'monastero', Evagrio aveva scritto 'cella'⁸¹. La dottrina, dunque, è rimasta inalterata, sia per i cenobiti che per gli eremiti.

Lo stesso s. Basilio, così poco favorevole all'eremitismo e al suo vocabolario — per lui «l'uomo non è *zôon monastikôn*, ma *émeron kai koinónikôn*»⁸² — ha, forse contribuito, suo malgrado, a mantenere quest'ansia di solitudine con quella sesta domanda intitolata: «Se per vivere secondo le regole dell'esatta pietà sia necessario allontanarsi dalla conversazione degli uomini»⁸³. Senza dubbio, la susseguente domanda dice molto male del *bios apidiastikos...*; ma tra *idiazèin* e *apidiàzein* c'è una gran differenza? E poi, quando noi siamo veramente affezionati a una cosa, appena l'abbiamo sentita approvare, diventiamo facilmente sordi alle riserve che possono seguire. In tutti i casi, è un fatto certo: s. Basilio non è riuscito a sopprimere, se pure l'ha voluto, e neanche a moderare gran che, l'aspirazione alla solitudine, per la buona ragione che essa pareva necessaria alla quiete, per identità (se si può dire), come l'aria è necessaria al respiro o il cibo all'alimentazione.

⁸¹ *Practicos*. I, 19. PG 40. 1225.

⁸² *Rag. Fus. tract.* III, PG 31, 917 A.

⁸³ Trad. di G. Her mant.

CAPITOLO II. *Tace: Il silenzio.*

La filosofia del silenzio

Che viene a fare questa seconda legge della vita esicasta, una volta osservata la prima 'fuggire gli uomini'?

Certo, perché prima di tutto la fuga, per quanto la si voglia, non riesce mai totalmente; del resto gli esicasti, da s. Arsenio in poi, nemmeno la volevano totale. Inoltre, sia pure nel deserto o nella cella, lontani da ogni essere umano, è necessario completare o intensificare la solitudine con il silenzio interiore.

Infatti, si può conversare con degli interlocutori invisibili, con i propri pensieri, e questo può essere più deleterio delle stesse ciance esterne. Alla prima suggestione innocente (*prosbolé*), può seguire quello sdoppiamento dialogato che incammina verso il consenso colpevole.

Abba Poemen disse: «Ci sono di quelli che sembrano in silenzio, ma nel loro cuore giudicano gli altri: costoro parlano continuamente. Altri invece, devono parlare da mattino a sera, ma in realtà, custodiscono il silenzio perché nulla dicono che non sia di qualche utilità spirituale»¹.

Simili paradossi devono essere stati enunciati per mettere il punto a certe interpretazioni troppo formalistiche. Spiriti fanatici di letteralismo ce ne sono dappertutto. Abbiamo visto la medesima reazione di buon senso a proposito della tanto encomiata perseveranza nella cella:

¹ *Alph.* (= *Apophthegmata Patrum*, serie alfabetica, Coteler, *Eccl. Graecae Monumenta*, T.I., pp. 338-712, PG 65, 71-440) *Poemen* 27.

«Un anziano disse: 'C'è chi resta seduto per cent'anni nella sua cella e non impara neppure come bisogna stare seduti in cella'»².

Però l'eccezione non infirma la regola: fuggire gli uomini per dimorare in un deserto o in una cella, custodendo il silenzio, prima quello esterno — di cui ora tratteremo — e poi quello interno, il quale costituisce l'*esychia* propriamente detta.

Nell'antichità fu famoso specialmente Pitagora per aver capito a fondo l'alto valore del silenzio. È risaputo come egli formava i suoi discepoli: dopo averli esaminati e provati a lungo, li sottoponeva per tre anni al mortificante esercizio di passare per degli insignificanti; dopo di che, a coloro che si presentavano, prescriveva un silenzio di cinque anni «ritenendo che il dominio della lingua fosse il più difficile fra tutti»³.

Il genere di vita pitagorico fu altamente apprezzato anche dai cristiani. S. Gregorio di Nazianzo lo chiama «la tanto celebre filosofia del silenzio che si proponeva di insegnare a controllare la parola esercitandosi a tacere»⁴. Fu per lo stesso scopo, forse, che lo stesso s. Gregorio il Teologo si imponeva spesso lunghi periodi di silenzio assoluto e persino una volta trascorse un'intera quaresima senza dire una sola parola⁵?

Quegli Ateniesi così fanatici per le discussioni «da non avere passatempo più gradito che parlare e sentir parlare» (*Al* 7,34), non aborrissero poi di fare o di ascoltare l'elogio della '*taciturnitas*': il trattato di Plutarco «*De garrulitate*» ce ne dà testimonianza. Là, fra le molte altre cose, apprendiamo che una delle massime più famose che gli *Apoftegmi dei Padri* mettono in bocca a s. Arsenio⁶ — «Mi sono spesso pentito di aver parlato, mai di aver ta-

² Evergetjnos 1. p. 151, c. 2.

³ Giamblico, *De Vita Pythagorica* XVII, 72, Nauce p. 51 8.

⁴ *Or. contra Julianum*, PG 35, 637 A.

⁵ PG 37. 1307 68.

⁶ *Alph. Arsenio* 400; cfr. PO XVI. 380.

ciuto» —, risale nella notte dei tempi fino a Simonide (467 a.C.)⁷.

S. Arsenio, lo sappiamo dagli Apoftegmi, possedeva in un grado poco comune la cultura greco-romana; la sua erudizione gli avrà certo servito nella vita di esicasta, anche se egli riteneva più efficiente l'alfabeto dei suoi rozzi fratelli copti.

Dove avevano imparato quegli uomini tanta saggezza e soprattutto quel grande amore al silenzio? S. Arsenio lo attribuisce ai loro sforzi personali⁸. Niente insegna tanto a tacere quanto la vita di orazione. Avviene del silenzio come della solitudine: si ama rimanere soli per godere di una più ambita compagnia; ci si immerge nel silenzio per attendere ad un più affascinante colloquio interiore. Ora, per il monaco, la meta di tutti gli sforzi è che «lo spirito sia continuamente assorto nelle cose di Dio» — *ut in divinili rebus ac Deo mens semper inhaereat*⁹. «Tutto ciò che si rivela estraneo a tal fine, per quanto grande sia, appare secondario, persino insignificante e spregevole e in ogni caso dannoso».

...dialettica di preghiera

La preghiera incessante, questo problema pratico fondamentale, tanto dibattuto nei primi secoli cristiani, i monaci si impegnano per vocazione a realizzarlo meglio di tutti gli altri. Il loro amore al silenzio è la dialettica della preghiera.

Se avessero avuto bisogno di maestri per impararla, possedevano la dottrina e l'esempio di tutti i santi che li avevano preceduti: di s. Ignazio di Antiochia, ad esempio, per il quale niente di grande si compie se non nel silenzio: silenzio di Dio, operante i suoi «sconvolgenti misteri» nell'anima di Maria e nella vita del Signore Gesù; silenzio di un cuore credente il quale, «possedendo la pa-

⁷ Plutarco, *De garrulitate*, n. XXIII fine.

⁸ Loc. cit. 5.

⁹ Cassiano, *Coll.* I, 8.

rola di Cristo, è pure in grado di comprendere il suo silenzio ed essere perfetto nell'amore, così che le sue parole siano opere e il suo silenzio lo faccia conoscere»¹⁰.

Guai al religioso che non considera la legge del silenzio che come una regola da osservare! I Padri del deserto, uomini d'orazione, avevano a questo riguardo la reazione spontanea del vivente che non può lasciarsi sottrarre l'elemento di cui vive più che del cibo. «Pesce fuori dell'acqua», diceva s. Antonio del solitario fuori della sua cella.

Il silenzio è la cella portatile da cui l'uomo di preghiera non deve mai uscire, anche quando per necessità è costretto a lasciare la cella visibile. «Se sei un silenzioso, in qualunque luogo tu sia, troverai il riposo»¹¹. In fondo, il desiderio custodito quando si presenta l'occasione di parlare, è una «fuga degli uomini» più vera del semplice allontanamento nello spazio¹². «Fuggi qui», dice un altrovegliardo, mettendo il dito sulla bocca¹³.

Di più, è ancora un segno di coraggio sempre da rinnovare e rinforzare, secondo il grado di indiscrezione dei disturbatori: «La prima volta, prendi la fuga, dice abba Poemen; la seconda volta, prendi la fuga; la terza volta, prendi lo stile di una spada tagliente»¹⁴.

«Abba Giovanni Colobos aveva raggiunto un grande fervore di spirito. Un tale che era andato da lui, lodò il suo lavoro: stava facendo una corda. Giovanni stette in silenzio. L'altro gli rivolse la parola una seconda volta. Giovanni rimase ancora zitto. Al terzo attacco, rispose: Da quando sei venuto qui hai scacciato Dio lontano da me»¹⁵.

Persino di fronte alla morte è preferibile tacere. «Ab-

¹⁰ *Ef.* 15,1-2 (cfr.: *Le lettere di Ignazio*, Edizione Presenza, Roma 1966).

¹¹ *Alph. Poemen* 8. *Ever get in os*, 11, c. 47, p. 144.

¹² Cfr. *Alph. Titoes* 2.

¹³ *Verbo seniorum* IV, 27, PL 73, 868 C.

¹⁴ *Alph. Poemen*, 140.

¹⁵ *Alph. Giovanni*, Colobos 32.

ba Mosè interrogò abba Zaccaria che stava per morire: Che cosa vedi? Zaccaria risponde: Padre, non è meglio tacere? — Sì, figlio mio, dice Mosè, sta' pure in silenzio»¹⁶. E questo bel silenzio aprì a Zaccaria le porte del cielo.

Abba Or non parlava mai senza necessità e al suo discepolo Paolo suggeriva: «Bada di non dir mai in questa cella una parola estranea»¹⁷.

Certamente, ci può essere il desiderio di fare del bene al prossimo con una parola di edificazione; ma quante volte non è che un pretesto o una illusione!

L'arcivescovo Teofilo d'Alessandria, che già abbiamo visto bellamente congedato da s. Arsenio, dovette un giorno assaporare quale fosse su questo punto l'opinione del santo abate Pambo: «Rivolgi una parola al papa [era il titolo proprio dei patriarchi di Alessandria] per il suo profitto spirituale, gli dicono i suoi figli. Il vecchio rispose: Se non trae profitto dal mio silenzio, potrà ricavarne dai miei discorsi?»¹⁸.

Ma ci sono le pie conversazioni! D'accordo, non è detto di proscriverle in modo assoluto. E tuttavia!

Ecco alcuni monaci di Sceti che navigano sul Nilo per andare a trovare il santo padre Antonio. Un vecchio sconosciuto si unisce a loro. Come passare il tempo in un battello se non facendo un po' di conversazione? «I fratelli dunque si intrattenevano sugli *Apostegmi dei Padri* (l'argomento più raccomandato nei colloqui dei monaci!) e sui passi della s. Scrittura, e infine sui loro lavori manuali... Quanto al vecchio, se ne stava zitto, in silenzio.

Arrivati da s. Antonio, questi disse loro: Avete trovato una buona compagnia nella persona di questo anziano! E al vecchio: Padre, hai incontrato dei buoni fratelli nel tuo viaggio! — Al che, il vecchio: Buoni, sì, ma il loro cortile è senza cancello; chiunque può entrare nella

¹⁶ *Alph. Zaccaria* 5.

¹⁷ *Alph. Or* 2.

¹⁸ *Alph. Teofilo* 2.

stalla e portarsi via l'asino. Disse questo perché buttavano fuori tutto quello che veniva loro sulla lingua»¹⁹

Il silenzio è davvero considerato come una panacea; «In qualunque contrarietà, la vittoria consiste nel tacere»²⁰. Ma qualche volta, non è necessario parlare per lodare il prossimo? gli fa tanto piacere!... «È meglio tacere!», sentenza abba Pambo²¹; e abba Poemen si attenne al verdetto.

I più esposti a parlare un po' sono quelli che devono andare al mercato, per esempio ad Alessandria, per vendere i prodotti dei loro lavori del deserto. È pur necessario contrattare! Fra orientali, poi!

Tuttavia abba Agatone e abba Ammone, «quando andavano a vendere i loro lavori, si limitavano a dirne il prezzo una sola volta, e poi accettavano senza fiatare, contenti e tranquilli, quanto veniva loro dato; e viceversa, quando dovevano comperare qualcosa, sborsavano in silenzio il prezzo loro richiesto, si prendevano la merce e se ne andavano senza bisbigliare una parola»²². Abba Agatone non lo faceva certo per taciturnità congenita! lui che aveva tenuto per tre anni interi un sassolino in bocca non, come Demostene, per diventare oratore, ma «per imparare a tacere»²³.

Del resto, questi grandi asceti sapevano, attraverso l'assidua lettura dei libri santi, quanto sia cosa difficile e di capitale importanza avere il pieno dominio della lingua, questo «*inquietum malum*», questa «*universitas iniquitatis*» — un mondo di malvagità (*Gc* 3,6).

«Abba Sisoès aveva fatto in trent'anni molti progressi se poteva constatare con semplicità: «Non prego più Dio riguardo al peccato». Tuttavia continua ancora a ripetere l'invocazione: «Signore Gesù, tienmi in guardia dalla mia lingua!». E poi confessa: «Continuo a cadere ogni giorno

¹⁹ *Alph. Antonio* 18.

²⁰ *Alph. Poemen* 37.

²¹ *Alph. Poemen* 47.

²² *Alph. Agatone* 16.

²³ *Ibid.* 15.

per causa sua e commetto il peccato»²⁴. Quando si è combattuto così a lungo per una virtù, ci si tiene più che alla vita.

«Un fratello domandò ad abba Sisoès: Se quando siamo in viaggio la nostra guida sbaglia strada, dobbiamo avvertirla? — No, rispose il vecchio. Il fratello riprese: Allora dobbiamo accettare di perderci per causa sua? — E che, disse l'anziano, vorresti prendere un bastone e darglielo? Io so di alcuni fratelli che viaggiavano a piedi in piena notte e la guida sbagliò direzione. Essi erano in dodici e tutti avevano capito che sbagliava strada, ma ciascuno si fece violenza per non parlare e rompere il silenzio notturno [N.d.tr.; è una legge monastica osservata con rigore,... un tempo!].

Spuntato il giorno, la guida si rese conto dell'errore commesso e disse: Perdonatemi, mi sono sperduto. Tutti risposero: Ce n'eravamo accorti, ma abbiamo taciuto. Allora la guida, piena di ammirazione, esclamò (parola indimenticabile!): I fratelli osservano il silenzio fino a preferire la morte! E ne rese lode a Dio. Ora, la distanza dal punto in cui si erano smarriti era di dodici miglia»²⁵.

Storia o apologo? Comunque, dottrina fortemente inculcata.

Ed ecco una proibizione che entrerà in molte regole monastiche, fino ai nostri giorni: «Se vedi o senti raccontare qualcosa di sensazionale, non correre subito a dirlo al tuo vicino»²⁶.

Un altro punto, che diventerà un luogo comune dell'agiografia, è di non gironzolare mai fuori della cella. Il seguente apoftegma risale all'abate Sisoès di Tebe: «Terminata la liturgia delle Ore, egli se ne fuggiva subito in cella, il che faceva dire ad alcuni fratelli: Ha il diavolo in corpo! In realtà, egli faceva l'Opera di Dio»²⁷.

²⁴ *Alph. Sisoès* 5.

²⁵ *Alph. Sisoès* 30.

²⁶ *Alph. Poemen* 139.

²⁷ *Alph. Sisoès* 37; cfr. I. Hausherr, *Vie de St. Syméon le Nouveau Théologien*, *Orientalia Christiana* XII (1928), 28.

I silenziosi estatici

I più rinomati campioni del silenzio sono i più mistici, i più estatici fra i padri, incominciando da s. Arsenio.

Abba Titoes si distingueva precisamente per queste due cose: la prontezza al rapimento e la custodia della lingua. «Ogni volta che se ne stava in preghiera, se non era pronto ad abbassare le braccia, il suo spirito veniva rapito in cielo. Quando dunque succedeva che dei fratelli pregassero con lui, egli si sforzava di tenere giù le braccia per non subire un rapimento e rimanere a lungo fuori di sé»²⁸. E questo per la sua estrema delicatezza nella custodia del cuore.

«Come devo custodire il mio cuore? gli chiese un fratello. Rispose: Come potremmo custodire il nostro cuore se teniamo sempre aperti la bocca e lo stomaco?». Diceva ancora: «Dominare la lingua! ecco la vera *xeniteia*: la partenza per l'estero!»²⁹.

Nonostante tutto, non è né a Sceti né in Nitria che incontriamo il massimo rigore su questo punto. Qui la discrezione non perde i suoi diritti. Lo stesso Poemen, che abbiamo sentito raccomandare tanto la taciturnità, ha detto: «Tutto ciò che eccede la misura viene dal demonio». E sulla parola in particolare: «Chi parla per Dio, fa bene, e chi per Dio tace, fa bene altrettanto»³⁰.

I Siriani, gli eroi della *Philotheos Historia* di Teodoro, danno un po' l'impressione di praticare l'ascesi per se stessa: s. Aceptimas osserva un silenzio assoluto; così pure Salamanes³¹.

Ritroveremo l'identico fenomeno più tardi, in certi santi di cui ci è narrata la vita. Il più straordinario che io conosca è s. Saba il Giovane, morto nel 1349, esicasta della scuola più recente. Egli rimase in totale silenzio du-

²⁸ *Alph. Titoes* 1; cfr. 6.

²⁹ *Alph. Titoes* 3, 2.

³⁰ *Alph. Poemen* 129; 147.

³¹ *Phil. Hist.* XV; XIX.

rante venti anni di peregrinazione, nonostante le ingiurie e le sevizie che simile follia gli attirava³².

Anche a proposito del silenzio, come sopra abbiamo detto intorno alla «fuga degli uomini», e a maggior diritto, gli esicasti potrebbero appellarsi all'autorità di s. Basilio stesso. Nelle sue *Regole Minori* ci sono sei domande sul dominio della lingua, dominio tanto difficile da conquistare, da esercitare e da mantenere. La prima di queste domande sorprende il nostro spirito critico — un'anima timorosa vi troverebbe di che tremare! —: «Quali sono le parole che si devono ritenere inutili».

Risposta: «In genere, è inutile ogni parola che non serva allo scopo che ci siamo proposti nel servizio di Dio. Questa specie di parole è così deleteria, che sebbene quanto si dice sia in sé buono, tuttavia, se non edifica la fede, la bontà di quella parola non è in grado di giustificare colui che l'avrà proferita, perché egli contrista lo Spirito santo con discorsi che non contribuiscono all'edificazione della fede». E dopo aver citato *Ef* 4,29 ss., s. Basilio aggiunge: «Non è necessario dire quale enorme delitto sia contristare lo Spirito santo»³³.

Passa quindi in rassegna i diversi peccati di lingua: parole ingiuriose, detrazioni, maldicenze contro un fratello, maldicenze contro un superiore, parole insolenti che si ha la pretesa di dire senza cattiva intenzione³⁴. Tutto questo è condannato senza pietà con una diagnosi tutt'altro che indulgente. Una severità simile suggerirà senza dubbio a più d'uno, l'idea che la cosa più sicura sia di non parlare affatto. In realtà, le *Regole Minori* pongono esplicitamente il quesito: «Se sia a proposito mantenere del tutto il silenzio»³⁵.

Le *Regole Maggiori* procedono in modo meno negativo facendo un grande elogio del silenzio: ci rende padroni

³² *Vie* par Ph. Kokkinos, Papadopoulos-Kerameus, *Hierosolym. Stachyologia* V, pp. 190-359.

³³ *Reg. Brev.* 23, PG 31. 1197 D ss.

³⁴ *Ibid.* 24-28.

³⁵ 208.

della lingua, ci insegna ad usare saggiamente della parola, ci fa dimenticare tante cose che si vengono a sapere nei rapporti con le persone del mondo, infine ci fa trovare il riposo. Conviene dunque in modo eccellente all'esicasta! «Ne segue che, a meno di essere costretti da una necessità urgente o da spirituale utilità, o da esigenze di lavoro, o da altro dovere, si deve rimanere in silenzio, quando non è rotto dal canto dei salmi»³⁶.

L'importanza attribuita da s. Basilio al silenzio è pure testimoniata dalla cura minuziosa con cui egli regola l'uso della parola: «Ad eccezione di coloro ai quali è stato affidato il compito di mantenere l'ordine, la disciplina e la direzione della casa, tutti gli altri devono, in genere, rimanere in silenzio. Del resto, anche coloro ai quali le necessità della loro carica dà un certo diritto di parlare, devono tutelare con grandi precauzioni l'uso di tale diritto. In ogni caso, nel tempo in cui la comunità attende alla salmodia, nessuna parola estranea alla preghiera sia detta nella casa»³⁷. Nelle conversazioni necessarie poi, si regoli il tono della voce strettamente sul bisogno di quelli che devono sentire»³⁸.

Su tutto questo insegnamento si libra la parola di s. Giacomo: «Se uno non manca nel parlare, è uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo» (*Gc* 3,2). Ma chi oserebbe dirsi perfetto o, il che è la medesima cosa, puro da ogni peccato di lingua? La semplicità di san Pambo lo osa: «Per la grazia di Dio, dal giorno della mia rinuncia al mondo, non mi sono mai dovuto pentire di una parola detta»³⁹.

Confessioni di questa specie si incontrano di rado nelle *Vite dei Padri*, sia su questo punto che su altri. Ma, a che prezzo questi uomini santi avranno conquistato tali vette spirituali? Pambo, prima di rispondere a una domanda, fa aspettare quattro giorni i suoi interrogatori vc-

³⁶ *Reg. Fus. tr.* 13.

³⁷ *Reg. Brev.* 173; *Hom. Ps.* 28, 9, PG 29, 373 D s.

³⁸ *Reg. Brev.* 151.

³⁹ *Alph. Pambo* 5.

nuti da lontano. E quando costoro, al limite della pazienza, decidono di andarsene, i familiari del santo li trattengono dicendo: «Non ve la prendete, Dio vi ricompenserà. Il vecchio ha questa abitudine; non ha mai fretta di parlare; aspetta sempre che Dio gliene dia la certezza». Finalmente, Pambo scrive la sua risposta sulla sabbia ⁴⁰.

Ma quest'uomo, così avaro di parole, si intratteneva continuamente con Dio e pensava che tutti i monaci facessero altrettanto⁴¹. Anche in lui vediamo verificarsi la legge che abbiamo constatato a proposito di s. Arsenio: questo silenzioso diventa un estatico; questo estatico è un silenzioso. Silenzioso per volontà; estatico, suo malgrado. «Per tre anni interi si era accanito a supplicare Dio: Non glorificarmi sulla terra! E Dio lo glorificò al punto che nessuno poteva più fissarlo in volto, per la gloria che irradiava da lui»⁴².

Più avanti si legge ancora di lui: «Il volto di Pambo era splendente come folgore. A somiglianza del volto di Mosè aveva ritrovato l'immagine nello splendore che aveva in Adamo prima della caduta. Pambo aveva la maestà di un re sul trono»⁴³

Il paragrafo termina inviandoci a due altri padri, Silvano e Sisoès, «che avevano lo stesso comportamento».

Sisoès, lui non ardiva rendersi la testimonianza di non aver peccato con la lingua, perché si sorvegliava con una chiaroveggenza implacabile; ma la sua «fuga degli uomini» (dieci mesi di seguito senza vedere nessuno) e il suo amore al silenzio gli avevano ottenuto una tale unione con Dio che gli faceva dimenticare il cibo, tanto la sua anima ne rimaneva saziata⁴⁴; un uomo così umile che alla fine della sua vita credeva di non aver ancora incominciato⁴⁵, così avanti nella familiarità con Dio, da far mi-

⁴⁰ *Alph. Pambo* 2.

⁴¹ *Alph. Pambo* 7.

⁴² *Alph. Pambo* 1-2.

⁴³ *Alph. Sisoès* 4.

⁴⁴ *Alph. Sisoès* 14.

⁴⁵ *Alph. Sisoès* 18.

racoli senza saperlo⁴⁶; lui, che per l'anima di un discepolo ardisce rivolgere a Dio l'intimazione: «O Dio, che tu lo voglia o no, io non ti lascerò in pace finché non me l'avrai guarito»⁴⁷! In breve, il «vaso d'elezione del deserto», secondo l'appellativo che il Signore stesso gli diede chiamandolo al cielo, durante l'ultima estasi⁴⁸.

Silvano, un altro estatico, che si tira sempre il cappuccio sugli occhi, persino nel deserto, per non vedere niente che possa turbarlo o distrarlo dalla sua assidua contemplazione interiore: del resto, un uomo che ha una solida reputazione di prudenza e che sa dare, con la più bella grazia del mondo, una lezione di buon senso a un falso mistico messaliano⁴⁹.

Socrate, nella sua *Historia Ecclesiastica*, racconta un fatto memorabile: «Pambo, analfabeta, va da un fratello anziano per imparare un salmo. Appena sentito il primo versetto del Salmo 39 'Ho detto: veglierò sulla mia condotta per non peccare con la lingua', non ne vuole sapere di più. Ne ho abbastanza, dice, se pure ci riuscirò a far questo!

Passano sei mesi senza che il professore riveda più il suo scolaro; e poiché, incontrandolo un giorno, lo aveva rimproverato di non essersi più fatto vedere, Pambo aveva risposto: Ma non ho ancora imparato in pratica il primo versetto!

Così visse molti anni, dopo dei quali un tale che lo conosceva, gli chiese un giorno se finalmente avesse imparato il suo versetto, al che Pambo: In diciannove lunghi anni è appena se sono riuscito a saperlo un po' in pratica!»⁵⁰.

Può darsi che costui sia lo stesso Pambo citato sopra, nonostante l'apparente contraddizione delle espressioni. Ad ogni modo, sono entrambi d'accordo nell'amore al silen-

⁴⁶ *Alph. Sisoës* 12.

⁴⁷ *Alph. Sisoës* 14.

⁴⁸ *Alph. Sisoës*.

⁴⁹ *Alph. Silvano* 2. 3. 4. 6. 5.

⁵⁰ *Hist. Eccl.* IV, c. 23, Ed. HUSSEY t. II, Oxford 1853. p. 521.

zio; e tutti gli amanti di Dio con loro, nella misura in cui hanno assaporato quanto il Signore è dolce.

Silenzio e carità

Un altro grande mistico, uno dei maestri più qualificati dell'oriente cristiano, e l'abate Isaia i cui insegnamenti sono penetrati in occidente, sia nella dottrina spirituale in genere, sia, per lo meno, in certe minime prescrizioni, riguardanti in particolare la carità fraterna.

Di fatto, Isaia la voleva squisita: «Se viene da te un fratello da lontano, salutalo con volto festoso; se ha del bagaglio, prendiglielo premurosamente con gioia; e quando se ne va, fai lo stesso. Il tuo saluto però, sia secondo le convenienze e il timore di Dio, perché non ne abbia da soffrire alcun danno spirituale.

Guardati dall'interrogarlo su cose inutili, ma fallo pregare (legge assoluta di ogni visita e conversazione), e quando si sarà accomodato, domandagli come sta; e con queste parole metti fine al colloquio. Dagli quindi un libro da meditare, lavagli i piedi. Se ti fa dei discorsi inopportuni, faglielo capire con carità e digli: Perdonami, ma io sono debole e queste cose non sono per me...».

Leggiamo ancora alcune righe per scoprire fra quali perle di delicatezza fraterna si infili quell'osservazione: «Se il tuo ospite è debole e ha i vestiti sporchi, lavaglieli tu. Se è alla buona (vale a dire, un po' trascurato) e ha gli abiti sdrusciti, fa' di rammendarglieli. Se è povero e bisognoso, non lasciarlo andar via a mani vuote, ma dagli dell'eulogia (benedizione) che Dio ti ha dato, poiché sai bene che tutto quello che hai è dono suo e non è tuo. Se poi un fratello ti affida in custodia un involto, non aprirlo in sua assenza per sapere che c'è dentro; ma se ti consegna una cosa preziosa, digli: Mettimela tu stesso nelle mani...»⁵¹.

Il silenzio non costituisce un limite alla carità; al con-

⁵¹ *Abbi Isaie, Recueil ascétique*, Bellefontaine, 1976, p. 53 ss.

trario, ne è una delle forme più necessarie e autentiche. Così precisamente l'intende Isaia e, dopo di lui, i numerosi asceti orientali che hanno ripetuto, spesso parola per parola, il programma da lui dettato al suo discepolo per la visita degli ospiti di passaggio. Confesso che quando lo lessi la prima volta in Simeone Studita, padre spirituale di Simeone il Nuovo Teologo, fui tentato di vedervi una certa aridità di cuore; ma la verità è che là era staccato da tutto il suo contesto.

Sarà un altro maestro della spiritualità bizantina a mettere al punto l'apoftegma di Isaia: s. Barsanufio in persona. Dopo una serie di quesiti ai quali il «Grande Recluso» ha risposto sempre nel senso della massima taciturnità, il discepolo gli obietta, in ultima istanza, la parola dell'abate Isaia: «Dopo aver salutato l'ospite, domandagli: Come stai? e poi rimani in silenzio, mentre te ne stai seduto con lui. Come sarebbe a dire?».

Barsanufio (o s. Giovanni il Profeta), risponde: «Ricevere un ospite e domandargli, dopo il saluto. 'Come stai?' e poi rimanere seduto con lui in silenzio: tu mi hai detto che è l'abate Isaia che disse questo. Chi l'ha detto è dunque un vecchio venerando, assai avanzato in età e nella vita spirituale, ma un novizio serio, che vuole veramente diventare monaco, si guarda bene da simili incontri. Essi non producono che negligenza, viltà, insubordinazione e la terribile *parresia* (libertà di parola, dapprima, e poi di azioni). Non c'è che dire: Giovanni non ha tempo per abbandonarsi a queste cose...».

Ecco in che consiste «la libertà interiore (*amerimnia*) riguardo a qualsiasi persona»⁵². Il corrispondente ne trae la conclusione che la cosa più semplice sia di «troncare una volta per sempre ogni occasione di incontri, perché così si rimane liberi!». Ma il discepolo è timoroso dell'effetto che ciò potrebbe produrre sugli amici e conoscenti, e chiede se non sarebbe meglio «tagliare a poco a poco».

⁵² *Barsanuphe et Jean, Lettres de direction*, n. 208, in *Maitres spirituels au désert de Gaza*, Ed. Abbaye St. Piene. Solesmes 1966.

Risposta di Giovanni il Profeta: «Se tu tagli una volta per tutte, rimani senza preoccupazione. In caso contrario, offri agli altri l'occasione a pretesti e discussioni...»⁵³.

Barsanufio e il suo 'alter ego', Giovanni il Profeta, sono decisamente per la stretta osservanza, su questo punto come su altri. Del resto, essi giustificano il loro rigorismo con il seguente principio: «A riguardo della parola, quando ti vedrai diventato quasi-teologo, sappi che il silenzio è più meraviglioso e più glorioso della teologia»⁵⁴.

Pienezza interiore

I più famosi asceti orientali si nutrono di questi insegnamenti. Ci limitiamo a ricordare Isacco di Ninive e Simeone il Nuovo Teologo.

Isacco conosce l'efficacia spirituale del silenzio attraverso le letture che ha fatto, soprattutto nelle *Vite dei Padri*, e per le sue stesse esperienze mistiche. Egli sa benissimo che ci sono vocazioni diverse e non tralascia di citare le parole di s. Poemen⁵⁵; ma per chi deve tendere per dovere di stato all'unione con Dio e all'orazione perfetta, ecco la sua dottrina, espressa in una delle numerose pagine in cui egli la ripete a più riprese:

«Più di ogni altra cosa ama il silenzio; esso ti reca un frutto che la lingua è incapace di descrivere. Da principio siamo noi stessi a imporci di tacere; ma in seguito, dal nostro stesso silenzio sorge qualcosa che ci trascina al silenzio. Dio ti doni il sentimento di questo 'qualcosa' che nasce dal silenzio! Se ti impegnerai in questo esercizio, vedrai quale profusione di luce ben presto inonderà la tua anima. Non credere, fratello, che quanto è detto dell'ammirevole Arsenio — e cioè che quando del

⁵³ Ibid. n. 209

⁵⁴ Ibid.. *Lettre* 56. N.B. C'è tuttavia una *siopé parà toy diaboloy*, un silenzio ispirato dal diavolo: è quello del padre spirituale che si disinteressa del suo discepolo. Ibid. *Lett.* 187. Cfr. *Lett.* 478; 560.

⁵⁵ *Alph. Poemen* 27.

padri e dei fratelli si recavano da lui per vederlo, egli se ne stava seduto con loro senza dire una parola e in silenzio pure li congedava — non credere che questo modo di agire venisse unicamente dalla sua volontà, anche se all'inizio egli vi si sarà sforzato. Dopo un po' di tempo, mediante l'esercizio di questa regola di condotta, nasce nel cuore una certa dolcezza per cui, anche il corpo viene quasi naturalmente trascinato a rimanere in silenzio»⁵⁶.

E poi, subito Isacco parla di estasi. Per lui, estasi e silenzio vanno insieme⁵⁷. L'anima, non potendo più pensare a se stessa, perde ogni voglia di parlare, una volta che, mediante la fede, si è abbandonata a Dio e ha ricevuto, attraverso a molte prove, «il gusto del soccorso della fede», vale a dire l'esperienza di ciò che la vita di fede comporta di pienezza interiore.

Isacco condensa le sue idee su questo soggetto in brevi sentenze: «Molti corrono per trovare, ma nessuno trova se non colui che mantiene continuamente il silenzio.

Il servo di Dio ama l'afflizione.

L'uomo dalle molte parole, anche se dice delle cose meravigliose, sappia che di dentro è vuoto.

La sofferenza interiore è un freno per i sensi.

Se ami la verità, sii amante del silenzio; a somiglianza del sole, esso ti renderà luminoso in Dio e ti libererà dai fantasmi dell'ignoranza.

Il silenzio ti unirà a Dio stesso»⁵⁸.

Isacco ha pure meditato sulle cause del silenzio.

«Si può osservare il silenzio, scrive, per una ricerca di gloriuzza umana; oppure per zelo fervente della virtù; o infine, per una profonda relazione di intimità con Dio che attira a sé la mente. Chi non possiede queste due ulti-

⁵⁶ Isaac Ninivita *De Perfectione Religiosa*, c. 65, Ed Bedjan, Parigi-Leipzig 1909, p. 450.

⁵⁷ Cfr. c. 51. p. 360.

⁵⁸ C. 65. p. 446.

me cause, sarà fatalmente vittima della prima...⁵⁹» a meno che rinunci allo stesso silenzio!

Ma Isacco scrive per degli esicasti, votati quindi alla solitudine. Per costoro il silenzio si impone da sé come attualizzazione della loro stessa vocazione all'eternità, a Dio. Poiché «il silenzio è il mistero del mondo futuro, mentre la parola è lo strumento (*organo*) del mondo presente.

Colui che digiuna aspira ad una certa rassomiglianza con gli esseri spirituali. Dal suo silenzio e dal suo perpetuo digiuno si distingue l'uomo che, nel proprio in Limo, è costante nel servizio di Dio. In questi misteri si compie, anche dalle potenze invisibili, la liturgia piena di santità dell'Essenza dominatrice dei mondi»

Più avanti Isacco dice quale inconvenienza sarebbe se fosse ammesso ai «divini misteri» e a rompere «il trascendente silenzio del Signore universale», chi non avesse rinunciato ai piaceri del corpo e alle divagazioni dello spirito.

Simeone il Nuovo Teologo non fu eremita per vocazione, bensì cenobita per tutta la sua vita. Il padre spirituale, Simeone Studila, che lo formò a propria immagine e secondo la sua personale dottrina, sembra inculchi l'amore del silenzio tanto più fortemente quanto più nella vita di comunità sono maggiori le occasioni di parlare:

«Non entrare nella cella di alcuno, eccetto quella dell'igumeno (l'abate o superiore), e anche là, raramente; piuttosto, se hai bisogno di consultarlo per qualche tuo pensiero, fallo in chiesa.

Terminata la sinassi, ritirati subito nella tua cella, e poi occupati del tuo lavoro. Dopo la refezione comune, accontentati di fare una *metania* (inchino) all'igumeno per domandargli la sua preghiera, e di nuovo, in silenzio e a capo chino, corri nella tua cella.

Vale più un solo 'trisagion' con attenzione prima di

dormire, che una veglia di quattro ore piena di frasi inutili...

Ben lungi dal permetterti alcuna amicizia particolare, conservati come straniero con ogni fratello che abita nel cenobio; e tanto più, fa' lo stesso con le conoscenze che hai nel mondo». La perfetta anacoresi è, con la mortificazione della volontà propria, il rinnegamento di ogni affetto privilegiato per i tuoi parenti e amici. «Dalla tua entrata nel cenobio devi metterti in mente, come una idea sicura, che tutti i tuoi parenti e amici sono morti».

«Quando fai visita a un fratello ammalato, digli: Padre, Dio come ti viene in aiuto? e poi siediti e, con le mani giunte, sta' in silenzio. Se altri si trovano là, guardati bene dal metterti a parlare con loro, sia pure su argomenti scritturistici o fisiologici [sic!], soprattutto se non ti si fanno domande, per evitare di trovarti poi turbato»⁶¹.

Il discepolo fu degno del maestro. Condusse una vita di solitudine, di silenzio e di orazione nell'ambito della sua comunità. «Prendeva parte alla refezione dei fratelli soltanto nei giorni di festa, a testa bassa, in perpetua compunzione. Faceva il ringraziamento, si alzava e subito se ne fuggiva in cella, chiudeva la porta a chiave e si metteva in preghiera».

Il suo modello era s. Arsenio: «Non riteneva nulla più prezioso della conversazione con Dio. Aveva grande cura di non lasciarsi sfuggire nessuna parola inutile, perché sapeva che la trasgressione di un comandamento del Cristo, anche il più piccolo in apparenza, causa presto o tardi all'anima un grave danno. Se ne stava quindi rinchiuso in cella tutto il giorno, senza uscirne per nessun motivo». Le sue uniche uscite lo portavano alla chiesa, per la sacra liturgia, e appena questa terminava, ci viene detto e ripetuto che Simeone se ne ritornava in fretta, silenziosamente, nella sua celletta ⁶².

⁶¹ C. 124-127. 130. 147; *Philocalie*. t. II, p. 167, col. 1.

⁶² *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n. 25, p. 34 8.: nn. 26, 27, 28.

Così si preparava il grande mistico bizantino le cui opere attireranno, senza dubbio, sempre più l'attenzione dei teologi e degli psicologi.

Terminiamo questo capitolo. Avremmo potuto citare sul silenzio molte altre pagine degli autori spirituali dell'oriente cristiano. Diadoco di Foticea, in particolare, riflette sulle leggi psicologiche che conferiscono tanta gravità al problema del silenzio:

«Se si apre la porta di un bagno, egli scrive, il calore tosto evapora; così quando un'anima si effonde nel parlare, anche se dice solo cose buone, dissipa ben presto la sua memoria (o *la* memoria, il «ricordo di Dio»), lasciandola evaporare al di fuori, da quella stessa porta da cui escono tutti quei discorsi. Di conseguenza, si vedrà in seguito privata di tanti buoni pensieri, proprio quando le sarebbe necessario averli, sia perché lei stessa palesa senza discrezione a chiunque quello che pensa, sia perché non possiede più lo Spirito santo che la preservi dalla vista degli oggetti che le vengono dal di fuori. Questo gran bene dello Spirito, così estraneo ad ogni tumulto e ad ogni sforzo dell'immaginazione, aborrisce la molteplicità delle parole.

Il silenzio è davvero una cosa eccellente e il padre di tutti i buoni pensieri»⁶³

⁶³ Diadoco, c. 70. trad. de G. Hermant, *Ascétiques ou Traités Spirituels de St. Basile le grand*, Parigi 1673, p. 708 s.

CAPITOLO III. Quiesce: L'esychìa.

Cuore silenzioso, cuore pacificato

La solitudine e il silenzio non fanno ancora un esicasta. Forse, soltanto un originale o un selvaggio, un filosofo o un egoista. La ricerca della tranquillità mediante l'isolamento la pratichiamo tutti nelle nostre ore, non fosse altro che per il bisogno di dormire o per riflettere sui casi nostri.

L'esicasta in senso cristiano (che è l'unico senso storico di questa parola), pratica la solitudine e il silenzio per amore dell'orazione, dell'unione con Dio, della perfezione spirituale. Ora queste cose hanno un nemico assai più temibile della società dei parolai e della dissipazione di cui è causa: la dissipazione interiore di un cuore continuamente sollecitato in più direzioni dai suoi attaccamenti e affetti, la presenza di interlocutori invisibili al di dentro.

Come dirà un giorno, non senza pertinenza, un grande zelatore della spiritualità esicasta, Nicodemo l'Agiorita: «C'è in noi un discorso interiore con cui ragioniamo e persino componiamo delle opere, giudichiamo per conto nostro e leggiamo interi libri, in silenzio, senza che la bocca parli»¹

Non tutti però occupano il loro «discorso interiore» nel comporre delle opere! Moltissimi, per non dire tutti, sprecano la maggior parte del tempo a ragionare o a sra-

¹ Nicodemo L'Agiorita. *Enchiridion*, c. 10, Ed. 1801, p. 157.

gionare, silenziosamente, secondo il flusso della loro affettività. *'Trahit sua quemque voluptas. Amor tuus, pondus tuus'*. La nostra passione o il nostro amore ci travolge.

Le vere presenze sono quelle che portiamo dentro di noi dovunque andiamo, come l'uomo devoto, dice l'*Imitazione*, porta dovunque con sé il suo consolatore, Gesù².

È una legge psicologica elementare che il Signore stesso ha espresso così fortemente nel santo Vangelo: «Dov'è il tuo tesoro, là è il tuo cuore», questo cuore dal quale escono tutti i pensieri, buoni e cattivi, secondo la qualità del «tesoro», del fondo, della sorgente, della radice.

La prima rivoluzione evangelica in rapporto al Giudaismo (i Padri l'hanno spesso ripetuto) è una interiorizzazione totale. Ogni valore viene dal di dentro; Dio vuole l'adorazione in spirito e verità. Purificate prima il di dentro del piatto e anche il di fuori sarà puro. Non quello che entra nell'uomo macchia l'uomo, ma quello che esce dal cuore.

È dunque la riforma interiore, la pace del cuore, che i cristiani devono cercare di realizzare; e gli esicasti sono dei cristiani che perseguono questo scopo in condizioni che essi giudicano le più favorevoli: la solitudine e il silenzio. Per questo il termine *esychìa* viene spesso usato come sinonimo di vita solitaria, sebbene, propriamente parlando, significhi più uno stato dell'anima che una condizione esterna. Questo stato d'animo porta anche un altro nome, forse più chiaro, in ogni caso più evangelico: *amerimnia*, assenza di sollecitudini; ma prima di soffermarsi su questo concetto, è importante osservare ancora una volta che il termine molto più frequente è *esychìa*, indicando tutto il complesso della vita eremitica, dalla «fuga degli uomini» puramente esteriore fino alla misticissima «eliminazione dei pensieri» (*apòthesis noemàton*).

Questa sola parola è dunque l'espressione di una dottrina professata dagli esicasti: il loro stesso nome proclama che essi non ritengono possibile, senza l'amore della

² *Imit. di Gesù Cristo*, 1. III, 16, 2.

solitudine e senza la pratica del silenzio, quella *quiete interiore* che è, contemporaneamente, una condizione e un risultato dell'unione con Dio mediante l'orazione. Dobbiamo ora appunto studiare l'*esychia* nel senso del motto dato a s. Arsenio, vale a dire in quanto essa viene *dopo* la fuga e *dopo* il silenzio, come loro coronamento.

Il vocabolo *amerimnia*, sostantivo, non c'è nel Nuovo Testamento; l'aggettivo *amerimnos* vi si trova due volte: in *Mt* 28,16 sono i Giudei che lo adoperano promettendo ai soldati che avevano sorvegliato il sepolcro di Cristo: «Noi vi faremo stare tranquilli: *amerimnos*»: faremo in modo che non abbiate motivo di preoccuparvi. S. Paolo (*I Cor* 7,32), per far comprendere il motivo per cui ha dichiarato la verginità preferibile al matrimonio, dice: «Vorrei che voi foste senza preoccupazioni», senza fastidi, senza affanni, il che non è possibile nel matrimonio.

Un poeta della Media Commedia, Posidippo, aveva espresso questa idea in versi, incontrando senza dubbio il consenso degli spettatori: «Sei sposato? Non sarai senza affanni (*amerimnos*)»³. E un altro, Palladas, per sottolineare che questa legge non ha eccezioni, l'applica a Zeus in persona: «Giove stesso non sfugge all'inquietudine (*amérimnos*) che gli procura la sua Giunone dal trono d'oro»⁴.

Cheché ne sia del vocabolo, l'*idea* è molto evangelica: ci sono delle preoccupazioni (*mèrimna*) lodevoli: il pensiero, la cura delle cose di Dio (*I Cor* 7,32-34), la sollecitudine scambievole delle membra (*I Cor* 12,25): l'una, manifestazione della carità verso Dio, l'altra, testimonianza della carità verso il prossimo. *Adversum huiusmodi non est lex*: contro queste cose non c'è legge (*Gal* 5,23). E precisamente per ridestare questa sollecitudine nei nostri cuori che il Nuovo Testamento ci chiede di eliminare le altre che sono degne di biasimo: la *mèrimna*, o più esattamente, al plurale, *ai mèrimnai tou aiònos toutou*, le preoccupazioni che oltrepassano la sfera degli interessi

³ *Anthologia palatina* IX, 359, 5.

⁴ *Ibid.* 165. 5.

temporali, dette anche 'affanni della vita presente', o semplicemente cure della vita, della salute, del corpo, del vestito, del nutrimento. La stessa molteplicità di queste preoccupazioni rivela quanto siano futili, inutili, nocive.

Merimnas perì pollà, dice il Signore a Marta: Ti disperdi in troppe ansie, e per questo sei turbata e agitata, mentre una sola cosa è necessaria, ed è precisamente quella che il tuo affannarti ti sottrae: la quiete, l'*esychìa*, la contemplazione di tua sorella.

Il divieto di lasciarci prendere dalle preoccupazioni costituisce quindi un elemento essenziale della morale cristiana; esso scaturisce immediatamente dalla fede nell'onnipotenza di Dio, senza del quale niente può succedere; ed è direttamente postulato dal dovere di non adorare che un solo Dio e di servire Lui solo.

Non è neppure — direttamente e primieramente — un divieto; è una impossibilità psichica: «Nessuno può servire a due padroni» (*Mt* 6,24). Anche se uno cercasse di farlo (e molti ci si provano!), riuscirebbe forse, tutt'al più, a crearsene l'illusione per un certo tempo; ma, presto o tardi, egli dovrà accorgersi che, in fondo, non ha mai amato veramente Dio con quell'unica misura d'amore che è onesto avere per Dio, ed è di amarlo senza misura, come dice, molto prima di s. Bernardo, il grande Origene:

«Questo è l'ordine e la misura della carità: nell'amare Dio non puoi avere altra misura, altro modo, se non questo solo: di dargli tutto ciò che hai»⁵.

È, del resto, la traduzione del sommo comandamento di amare Dio con *tutta* l'anima, con tutta l'intelligenza, con tutto il cuore, con tutte le forze. E il *servizio* di Dio, dimostrazione esteriore dell'amore interiore, esige lo stesso totalitarismo, sotto pena di diventare una frode, indegna di Dio che offende, e indegna dell'uomo che avvilisce.

⁵ *Comm. in Cant.* III, Baehrens VIII, p. 186, l. 26 ss. (Cfr. Ediz. ital., Città Nuova, Roma 1976).

Amérimnia liberante

L'esicasmo autentico è nato dalla comprensione di questo totalitarismo. È tutt'altro che quietismo, precisamente perché è *ricerca* della quiete, della sola quiete possibile, che è la pace di Cristo, la pace esultante di Dio nel fondo del cuore.

La condizione negativa è la concentrazione di tutte le forze interiori per il conseguimento dell'unico fine che è l'amore e il servizio di Dio; l'eliminazione di tante sollecitudini che rodonano dalle radici la vitalità spirituale, per stabilire nell'anima una sola preoccupazione, quella di ottenere, mediante l'unificazione interiore, la salvezza (*soteria*), la salute totale in cui l'uomo è felice, per l'onore e la maggior gloria del suo Creatore.

Non era per il fatto di una spiritualità egoistica che i Padri del deserto professavano di essere coloro «che vogliono la salvezza», bensì per una profonda intelligenza di questa salvezza, in cui si fondono, in una sola pienezza vivente che si chiama carità, la beatificante volontà di Dio e la volontà umana beatificata dall'unione con quella divina.

Sì, gli anacoreti aspiravano alla perfezione come al massimo desiderabile, ma attribuivano a Dio sia la possibilità per l'uomo di ottenere la beatitudine divina, sia la realizzazione di questa possibilità: «a lode gloriosa della sua grazia, di cui ci ha ricolmato nel suo Figlio diletto» (*Ef* 1,6).

Prima di leggere gli sviluppi sull'*amérimnia*, la noncuranza, dobbiamo liberarci dal cattivo sospetto di egoismo. Consacrare interamente la propria vita terrena perché Dio sia «tutto in tutte le cose», è precisamente l'opposto dell'egoismo: è partecipare nel modo più generoso possibile, dopo il martirio, alla grande opera di Dio-carità.

In linguaggio cristiano, il termine *amérimnia*, specialmente da s. Giovanni Climaco in poi, indica quasi unicamente una virtù, mentre avrebbe potuto conservare la bivalenza che ha nel Nuovo Testamento. Per dire 'noncu-

ronza colpevole' a riguardo di ciò che dovrebbe costituire l'oggetto della nostra grande preoccupazione, la salvezza, i greci hanno tutto un corredo di espressioni. La principale di esse — che potrebbe significare esattamente la stessa cosa di 'amerimnia' — è 'akedia', letteralmente, 'noncurezza'. Ma questo termine, sconosciuto al Nuovo Testamento, è diventato, dopo l'*Antirretico* di Evagrio, il nome di uno degli otto 'cattivi pensieri', il 'demonio del mezzogiorno', il '*taedium cordis*' di Cassiano.

Non è la negligenza acconsentita intorno alle cose di Dio, ma la tentazione di acconsentire alla voglia di negligenza che ci afferra.

Incontriamo ancora 'amerimnia' in senso peggiorativo, ad esempio, nella *Vita di S. Sincketica*⁶: «Le anime che si sono date a Dio non devono mai essere noncuranti (*amerimnein*), perché il nemico assale soprattutto loro».

C'è anche la noncuranza messaliana, alla quale molti maestri di spiritualità ortodossa si sono opposti. Essa presenta due caratteri specifici che la rendono facilmente riconoscibile: 1) in tutti i messaliani, c'è il rifiuto del lavoro manuale con il pretesto che il Signore ha detto: «Non vi affannate per il cibo che perisce» (*Gv* 6,27); ciò dava ai perfetti il diritto di vivere alle spese degli imperfetti, i quali devono lavorare per vivere; 2) lo troviamo in coloro che ritenevano di aver raggiunto il «grande carisma» e quindi l'impeccabilità: in costoro, la noncuranza proveniva da una falsa sicurezza; ma essi la chiamavano piuttosto *asphaleia*.

S. Efrem parla di questa noncuranza di cattiva specie, meglio, trascuratezza: «Molti, scrive, che erano sulla buona strada e guidati dallo Spirito di vita, sono arrivati, nella loro ignoranza, a credersi giunti alla perfezione e, diventati trascurati, hanno in seguito sperimentato gli attacchi e le insidie degli spiriti malvagi»⁷.

Ben diversa è la buona noncuranza che lo stesso auto-

⁶ N. 108, Cotellet, *Eccl. Gr. Mon.*, vol. I, p. 278.

⁷ Ed. Ram., vol. III, p. 323 F.

re (Efrem o Macario?) caratterizza con una parola chiama-
mandola 'la noncuranza per le cose terrestri'⁸. Data que-
sta definizione nominale, vediamo che cosa insegnano sul-
l'argomento i nostri autori.

Clemente di Alessandria parla di certi usi antichi che
consistevano nell'incoronare i morti, e ne coglie l'occasio-
ne per dire che quella corona era simbolo di amerimnia,
cioè di assenza di preoccupazioni e di qualsiasi turbamen-
to⁹. È un testo che merita attenzione, perché caratterizza
uno stato d'animo fondato sulla mortificazione. Clemente
d'Alessandria sa bene che la filosofia è, secondo l'antica
definizione di Platone, un esercizio di morte, proprio per-
ché è una spinta dell'intelligenza a vivere come separata
dal corpo, diffidente di fronte alle sue esigenze, libera dalla
tirannia delle passioni.

«La filosofia, egli scrive, deve acquistare e conservare
l'amerimnia a forza di circospezione e di attenzione, così
da rimanere infallibile e impeccabile in ogni cosa»¹⁰. Non
è dunque *l'amerimnia* che nasce dall'impeccabilità, come
diranno i messaliani, bensì l'impeccabilità che postula una
amerimnia faticosamente conquistata.

Ma i padri del deserto non avranno probabilmente co-
nosciuto la teoria di Clemente! La loro *amerimnia* viene
direttamente dal Vangelo; se avessero letto gli *Stromati*,
avrebbero assunto un diverso vocabolario: quello dell'*apa-
theia*. Essi invece lo ignorano quasi del tutto, fatta eccezio-
ne del circolo evagriano. Ancora di più ignorano i sistemi
antichi il cui ideale, o panacea, era l'*ataraxia*, la *galène*,
l'*epoché*. Clemente d'Alessandria dimostra semplicemente
che non sono solo i monaci che hanno scoperto per primi
la dottrina dell'*amerimnia* nel Vangelo.

Non abbiamo il commento di Origene sui primi capito-
li di s. Matteo, tuttavia sappiamo ciò che egli pensava su
questo punto. Per caratterizzare lo spirito cristiano egli

⁸ Ibid. p. 304 A.; in un trattato *De perfectione hominis* che
è senza dubbio dello Pseudo-Macario. Cfr. vol. I, p. 172 E.

⁹ *Il Pedagogo* II, c. 8, St a h l in I, p. 201, 28.

¹⁰ *Stromate* II, c. XX, St a h l in, II, p. 178.

ha trovato un'espressione geniale designandolo 'tò *amérin-non les sophias pneuma*¹¹; «Poiché dunque voi siete, secondo l'apostolo, il campo coltivato da Dio, l'edificio da lui innalzato (*I Cor* 8.9), il buon terreno, la casa costruita sulla roccia: non curiamoci, in quanto campo di Dio, né del maligno né della tribolazione o della persecuzione, cose che ci succedono a causa della Parola, né delle preoccupazioni di questo mondo, né della lusinga illusoria della ricchezza, né dei piaceri della vita. Al contrario, disprezzando tutto questo, acquistiamo *la sapienza dello spirito d'indifferenza*, corriamo velocemente verso la ricchezza che non delude, affrettiamoci verso ciò che io chiamerei i piaceri del paradiso di delizie»¹².

I commenti che abbiamo sul capitolo 6° di s. Matteo, sono troppo tardivi per aver esercitato un influsso sui primi monaci. Citiamo tuttavia s. Giovanni Crisostomo che dimostra la possibilità di questa noncuranza: «Il Signore non ha detto: Considerate che gli uccelli volano... ma che si nutrono senza crearsi tanti affanni... Non ha detto di non seminare, ma di non preoccuparsi eccessivamente; né che non si deve lavorare, ma che non bisogna aver una anima così meschina che si lasci schiacciare dalle cure della vita»¹³. Tutto questo va diritto contro i messaliani.

I grande teorico dell'*amerimnia* è s. Giovanni Climaco. Egli ha reso agli esicasti l'eminente servizio di trovare una formula breve, facile da ricordare e quindi portabile, e tale da poter sostituire tutti i libri e i discorsi; conviene citarla in greco: *Ergon esychians amerimnia proegouméne panton ton pragmaton, eulògon kai alògon*¹⁴. Essa verrà ripetuta fedelmente fino agli ultimi eredi della spiritualità bizantina.

Che cosa vuol dire?

L'opera propria dell'*esychìa*, cioè l'essenziale, per apposizione all'accessorio, il *pàrergon*, è una *amerimnia proe-*

¹¹ *Exhortatio ad martyrium* XLIX. Koetscilau I, p 46, 12 s.

¹² *Gen* 3,23.

¹³ *In Mt Hom.* 21, n. 31. PG 57, 296 s.; cfr. anche *l'Hom.* 22.

¹⁴ *Grad.* 27, PG 88. 1109 B.

gouméne. Il genitivo «delle cose ragionevoli o irragionevoli» può dipendere dal sostantivo *amérimnia* o dal participio-aggettivo. Di fatto, nelle citazioni che ne faranno gli autori spirituali, il qualificativo è facilmente omesso, segno che non gli si faceva portare il senso essenziale della frase. Tutto ben considerato, io credo che la sfumatura si può rendere bene press'a poco così: «Il grande affare per gli esicasti, è di avere *a priori* una perfetta indifferenza per tutte le cose umane, per quanto sembrano ragionevoli»¹⁵.

Importa soprattutto analizzare le due parole *eulògon* e *alògon*. Le opere irragionevoli, che non hanno alcuna ragione di essere, sono quelle che costituiscono i peccati, o portano al peccato e si rivelano, fin dal principio, spiritualmente inutili. Queste, ogni cristiano le deve evitare. Al contrario, le *euloga* sembrano giustificate da buone ragioni, per esempio, la cura del corpo; o persino necessarie per legge naturale, come la sollecitudine per i poveri o per il prossimo. Queste pure, il monaco deve evitarle, perché, come dice Climaco, «chi apre loro la porta, infallibilmente si troverà presto invischiato nelle altre. Un pelo quasi invisibile basta a turbare la vista e una minima inquietudine fa svanire l'*esychia*. Poiché (ed ecco una sentenza famosa) l'*esychia* è l'eliminazione di pensieri e negazione persino delle preoccupazioni ragionevoli».

A che servirebbe, infatti, essere esicasta se ci si accontentasse di escludere solo le preoccupazioni cattive? Quanto all'«eliminazione dei pensieri» (*apòthesis noemàton*), è un'espressione che Giovanni Climaco attinge da s. Nilo, o piuttosto da Evagrio, e ciò denota tutta una spiritualità. In Evagrio¹⁶, è l'orazione che viene qualificata come soppressione di pensieri; in Climaco, è l'*esychia*. Può darsi benissimo che il Sinaita, citando a memoria, non si renda neppure conto, immediatamente, della trasposizione che opera, tanto è abituato, come tutti i suoi pari, a le-

¹⁵ «Princeps quietae solitudinis est, ut solitudinis cultor omnibus curis quae negotia praecedunt, sive illa rationis sint, sive non sint vacet». PG 88, 1110 B, 1109 D.

¹⁶ *De oratione*, c. 70.

gare i due concetti di orazione e di *esychia*. Questa non esiste che in funzione di quella; anzi, non esiste che *per mezzo* di quella.

«Chi ha abbracciato sul serio l'*esychia*, non si curerà nemmeno del proprio corpo, poiché Colui che ha promesso di averne cura, è incapace di mentire. Chi vuole mettersi davanti a Dio con intelligenza pura, ma si lascia turbare dalle preoccupazioni, assomiglia a una persona che si sforzasse di affrettare il passo con i piedi solidamente incatenati»¹⁷.

Climaco ne conclude che la vera *esychia* è una cosa rara, come l'orazione perfetta, come la perfetta libertà interiore. Vi ritorneremo a proposito dell'orazione esicasta.

Uno scoglio, su questo passo, pone perentoriamente una domanda che non ha bisogno di risposta: «Di fatto, quando non si possiede l'*amerimnia*, come è possibile applicarsi all'orazione o all'attenzione del cuore?»¹⁸.

I pericoli del porto

Giovanni Climaco aveva trattato la questione fin dal secondo Grado della sua *Scala*¹⁹: «Sul distacco dagli affetti terreni, cioè dell'assenza di tristezza». *'Aprospàtheia'* non è lo stesso di *apàtheia*: la prima nega l'affetto verso una cosa o una persona in particolare; è un concetto relativo al singolo; la seconda, considerando l'anima in se stessa, constata che in lei non c'è più alcun *pathos*, nessuna malattia morale, e anche nessun *ormé*, nessun riflesso immediato che sfugga al dominio della ragione: è un concetto assoluto e universale.

C'è un mucchio di cose, c'è tantissima gente al cui riguardo noi siamo naturalmente *aprospàtheis*, esenti da

¹⁷ Altro ricordo del *De oratione*. c. 71: «Non si potrebbe correre tutti legati; né l'intelligenza, soggetta alle passioni, potrebbe vedere il luogo dell'oraziano spirituale, poiché è stracchiata qua e là dall'effetto del pensiero appassionato e non può rimanere inflessibile».

¹⁸ PC 88, 1120 D. scol. 16.

¹⁹ PG 88, 653-657.

qualsiasi passione; ma questo non dimostra per nulla che abbiamo fatto il minimo passo verso l'impassibilità, perché la nostra freddezza verso la maggior parte delle persone deriva semplicemente dal fatto che abbiamo concentrato tutte le nostre potenze affettive su un piccolo numero di esse, o forse, su di una sola, il nostro io.

Lo stoico può sforzarsi di spegnere in sé la sorgente stessa dell'affettività come contraria alla ragione o alla natura universale; il cristiano, invece, cerca di invertire il senso del suo movimento, distogliendolo dalla vanità creata per rivolgerla totalmente verso Dio.

«Colui che ha davvero incominciato ad amare Dio, che si è messo seriamente alla ricerca del regno futuro, che è profondamente pentito delle sue colpe passate, e si è compenetrato del pensiero dell'ultimo giudizio e dell'eterno castigo, e ha sempre presente il timore della morte, costui certamente non ama più i beni della terra, non si cura, non si preoccupa più di nulla: né di denaro, né di possedimenti, né di parenti, né di gloria mondana, né di amici né di fratelli, assolutamente di niente di quaggiù. Egli ha scosso da sé ogni relazione, ogni interesse per queste cose, che ormai aborre, come più ancora la sua stessa carne. Riguardo a tutto questo egli è spoglio e libero da ogni affanno, il che gli permette di camminare allegramente dietro a Cristo, con gli occhi sempre rivolti al cielo da cui attende il soccorso, come dice il salmista: 'A te si stringe l'anima mia' (*Sal* 63,1), o ancora con il profeta: 'Io non mi sono stancato di seguirti, né ho desiderato il giorno o il riposo dell'uomo. Signore' (cfr. *Gr.* 17,16)

Che vergogna sarebbe se, dopo aver abbandonato tutte quelle cose, per seguire una chiamata che ci veniva dal Signore, e non da un uomo, ci occupassimo ancora di quelle cose che, nel momento della necessità, cioè nell'ora della morte, a nulla ci gioverebbero! È questo che il Signore chiama 'voltarsi indietro e non essere adatti per il Regno dei Cieli' (*Lc* 9,62).

Il Signore, ben sapendo quanto noi siamo proclivi a fare passi falsi fin dal principio, e quanto facili a ritornare

al mondo, vivendo in mezzo alla gente del mondo o anche solo incontrandola, rispose a chi gli aveva chiesto di andare a seppellire suo padre: 'Lascia ai morti seppellire i loro morti' (*Mt* 8,22)».

Il segno dell'attaccamento morboso è la tristezza che presto o tardi — e piuttosto presto che tardi — esso produce. «Chi ha preso in avversione il mondo, si è sottratto alla tristezza; chi, al contrario, conserva un attaccamento a qualsiasi cosa visibile, non si è ancora liberato dalla tristezza. Come potrebbe non essere triste chi viene privato di ciò che ama?

Ci è necessaria in tutto una grande vigilanza (*nepsis*), ma in questo si deve stare attenti più che in tutto il resto. Abbiamo visto alcuni che nel mondo, pure in mezzo alle preoccupazioni, agli affari, agli affanni e alle noie delle cose materiali, dominavano le loro passioni carnali: venuti poi alla vita solitaria, in totale *amerimnia*, si sono lasciati miseramente travolgere dallo scatenamento dell'istinto.

Stiamo dunque bene attenti che, mentre facciamo professione di camminare per la via stretta e aspra, non ci smarrimo seguendo invece la strada larga e spaziosa! Non ci facciamo illusioni! C'è nella stessa anacoresi una falsa sicurezza; quella vera non si ottiene che mediante la triplice rinuncia²⁰: la prima, alle cose e agli uomini, compresi i parenti; la seconda, alla volontà propria; e la terza, alla vanagloria, che segue all'obbedienza²¹.

«Fuori, fuori, uscite di là! Non vi contaminate con la corruzione del mondo! dice il Signore» (cfr. *Is* 52,11).

Per convincere il suo lettore, s. Giovanni Climaco escogita un argomento abbastanza curioso, che conviene trascrivere perché fa anch'esso parte della mentalità esicasta:

«Chi dunque, fra la gente del mondo, ha mai fatto miracoli? chi ha risuscitato dei morti? chi ha scacciato i

²⁰ Ancora una reminiscenza di Evagrio, *Cent.* I, 78. 79, Suppl. 52, Frankenberg, p. 117 e 465, ma trasferita dalla contemplazione all'*esychia*.

²¹

Col. 65 A.

demoni? Nessuno, mai! Tutte queste meraviglie sono trofei riservati ai monaci e il mondo non può riceverli. Se mai lo potesse, a che servirebbe l'ascesi e l'anacoresi?».

Da un passo di questo genere, evidentemente, non si deve concludere che la motivazione profonda che spinge l'eremita nella solitudine sia il desiderio di passare per taumaturgo. Più avanti Climaco scrive: «Senza profezie, senza illuminazioni, senza segni meravigliosi, senza miracoli, molti hanno ottenuto la salvezza; senza l'umiltà, senza la fuga da ogni vanagloria, nessuno mai entrerà nella stanza nuziale»²². L'umiltà custodisce i taumaturghi; la taumaturgia può distruggere l'umiltà. La menzione dei miracoli concessi ai monaci e rifiutati alle persone mondane viene dunque semplicemente a confermare, con la testimonianza di Dio, la superiorità dell'eremitismo, d'altronde giù ben dimostrata.

Maggior importanza ha quanto segue e riguarda più direttamente il nostro soggetto: «Quando i demoni, dopo la nostra rinuncia al mondo, cercano di riscaldare il nostro cuore con il ricordo dei parenti e degli amici che abbiamo lasciato, armiamoci di preghiera, infiammiamoci con il pensiero del fuoco eterno, per spegnere con questo ricordo, il bruciore intempestivo del cuore. Se uno si crede indifferente riguardo a qualche cosa, mentre la privazione di quell'oggetto gli causa tristezza, si inganna davvero. Dei giovani, ancor tutti frementi di amore fisico e ghiotti di cibi squisiti, pretendono di impegnarsi nella disciplina eremitica! Prima si esercitino nella sobrietà e nell'orazione, imparino ad astenersi da ogni mollezza e da ogni peccato, per timore che la loro fine non diventi peggiore del loro inizio. Il porto offre, sì, la salvezza, ma anche dei pericoli: i naviganti spirituali lo sanno bene. È uno spettacolo davvero pietoso vedere dei viaggiatori, che erano sfuggiti alle tempeste dell'alto mare, far naufragio proprio nel porto»²³.

²² *Grad.* 25, col. 1000 B.

²³ *Loc. cit.* col. 657.

Queste riflessioni ci dimostrano che, dei tre punti del programma dato a s. Arsenio e da lui trasmesso a tutte le generazioni di esicasti, l'ultimo è di gran lunga il più difficile: come la morale del Nuovo Testamento, dice s. Giovanni Crisostomo, è ben più difficile di quella dell'Antico; come è più difficile essere monaci 'di dentro', nello spirito e nel cuore, che 'di fuori' mediante le osservanze, afferma Evagrio; come il terzo grado di ogni vita spirituale richiede una totalità di mortificazione che i due gradi precedenti soltanto preparano.

La separazione dalle cose e dalle persone costa meno dell'eliminazione dei ricordi dolci o dolorosi che lascia sussistere.

L'esychìa, nel senso esatto del termine, è un affare tutto *interiore*: è la 'guerra invisibile', o piuttosto, il risultato della vittoria riportata in questa guerra contro tutte le potenze di turbamento, di agitazione, di passione. E così anche *l'amerimnia*. E *l'apalheia*, secondo il linguaggio evagriano.

CAPITOLO IV. *Nepsis*: La vigilanza.

Storia di un vocabolo

Il mezzo per condurre vittoriosamente questa lotta intima ha pure un nome classico presso gli esicasti: la *nepsis*. Conviene ormai trascrivere questa parola greca e l'aggettivo *neptico* perché, come ce lo mostrerà anche l'analisi che stiamo per fare, esprime un concetto e una realtà psichica troppo precisi perché un vocabolo di un'altra lingua, estranea alle idee esicaste, possa tradurlo senza tradire la verità storica.

Il termine *nepsis* ha una preistoria, prima di incontrare presso gli asceti orientali la fase più gloriosa del suo curriculum. Il verbo neutro *népsein* significa lo stato di sobrietà in opposizione a *methyein*, indicante lo stato di ebbrezza. Da questo primo senso materiale, il vocabolo passò senza difficoltà a un senso più elevato per esprimere lo stato di un'intelligenza padrona di sé, saggia, ponderata, l'opposto di quella specie di ebbrezza mentale che toglie allo spirito, per qualsiasi causa, il suo equilibrio: la *mania*.

Il termine ha appunto questa accezione nel celebre consiglio di Epicarmo: *nàphe kai mémmas apistein*, in cui la *nepsis* appare come la disposizione prossima all'esercizio di una sana critica.

Presso Filone, la disposizione a quell'esercizio mentale per eccellenza che è la contemplazione, si chiama *bios néphon*, la vita sobria, soprattutto nel senso di mentalmente sobria¹. L'ebbrezza, al contrario, simboleggia l'*ignoranza*, cioè l'impossibilità di contemplare.

¹ *De vita contemplativa*, 74.

Un identico modo di parlare lo si incontra di frequente nei libri ermetici²; così ancora nella *Pistis Sophia*, in relazione con la luce (*phos*) dello spirito (*pneuma*)³. Hans Lewy dice ottimamente che la *nepsis* è «die Disposition zur Gnosis»⁴.

Non è però affatto sicuro che i Padri detti Neptici, cioè che insegnano la *nepsis*, abbiano conosciuto questi autori eterodossi (escluso Filone che troverà sempre, fra i monaci eruditi, qualche lettore, quale Nicetas Stethatos o Nicodemo l'Agiorita), Ad ogni modo, essi non ne avevano bisogno per entrare in questa linea di pensiero, perché il Nuovo Testamento, per non dire nulla dell'Antico, adoperava molto spesso questa metafora e la stessa Liturgia delle Ore ci fa ripetere ancora ogni settimana il testo di s. Pietro: «*Sobrii estote (népsate) et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit*» (I Pt 5,8), frase che descrive esattamente la funzione della *nepsis* nella «guerra invisibile».

Ci sono altri passi che la mettono in rapporto con la contemplazione, per lo meno secondo una certa esegesi spirituale: «Rientrate in voi stessi (*eknépsate*), come conviene, e non peccate! Alcuni infatti dimostrano di non conoscere Dio...» (I Cor 15,34). E ancora: «Voi tutti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri (*gregoròmen kai néphomen*). Quelli che dormono, infatti, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, sono ubriachi di notte. Noi invece, che siamo del giorno, dobbiamo essere sobri (*néphomen*)» (I Ts 5,5-7).

In questi versetti appare già chiaramente l'affinità di concetti che andranno insieme presso gli scrittori ascetici: *nepsis*, veglia, attenzione dello spirito. Nei padri si tro-

² Cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres* 241; *Corpus Herm.* I, 27; VII, 1 ss.

³ Cfr. *Pistis Sophia*, Ed. K. Schmidt, p. 51, 16; 55, 35; 60, 16; 114, 5,8; 136, 24,31; 139, 12 ecc. Cfr. l'indice.

⁴ *Nephalios Methé*, p. 93, nota 3.

veranno accoppiati così spesso, da venir ritenuti in seguito, come sinonimi. Alcuni esempi: lo stesso patriarca della vita monastica, s. Antonio, oppone agli assalti dei demoni la *grégoris*, l'attenzione dell'anima sveglia, e la *nepsis*⁵. Il grande capostipite degli esicasti, s. Arsenio, dichiara la *nepsis* necessaria ad ogni uomo, se non vuole affaticarsi in pura perdita⁶. Il fondatore del cenobitismo, s. Pacomio, dice: «Un cuore che ha la *nepsis* è simile ad una porta di bronzo, al sicuro contro i ladri»⁷. Altrove egli la mette in relazione con la preghiera (*nepsis eychon*)⁸.

Nelle *Vite dei Padri*⁹ c'è tutto un piccolo trattato di 58 numeri intitolato *De eo quod oportet sobrie vivere*: in greco¹⁰: *perì toy deìn aei néphein*. Noi sappiamo che queste *Vite dei Padri* traducono una delle più antiche redazioni degli *Apoftegmi* dei Padri; esse dunque ci fanno pure conoscere, per la sola presenza di questo capitolo, che fin dai primi tempi, la dottrina della *nepsis* aveva preso forma presso gli anacoreti. La cosa più degna di nota è che a questo libello segue immediatamente un altro avente per titolo: *De eo quod sine intermissione et sobrie debet orari: otì dei adialeiptos kai en népsei proseychesthai*¹¹.

Su questo punto lo Pseudo-Macario canta all'unisono dei più ortodossi, ogni volta (ed è spessissimo) che ripete la medesima antifona¹² adoperando lui pure il sinonimo «attenzione»¹³. Anche presso di lui lo scopo di tale disposizione è *logismois néphoysin proséchein tò Kyriò*: Avere lo spirito unito a Dio grazie alla *sobrietà* dei pensieri.

Non meno di frequente troviamo la *nepsis* nelle *Parenesi* di s. Efrem¹⁴. Chiunque sia l'autore di queste esorta-

⁵ *Vita Antonii* 9.

⁶ *Alph. Arsenio* 33.

⁷ *Vita I* 18. Hal kin, p. 11, 26.

⁸ *Ibid.* n. 16; p. 10,30; cfr. ancora 69. p. 47; 72, p. 49.

⁹ Libro V. 1.11, PL 73. 933-941.

¹⁰ *Ibid.*, c. 853 A.

¹¹ *Loc. cit.* I. XII. PL 73,941 A-943 B.; cfr. 853 A.

¹² Vg. *Hom.* 4.2; PG 65, 473, 476, 485, 488.

¹³ Vg. c 512 ccc.

¹⁴ *Ed. Rom.*, vol. II vg. 2, p. 75 A, ecc.

zioni, il nome di 5. Efrem che esse portano doveva attirare alla dottrina della *sobrietas* una nuova autorità; così pure il nome di Isaia¹⁵, e più tardi di s. Doroteo¹⁶ nei quali constatiamo sempre la medesima parentela tra la *nepsis* e l'attenzione, l'applicazione, il buon senso; mentre vi si oppone l'*adiaphoria*, indifferenza¹⁷, la falsa *amérinnia*¹⁸

Riteniamo la seguente espressione: *néphein perì tòn skopòn*¹⁹, vale a dire: custodire la chiara visione dello scopo per non prendere abbaglio nella scelta dei mezzi. Per s. Barsanufio, la *nepsis* è un carisma²⁰: *tò chàrisma tes népseos*, come d'altra parte, ogni virtù.

Questi nomi venerabili, e altri che avremmo potuto aggiungere, ci permettono, persino ci impongono di considerare la dottrina della *nepsis* come un motivo essenziale della spiritualità orientale. Ci rimane di cercare di comprenderla in se stessa e sottolineare il posto che tiene nell'esicismo.

Definizione - elogi

Per coglierne la ricchezza e la complessità, sarà meglio leggere le «definizioni» che ne dà uno degli autori più simpatici della *Philocalia*, il sinaita Esichio, da non confondersi con l'esegeta Esichio di Gerusalemme. Egli procede al modo di Climaco, di cui conosce le opere, ma concentra il suo interesse soprattutto sulle virtù interiori, le quali sono tutte comprese *nella nepsis*, o per lo meno sono, per qualche aspetto, *ad* essa collegate. Tutta la dottrina di Esichio gira attorno a questo cardine.

«La *nepsis* è un metodo spirituale che, per la grazia di Dio, libera totalmente l'uomo dai pensieri e dalle parole passionali e dalle azioni cattive, purché perseveri e proceda allegramente; inoltre, progredendo, ottiene, nella

¹⁵ Vg. *logos* 25, n. 19, p. 172. Ed. Augustinos.

¹⁶ Vg. XII. n. 6.

¹⁸ XII, 7.

¹⁹ XVI, 1, c. 1793 C.

²⁰ *Lettere* 264. Ed. Venezia, 1816. p. 147.

misura del possibile, la gnosi di Dio, l'Incomprensibile, e la rivelazione dei misteri divini e nascosti, dispone all'osservanza di ogni comandamento di Dio, dell'Antico e del Nuovo Testamento e infine procura tutti i beni del secolo futuro.

La *nepsis*, propriamente parlando, è quella purezza del cuore che, per la sua grandezza e bellezza, o per dir meglio, per colpa della nostra negligenza, è oggi diventata così rara tra i monaci, purezza di cuore che Cristo beatifica quando dice: Beati i puri di cuore perché vedranno Dio (Mt 4.8).

È tanto alto il suo valore, che si acquista solo a gran prezzo; persistendo in un uomo, diventa guida di vita retta e gradita a Dio; inoltre, è essa stessa *'la salita alla teoria'*: mentre insegna il retto esercizio delle tre parti dell'anima e la custodia dei sensi e fa crescere ogni giorno più nell'anima le quattro virtù cardinali»²¹.

Questo tale Esichio non manca di erudizione; ognuno dei vantaggi che attribuisce alla *nepsis*, corrisponde a un insegnamento classico della spiritualità bizantina: la purificazione dei pensieri, il cui meccanismo ha tanto preoccupato Evagrio, Nilo e altri psicologi; la gnosi di Dio e, più avanti, la contemplazione tanto ricercata dai due Gregori, di Nissa e di Nazianzo; l'espressione stessa: «salita alla teoria», proveniente da Origene²² e ripetuta da Gregorio il Teologo²³, sebbene (ancora una trasposizione!) in quelli il soggetto della frase fosse la *praxis*, e non la *nepsis*; «l'osservanza di tutti i comandamenti di Dio», che è uno dei nomi della *praxis* in Evagrio: Esichio lo fa sinonimo di *nepsis*; la purezza del cuore, tanto inculcata dal Vangelo e, a causa della promessa che essa comporta, da tutti i mistici; il *trimerès tès psichès*, un luogo comune dell'antropologia bizantina; le quattro virtù cardinali, vale a di-

²¹ HESYCHIUS, *Cent. I, 1, Philocalia* 1, p. 82 c. 1, PG 93, 1480 D.

²² *In Luc.*, hom. I, Ra uer, p. 9 s.

²³ *Or. I contro Jul.* n. 113, PG 35, 649 B s.

re la totalità delle virtù, necessaria per arrivare alla vera orazione²⁴. Non manca niente.

Il seguito rincarà questo elogio e nello stesso tempo analizza la *nepsis*. Essa consiste nel vegliare non tanto sulla coscienza morale per scoprirvi le colpe acconsentite, quanto su quella precoscienza morale che noi chiamiamo la coscienza psicologica. Anche qui Esichio si muove sul terreno di un insegnamento tradizionale.

L'insonne sentinella

Fu Marco l'Eremita a distinguere, per confutare i mesaliani, i diversi momenti della tentazione: dalla *prosbolé*, suggestione innocente, fino al consenso colpevole e, più in là, fino alla passione propriamente detta che è un *habitus*, e alla schiavitù (*aichmalosia*) che è un abito diventato seconda natura. Molti altri hanno adattato e perfezionato questo schema che è fondato su un'acuta psicanalisi; in particolare Giovanni Climaco, dal quale Esichio dipende.

La *nepsis* dunque non apre «l'entrata del cuore nemmeno alla *monòlogistos émphasis*, la pura e semplice immagine o rappresentazione di una cosa cattiva che dispiace a Dio»²⁵. vale a dire ciò che «i Padri hanno chiamato *prosbolé*, la suggestione... a cui seguono le riflessioni (*logismoï*) nel dialogo sentimentale con quella».

«La *prosbolé*, scrive Climaco²⁶, è definita dai santi [Padri] una semplice parola o un'immagine di un oggetto qualunque introdotta di recente nell'anima; chiamano poi *syndyasmòs*, ravvicinamento, unione²⁷, il fatto di conversare, con passione o senza, con l'oggetto suggerito»²⁸.

²⁴ Evagrius, *De oratione*, c. I. PG 70. 1168.

²⁵ C. 2, PG 93, 1481 D.

²⁶ *Gradus* 15, PG 88. 896 D (Cfr. Ed. ital. *Scala Paradisi*, 2 voll., SEI, Torino 1941).

²⁷ Questa fase è pure chiamata *synomilia*, dialogo, v. Massimo il Confessore, *Alia capp.* n. 232, PG 90. 1457 A.

²⁸ Cfr. PG 28, 1397 D s.

Climaco continua: «Essi chiamano consenso (*sygkatàthesis*) l'acquiescenza dilettevole dell'anima all'oggetto apparso; schiavitù, l'impulso violento e involontario (*akoy-sion*) del cuore, o ancora una lunga coabitazione con l'oggetto sopraggiunto, la quale è distruzione dello stato eccellente in cui prima eravamo.

La *pàle*, lotta, essi la definiscono: potenza equivalente a quella dell'avversario e che, liberamente, riporta la vittoria o subisce la sconfitta; la passione in senso proprio, essi dicono, è ciò che cova a lungo nell'anima, portandola ormai ad una specie di abito mediante l'assuefazione acquisita riguardo a quell'oggetto, per cui l'anima va a lui con moto spontaneo»²⁹.

Climaco stabilisce infine la nota morale di ciascuna di queste tre tappe della tentazione. Per il nostro scopo, basta ritenere che la prima (la semplice suggestione) non è peccato (*anamàrtaton*); la seconda non ne è del tutto priva... E questo un punto ormai definitivamente acquisito da Marco l'Eremita in poi³⁰, e gli asceti greci non si stancheranno di ripeterlo³¹.

La *nepsis*, metodo di combattimento spirituale, ha il compito di guidare la difensiva, e la sua qualifica specialissima è di vigilare sulle sorprese: tenere all'erta lo spirito per colpire l'avversario fin dal suo primo tentativo di approccio. Per questo la *nepsis* si chiama pure *attenzione, custodia del cuore o dello spirito*.

Ed ecco ancora un luogo comune della spiritualità orientale. Essa ha ripetuto con insistenza, in tutti i toni, la necessità di interrogare ogni pensiero (*proséchein eaytò*)³² che si presenta, domandandogli: Sei del nostro partito o

²⁹ Loc. cit., c. 896 D 5.

³⁰ *De Leg. Spir.* 140-142, PG 65, 921 D b.; e *De baptismo*, I. c. c. 1013-1021.

³¹ Pseudo-Atanasio, PG 28. 1397 D; Nicodema l'Agiorita, S. Massimo il Confessore, ecc.; cfr. S. Agostino, *De serm. Dei in monte*, PL 34. 124 s.

³² S. Basilio. *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, 197 C-218 B.

del partito avverso³³, la necessità di schiacciare la testa al serpente³⁴, perché, dice s. Gregorio di Nissa, quando il serpente è riuscito a far passare la testa, non gli si può più impedire di passare tutto intero³⁵; la necessità di uccidere, sfracellandoli sulla pietra, i piccoli di Babilonia, prima che siano cresciuti e diventati forti³⁶. È sempre la medesima idea sotto la varietà delle immagini: *principiis obsta!*

L'idea domina tutta la strategia morale bizantina, a tal punto che nessun libro ascetico può ometterla, per fedeltà alla tradizione³⁷ e tanto meno i florilegi³⁸.

Ma questo principio strategico suppone *un'attenzione* sempre desta: senza distrazioni, senza negligenze. *Prosoché, rembasmos, lethe*, sono altri concetti essenziali, in stretta relazione con la *nepsis*. Quanto all'attenzione, gli esicasti potrebbero fondare le proprie esigenze sulle più grandi autorità filosofiche e teologiche.

Epitteto³⁹ ha un intero capitolo *perì prosoché*; ed è di una severità difficilmente superabile. «Quando rallenti un istante l'attenzione, non illuderti di poterla riprendere a tuo piacere; al contrario, tieni per certo che l'errore di oggi fa peggiorare fatalmente le cose per l'avvenire. Prima di tutto, in tal modo si sviluppa la più temibile delle abitudini, quella di non fare attenzione; ne segue quindi l'abitudine di procrastinare l'attenzione...» ecc. E se si obietta che una simile attenzione continua diventa una tensione insopportabile, Epitteto risponde adoperando precisamente questo termine, e al perfetto (*tetàsthai tèn psychén*), che significa uno stato acquisito e durevole.

Non è necessario ricorrere agli stoici. Ecco s. Basilio,

³³ Evagrìo, *Antirrhétique, Orgueil* 17.

³⁴ *Historia Monach.* VIII, 14; Nilò, *Discorsi ascetici*, 39; PC 79, 768 B-D ecc.

³⁵ *In OraT. Dom.* IV. PG 44, 1172 A S.

³⁶ Hesychius, I, 27 ecc. PG 93, 1488 D.

³⁷ S. Doroteo, *Dottrina* XI, 3-4, PG 88, 1737 CD.

³⁸ Antioeuus, *Pandectes*, Logo3 81.

³⁹ Arrien, *Diatribes*, I. IV, c. 12.

il grande moralista d'oriente: egli ha un'intera omelia su questa espressione che nella s. Scrittura ritorna più di una volta, sia al plurale («Fate attenzione a voi stessi...» *Lc* 12,1), che al singolare (*Dt* 15,9), precisamente il passo che Basilio prende per testo, ed è pure quello che Esichio cita fin dall'inizio della sua prima *Centuria*⁴⁰, per cui sembra richiamarsi all'omelia basiliana.

Basilio stabilisce innanzi tutto che il peccato di pensiero si commette più facilmente del peccato d'azione; perciò è necessaria una maggiore vigilanza all'interno. Gli animali fanno per istinto quello che è necessario per difendere l'integrità del loro essere; l'uomo, lo deve fare liberamente, volontariamente, mediante l'attenzione. Ora, essa è duplice: quella della vista corporea, che però non può cogliere tutto l'essere, sia pure del corpo, perché l'occhio nemmeno vede se stesso; e quella della vista 'periscopica' (*pantachòthen seaytòn periskòpei*) dell'intelligenza.

Ci è dunque richiesta l'attenzione dello spirito, continua e universale, perché sempre e dappertutto il diavolo ci tende insidie. Bisogna stare attenti a se stessi, cioè all'anima e all'intelligenza; il corpo non essendo noi, ma soltanto nostro; le cose non essendo nostre, ma soltanto attorno a noi. È dunque sull'anima che bisogna vegliare. E l'«*attende tibi ipsi*» echeggia come un ritornello attraverso tutta questa lunga omelia. «Non basterebbe un giorno intero se io volessi esporre tutta la portata di questo precetto: Sta' attento a te stesso, sii sobrio (*nephàlios*)»⁴¹.

L'«Attende tibi ipsi»

S. Basilio, il quale non predicava soltanto per i monaci, ma per «tutti coloro che cooperano al Vangelo di Cristo». non restringe il ruolo dell'attenzione alla sorveglianza delle suggestioni pericolose. Altri, senza dubbio a suo esempio, hanno scritto le litanie di *proseché seaytoi*,

⁴⁰ Hesychius, I. 2.

⁴¹ N. 5, PG 31, c. 208 B.

più direttamente ad uso degli esicasti, in particolare s. Efrem (o un altro sotto il suo nome) e l'abate Isaia; ma sarebbe strano che, anche su questo punto, i grandi asceti non avessero scatenato il movimento.

S. Antonio ricevette un giorno dal cielo stesso l'avvertimento di non scrutare i giudizi di Dio: «*Antonie, pró-seche seaytòi*: Antonio, attendi a te stesso»⁴². Questa semplice parola, scritta in prima pagina negli *Apoftegmi* e che tutti i monaci dovevano sapere a memoria, avrà avuto maggiore influenza dei lunghi discorsi di s. Basilio o di altri predicatori.

Di s. Arsenio veniamo a sapere, attraverso la *Vita di s. Eutimio*, che egli passava come l'ideale dell'attenzione a se stesso⁴³: «Eutimio ascoltava volentieri i monaci che venivano dall'Egitto raccontare le azioni straordinarie dell'antico precettore imperiale; e si studiava di imitare la sua *esychìa*, il suo silenzio, ecc. *kài tò prosektikòn aytoy pantachoy kài nephàlion*: la sua abituale attenzione a se stesso e la sua *nepsis*. La *Vita di Eutimio*, di Cirillo di Scitopoli⁴⁴, insinua che gli *Apoftegmi* si fossero già diffusi in Palestina; Eutimio cercava di rivivere *tò eaytòi pró-séchein*, l'attenzione a se stesso di Arsenio, il quale si ripeteva spesso: Arsenio, a quale scopo sei uscito dal mondo?»⁴⁵.

Quanto a s. Efrem, egli ha una lunghissima omelia, un prologo e dodici capitoli, su questo passo: «Fa' attenzione a te stesso». Il capitolo 2 è una parabola: due viaggiatori camminano verso una città per una foresta incantevole. L'uno se ne va diritto per la sua strada e arriva alla meta; l'altro, si sofferma a godersi le bellezze della natura e incappa negli artigli di una belva. Segue una lunga spiegazione del tutto superflua. E poi altri lunghi capitoli; finalmente, al cap. 6, il testo di s. Pietro sul dia-

⁴² *Alph. Antonio* 2.

⁴³ *Vita S. Euthymii*, LIX, Cotelier 11, p. 249 A.

⁴⁴ Schwartz p. 34.

⁴⁵ Cfr. *Alph. Arsenio* 40.

volò che va attorno come un leone ruggente cercando chi divorare⁴⁶. «Hai bisogno di molta *nepsis*; sei nella fossa (degli atleti, *tò skamma*): non prendertela alla leggera». E più avanti: *nephe kalós*, «Sta' all'erta, da saggio: ricordati che sei un mercante: non lasciarti scappare la perla preziosa»⁴⁷.

L'autore di tutto questo brano suppone che il diavolo abbia per collaboratori abituali i monaci poco fervorosi: «Fa' attenzione a te stesso, per timore che il serpente non ti insegni a imitare coloro che vendono a buon mercato la propria salvezza». «Sta' attento a te stesso, che non salga dal tuo cuore nessuna parola cattiva»⁴⁸. «Stiamo attenti a noi stessi, perché abbiamo dei nemici malvagi e crudeli. I santi padri lo sapevano... per questo erano tutt'altro che negligenti, non si lasciavano distrarre; stavano attenti a se stessi e con simile vigile attenzione erano graditi a Dio e di edificazione agli uomini. Tale fu s. Antonio, come racconta s. Atanasio». Finalmente il brano termina ed è seguito da un altro: «Che non si deve ridere né distrarsi, ma piangere e fare tutto su di sé»⁴⁹. Non può essere di s. Efrem, perché è rivolto a dei cenobiti. Ma la dottrina vale a maggior ragione per gli eremiti e gli esicasti, i campioni per eccellenza della *nepsis* e della attenzione.

L'abate Isaia scrisse per loro un altro «rosario» di «Attende tibi ipsi»; sono 15 capoversi che propongono altrettanti soggetti di meditazione:

- 1) l'esempio di Cristo che dobbiamo imitare sopportando per amor suo le ingiurie e pregando per chi ci offende;
- 2) l'inferno per essere solleciti nell'evitare ogni colpa, anche leggera;

⁴⁶ Ed. Rom. vol. III, p. 230-254; p. 237 F.

⁴⁷ Cap. 8, p. 243 F.

⁴⁸ Cap. 9, p. 245 A. F.

⁴⁹ Cap. 10, p. 249 D; p. 254; 258 C.

- 3) la necessità di ritenerci gli ultimi dei cristiani;
- 4) ancora il castigo eterno;
- 5) la morte e la risurrezione di Cristo per ricordarci che dobbiamo vivere per lui;
- 6) il dovere di accettare ogni volontà di Dio;
- 7) il non fare né dire niente prima di aver esaminata la cosa in se stessa e scrutata l'intenzione che ad essa ci porta;
- 8) il dominio di sé, da assicurarsi mediante la preghiera che deve precedere ogni parola e ogni azione, in modo da parlare solo quando noi stessi e l'interlocutore siamo in «stato di dolcezza»;
- 9) l'aspettarsi quotidianamente ogni specie di tentazioni e di prove;
- 10) il non far mai la propria volontà;
- 11) il tenersi sempre in presenza di Dio con sentimenti di riconoscenza e di umiltà;
- 12) il non ricevere niente da alcuno senza la certezza che ce lo manda Dio;
- 13) lo sforzarsi nella «custodia del silenzio», perché Dio ci dia la forza di condurre il combattimento dell'ascesi;
- 14) «se c'è bisogno di parlare, prima esaminati se è veramente necessario e più utile parlare che tacere; alla fine, in tal caso, apri la bocca con tremore e timore di Dio, e di' con gli occhi bassi una parola rispettosa e cortese; e così quando incontrerai qualcuno, parlerai poco, per carità, e ti farai premura di rientrare nel silenzio. Se sei interrogato, ascolta solo quanto è indispensabile e non dire di più»;
- 15) infine, «custodisci scrupolosamente i sensi»⁵⁰.

⁵⁰ Is a ia , Ed. Bellefontaine.

L'estrema lotta

Questi 15 *pròseche seaytòì akribòs*, «fa' attenzione a te stesso scrupolosamente», sono stati letti da molti monaci, non solo bizantini, ma anche siriani, nestoriani e persino monofisiti, perché Isaia è un autore classico presso gli asceti, uno di quegli autori che si imparano a memoria. Egli dovette contribuire moltissimo al prestigio della *nepsis*-attenzione; quindi non senza ragione Niceforo-Monaco lo cita fra le dieci autorità che ricorda nel suo opuscolo sulla «Custodia del cuore»⁵¹.

Tuttavia neppure lui restringe l'attenzione alla guerra contro i *logismes*, anche se, in pratica, essa debba per forza finire col concentrarsi là. Infatti, come un esame generale di coscienza, praticato intensamente, finisce presto o tardi col diventare un esame particolare, per il semplice fatto che uno stesso individuo, finché conserva il medesimo temperamento, si sorprenderà sempre nelle identiche mancanze; così la *nepsis-prosoché*, impegnandosi a sorvegliare tutte le vie per le quali il male può insinuarsi in noi, finirà necessariamente col rendersi conto che il passaggio critico è situato tra la suggestione e il consenso; quindi la migliore sicurezza contro il pericolo di acconsentire è di tagliar corto con la stessa suggestione.

«Sii il portinaio del tuo cuore, e ad ogni pensiero che si presenta rivolgì questa domanda: Sei dei nostri o degli avversari?»⁵². Ma l'avversario è capace di mentire, di travestirsi, di trasfigurarsi in angelo di luce; ci vorrà quindi molta *diacrisis*, il carisma che i principianti non possono avere. Perciò la *nepsis* postula il ricorso al padre spirituale.

«Tutta la guerra dell'uomo consiste nella lotta dei pensieri», dice letteralmente Macario⁵³: e per bocca di Macario, qui ancora parla tutta la tradizione spirituale, a incominciare dal Vangelo. È da s. Matteo (c. 15) che Ori-

⁵¹ *Philocalie*, II, p. 239.

⁵² Evagre, *Antirr. Org.* 17.

⁵³ *Hom.* VI, 3, PG 65, 520 A, 521 B-C.

gene ha ricavato la sua affermazione: «Sorgente e inizio di ogni peccato sono i cattivi pensieri»⁵⁴; per lo meno, per le coscienze sveglie. Dice ancora Origene: «Per le anime convertite a Dio, rimane la lotta dei pensieri»⁵⁵. Non è possibile liberarsene completamente; tutto quello che si può fare è di non soffermarvisi⁵⁶. La prudenza esige che «questi piccoli di Babilonia siano massacrati fin dall'inizio»⁵⁷: immagine piuttosto barbara, alla quale i posteri preferiranno altre metafore, ma con lo stesso significato: «Vigilare per schiacciare la testa del serpente»⁵⁸, oppure: «Scacciare un chiodo con un altro chiodo»⁵⁹.

Richiamiamo brevemente che tutto questo sforzo, tutta questa tensione ha per fine, non solo né principalmente di evitare il peccato, ma di salvare l'orazione. Spesso si citerà una sentenza di Evagrio — è una delle ultime del *De oratione* — che da sé si scolpisce nella memoria, e pur la promessa che contiene e per la suggestiva allitterazione delle due parole *prosoché* e *proseyché*:

«L'attenzione in cerca dell'orazione, troverà l'orazione, poiché, se c'è una cosa che segue l'orazione, è precisamente l'attenzione. Ad essa quindi bisogna applicarsi»

La *nepsis* in senso stretto, è sufficiente ad assicurare l'*esychia*, nella solitudine e nel silenzio; a condizione però che essa stessa sia possibile. Perché a nulla servirebbe dire ad un uomo preso dalla passione: Veglia su tutte le suggestioni che si presentano al tuo spirito e respingile immediatamente. Non ne sarà capace. Gli psicologi della ascesi sanno benissimo che la passione è una forza che non si può domare con un atto dispotico della volontà,

⁵⁴ *Expos. in Ps.* 20.11; PG 27, 129.

⁵⁵ *Comm. in Cant. cant.*, cap. II (Ediz. Città Nuova, Roma 1976).

⁵⁶ *In prov.* V. PG 17. 176 C-D.

⁵⁷ *In lib. Jesu Nave*, hom. XIII, 1, ecc.

⁵⁸ *Ihesychius* II, 76; *Severus Ant.*, hom. I.VII, PO IV, p. 93.

⁵⁹ *Vita Syncreticae*, XXIX, Cotelier, *Eccl. Gr. Mon.* 1, p. 220.

⁶⁰ *De or.*, c. 149; PG 79. 1200 A.

quando la stessa volontà è debilitata per causa della passione.

Abbiamo visto che i Padri chiamano *aichmalosia* — schiavitù e prigionia — l'ultimo stadio del processo psicologico incominciato col cattivo pensiero. Per uscire da questa triste condizione, e per guarire da tutte le passioni già formate in noi, ci vuol ben altro che un'attenzione puramente mentale: è necessario che questa attenzione sia inserita in un'ascesi rigorosa⁶¹, con tutte le pratiche tradizionali, corporali e spirituali, che costituiscono la *praxis*. Di fatto la *praxis* è definita «un metodo spirituale che purifica (interamente) la parte passionale dell'anima»⁶². È l'identica definizione che Esichio dà della *nepsis*, come abbiamo visto, attribuendole le qualità e gli effetti che gli antichi assegnavano alla *pratica*.

Concludiamo dicendo che il termine *nepsis* ha due sensi: un senso stretto, secondo il quale denota quella parte della *praxis* che consiste nella sorveglianza dei pensieri fin dal loro primo sorgere, e un senso largo che la rende sinonimo di *praxis*. È chiaro che si deve evitare di passare da un senso all'altro.

⁶¹ *Askesis epiponos, Vita Syncreticae*, c. XXIX.

⁶² Evagrìo, *Pract.* c. 50, PG 40. 1233 B.

Premessa	5
I - L'esicasmò.....	9
Cap. I. <i>Una definizione. Esychìa: quiete</i>	11
Cap. II. <i>Una distinzione: esychìa e anacoresi</i>	15
Cap. III. <i>Un problema: solitudine o carità fraterna?</i>	19
II - La solitudine	29
Cap. I. <i>Fuge: La fuga</i>	33
Cap. II. <i>Tace: Il silenzio</i>	59
Cap. III. <i>Quiesce: L'esychta</i>	79
Cap. IV. <i>Nepsis: La vigilanza</i>	93