

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: «*dónec 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 singlarizzarsi.

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 *monòtropi* e non *polìtropi*, 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 monòtropi 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 monòtropi», 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.