

Tristezza - malinconia – accidia nella letteratura patristica

di Celestino Corsato

Introduzione

Chi entra nel vasto mondo della letteratura patristica e tardo-antica¹ – che è miniera ricca di perle preziose (dottrinali, esegetiche, spirituali, morali, pastorali, poetiche, omiletiche, mistagogiche, ecc.) – si accorge di dover esplorare, nell’arco dei primi cinque-otto secoli cristiani, opere specificamente dedicate a un tema o a problematiche trattate trasversalmente da autori di aree geografiche ed epoche cronologiche diverse. Rimane guardingo e avvertito lo studioso, che s’inoltra nei testi patristici, della necessità di una loro indispensabile contestualizzazione culturale, storica ed ecclesiale al fine di una corretta interpretazione dei termini e delle idee espresse dagli autori antichi. Ne va della “autentica” virtualità e fecondità delle “sementi” presenti nella riflessione patristica, e ciò per non vanificarne o stravolgerne il contributo prezioso che si è andato consolidando nella lunga e feconda “tradizione”.

Non sorprende, per venire al nostro tema, che anche il vocabolario della “tristezza” sia variegato e articolato², volendo ciascun termine esprimere sfumature

¹ Non sono esauriti i dibattiti e le ricerche tra gli studiosi sul concetto e la periodizzazione della “Tarda Antichità”: H. BRANDT, *L’epoca tardo antica*, Il Mulino, Bologna 2005; L. GATTO, *I secoli del tardo-antico: luci e ombre di una promettente ricerca storiografica*, in *Romanobarbarica* 18 (2003-2005) 259-282; M. GHILARDI, *Tarda Antichità*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (= NDPAC) III [2008], coll. 5188-5191; P. TERRANA, *Tardo antico e Alto medioevo tra cristianesimo e paganesimo*, in *Itinerarium* 16 (2008) 93-110; U. CRISCUOLO – L. DE GIOVANNI (cur.), *Trent’anni di studi sulla tarda antichità: bilanci e prospettive. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 novembre 2007*, D’Auria, Napoli 2009.

² Si veda la voce “malinconia” nel *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. IX, Utet, Torino 1975, pp. 549-550: «...Stato d’animo di tristezza e depressione costanti, che può avere anche aspetti patologici e che, apparentemente senza causa, impedisce al soggetto di interessarsi e di rispondere a molte sollecitazioni ambientali e favorisce in lui sentimenti di colpa, di indegnità, di catastrofe, di persecuzione; le forme deliranti possono preludere a esiti gravi, pur non escludendo capacità intellettuali, soprattutto di tipo elaborativo o poetico. [...] Anche: tristezza, tetraggine, mestizia; tedio, accidia. [...] Secondo le concezioni della medicina antica, bile di colore nero, alterata nel colore naturale da cause morbose, a cui si accompagna spesso un’alterazione delle condizioni di spirito... (p. 549).

che arricchiscono e rendono ragione sia della definizione globale del concetto sia dei soggetti che ne sperimentano o ne patiscono gli effetti. Così s'allarga l'orizzonte ad abbracciare la totalità dell'uomo, come si evince dall'antropologia biblica "unitaria" adottata ordinariamente dai Padri, nella sua triplice modalità corporea, psichica, spirituale³. E nessuna meraviglia che gli scrittori cristiani ricerchino nei libri biblici che narrano le fasi della lunga storia della salvezza/sanità (dalla creazione "buona" e "sana", al peccato apportatore di conseguenze negative e di infermità, fino alla redenzione di Cristo "ricapitolatore" che ha restaurato e ri-creato l'uomo nuovo guarendolo da ogni male e malattia)⁴ – oltre alla normale assunzione dei significati offerti dalle fonti culturali classiche e contemporanee – riscontri e radici di una tale "passione", talora patologica, che può provocare danni morali e spirituali se non vi si oppongono adeguate misure di dominio o di contrasto.

1. Malinconia

"Malinconia"⁵ è termine che racconta, nella sua duplice radice greca, l'umore determinato dalla presenza di "nera" (*mélas*) "bile" (*cholē*), che scienza e prassi della medicina ben conoscevano da lunga data. Ma il termine trasferisce immediatamente lo scrittore e il lettore agli effetti che quella disposizione fisiologica crea a livello psicologico: essere pervaso di "umore nero"⁶ diventa espressione sintomatica dello stato d'animo con cui la persona reagisce (meglio: "patisce") di fronte a fatti tragici o ad eventi imprevisi o letti con occhi drammatici; ne resta rattristata, abbattuta, delusa e depressa, perfino scura in volto

³ Cf. 1Ts 5,23. Sui presupposti antropologici (secondo i modelli dicotomico [corpo-anima] o tricotomico [corpo-anima-spirito]) cf. F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2008, pp. 29-37.

⁴ Cf. J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 2008⁶, pp. 17-48.

⁵ In *Lexicon totius latinitatis* III, p. 208, il Forcellini scrive: «melancholia, atra bilis, nigra cholera, unus ex humoribus corporis animalium, qui saepe homines in furorem agit. [...] quia graeca vox est usu et origine, a "mélas" niger et "cholē" bilis». Per le riflessioni di carattere generale si rinvia a A. DERVILLE, voce *Mélancolie*, in *DSp X* [1980], coll. 950-955.

⁶ In alcuni casi i Padri parlano di "umore violento" (NILO, *Epistolarium*, lib. II, 190 e 323: in PG 79,300B [tēs te melancholías = iracundiam] e 364B [ek melancholías = ira]) o addirittura di "follia": «... Ma sorpassa ogni limite di pazzia chi, sotto il pretesto di trovarsi disturbato e bruciato dal sole al tempo del solstizio d'estate, spera con la sua preghiera di rispingere il sole nelle costellazioni primaverili, per poter fruire di dolce temperie di clima: se uno credesse con le sue preghiere di far sì che non succedano gli inconvenienti inevitabili al genere umano, supererebbe ogni grado di follia [pāsan hyperbáloi melancholian = omnem illam superaverit insaniam: in PG 11,432B]» (ORIGENE, *La preghiera* 5,3: Mondadori, Milano 1995, p. 47).

quale specchio del sentire interiore. Se è di breve durata e intensità, il soggetto in genere può uscirne guarito, stante la consapevolezza degli “alti e bassi” che ordinariamente si succedono nell’animo, cioè dell’alternanza di sentimenti e passioni che abitano quotidianamente il cuore dell’uomo al quale è demandato il compito di controllo e di guida. Altrimenti è la persona stessa a essere dominata, con la conseguente caduta in un pessimismo patologico, delirante, profondo, in una inerzia ansiogena, depressiva, dagli esiti talora letali (anorressia, mutilazioni masochiste, autodistruzione, suicidio). Con il vocabolo “malinconia” si arriva a significare la tristezza interiore e il disgusto del vivere⁷: “Che ci sto a fare nel mondo? Mi viene a noia la vita!”⁸. E tutto ciò, a motivo delle prove spirituali che possono gettare l’uomo nella disillusione e disperazione; o, a causa di un’esistenza vissuta senza passione e fervore, in condizione di tiepidezza, di aridità, di abbandono, di desolazione, di nausea; o, peggio, a motivo del peccato per il quale l’uomo rifiuta l’amore e la legge/alleanza di un Dio, che viene così allontanato dal proprio orizzonte; o semplicemente a causa dei sogni e delle promesse non realizzate, con esiti di amarezza e sfiducia e di cui resta traccia permanente e senso di colpa nella memoria dell’anima. L’esistenza cristiana ne soffre e si spengono a poco a poco l’entusiasmo degli ideali e la volontà delle scelte di perfezione, che renderebbero invece felice e riuscita la vita.

1.1 Girolamo

Sembra piuttosto raro, nel vocabolario patristico, il termine “malinconia” qui or ora descritto. Lo troviamo nell’epistolario geronimiano. Scrivendo da Betlemme, nel 411-412, al giovane Rustico che gli aveva chiesto consigli sul modo di condurre fruttuosamente la vita monastica, l’esperto monaco e maestro Girolamo è prodigo di suggerimenti pratici e ascetici. Nel passare in rassegna, non senza punte critiche e di biasimo caricaturale, varie tipologie di “falsi” monaci che contraddicono nella prassi il voto emesso di rinunciare totalmente alle mondanità terrene [i monaci *arricchiti*: il loro patrimonio è rimasto, anzi si è accresciuto, e il loro tenore di vita non è mutato rispetto a quando vivevano nel mondo, con sciami d’inservienti al seguito; i *presuntuosi e vanitosi*: si credono dotti, avanzano in pubblico «simili a carri processionali per esercitare la loro mordace eloquenza», tronfi e pettoruti gracchiano non si sa che cosa tra i

⁷ Cf. H. MARTIN, voce *Dégout spirituel*, in *DSp* III [1957], coll. 99-104.

⁸ Si veda lo sfogo di Giobbe (10,1) che non attenua angoscia, amarezza, tedio: «Io sono stanco/nauseato della mia vita! Darò libero sfogo al mio lamento, parlerò nell’amarezza del mio cuore» (*taedet animam meam vitae meae; dimittam adversum me eloquium meum; loquar in amaritudine animae meae*).

denti con gli occhi istupiditi chini a terra e soppesano le loro parole turgide d'aria; gli *affaristi*: esercitano mestieri, cercano guadagni, traggono profitti illeciti], Girolamo scrive:

Ce ne sono altri (monaci) che per l'umidità delle celle, i digiuni esagerati, il tedio della solitudine, la lettura troppo prolungata, e il ronzo che giorno e notte risuona alle loro orecchie, finiscono nella "*malinconia*" e hanno più bisogno dei medicamenti d'Ippocrate che dei nostri consigli⁹.

La malinconia è qui considerata da Girolamo come malattia corporale e psicologica (vi sono casi di depressione tra i monaci), bisognosa come tale di terapie mediche per la guarigione. Essa comporta pericoli morali: è anche l'animo, infatti, ad essere colpito, e perciò rattristato, pur dovendosi ricercarne le cause – secondo l'acume dello scrivente – in pratiche ascetiche "esagerate" che il monaco mette in atto senza l'avvertenza di "equilibrare" le proprie forze fisiche e mentali: si pensi agli eccessi nei digiuni/astinenza del cibo e perfino nell'applicazione alle letture spirituali, alla insalubrità della cella in cui il monaco trascorreva la totalità del suo tempo, al disgusto e nausea (che è tentazione esistenziale e vocazionale) della solitudine, vissuta come insopportabile isolamento fisico e purtroppo anche riempito di un ronzo sonoro, conseguenza questa di una "lettura divina" ossessiva e fatta ad alta voce (come si usava nell'antichità). Per evitare la condizione della malinconia che espone a fenomeni depressivi (ne va di mezzo la salute mentale) e a conseguenze morali e spirituali (insoddisfazione e tiepidezza, noia e indolenza), Girolamo richiede ai monaci¹⁰ di regolare la vita con maggiore equilibrio, saggezza e "moderazione", praticando in ogni momento quel discernimento che è volto a migliorare le condizioni esteriori dell'ambiente abitativo e lavorativo¹¹ e a prendersi cura di tutte le dimensioni della propria persona¹².

⁹ GIROLAMO, *Lettera* 125,16 (*Le Lettere*, trad. it. a cura di Silvano Cola, Città Nuova, Roma 1964, p. 258: citerò da questa traduzione): «Sunt qui humore cellarum immoderatisque ieiuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in *melancholiam* et Hippocratis magis fomentis quam nostris monitis indigent».

¹⁰ Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie: *Le monachisme latin. De l'épître de sainte Paule à la consécration de Démétride (404-414)*, Du Cerf, Paris 1998, pp. 183-222 (La lettre à Rusticus...), qui: 219.

¹¹ Girolamo elogia, accanto alla santa occupazione della lectio, i lavori manuali: «Attendi sempre a qualche lavoro manuale, affinché il diavolo ti trovi sempre occupato. [...] "Ogni ozioso è in balia delle passioni" (Pr 13,4)», *Ep.* 125,11 (a Rustico).

¹² Simili consigli di moderazione circa le celle malsane e fredde e l'eccessiva astinenza nel cibo sono rivolti anche alla vergine Demetriade (*Ep.* 130,7: «... per nimiam abstinentiam [...] in humectis et frigidis habitare cellulis...»): *ibid.*, pp. 320-336 (*Ep.* 130 a Demetriade): qui 322-324.

2. Tristezza

2.1 Girolamo

Sempre nell'epistolario geronimiano si registra il giudizio sprezzante di chi affibiava la "tristitia" alla condizione dei "continentes", collegando "tristes" cioè a quegli asceti¹³ che, per la loro scelta radicale e con il loro rigoroso ed esigente stile, privo di mollezze e di piaceri raffinati, costituivano un severo esame di coscienza e un rimprovero costante al tenore di vita ricercato, talora lussuoso, godereccio e spensierato, proprio di alcuni cristiani che vivevano nel mondo:

Noi siamo qualificati *monaci*, perché non usiamo vestiti di seta. Ci chiamano i *puri malinconici* perché non ci ubriachiamo, perché non spalanchiamo la bocca per sghignazzare...¹⁴.

Analogo il sarcasmo – da parte di pseudo-vergini che nella condotta quotidiana smentiscono e disonorano la loro condizione di vita consacrata («piget dicere, quot cotidie virgines ruant, quantas de suo gremio mater perdat ecclesia... Et si quando lepidae et festivae volunt videri et se mero ingurgitaverint, ebrietati sacrilegium copulantes aiunt»: *Ep.* 22,13) – contro altre vergini che invece osservano coerentemente le prescrizioni del digiuno e dell'astinenza e che Girolamo senza alcuna esitazione difende :

Se vedono un'altra vergine che ha l'aria *triste* e il volto pallido (*tristem atque palentem*), la chiamano disgraziata, monaca, manichea e via di seguito¹⁵.

2.2 Rufino

Nella lista di santi eremiti che la *Historia monachorum* passa in rassegna, Rufino¹⁶ concede molto spazio alle vicende di Giovanni di Licopoli, il veggente

¹³ Di tale categoria trattano il *Codex Theod.* XVI,2,20 e RUFINUS, *Historia Ecclesiastica* II[XII],3.

¹⁴ *Ep.* 38,5 a Marcella (*Le lettere*, cit., p. 301).

¹⁵ *Ep.* 22,13 a Eustochio (*Le lettere*, cit., p. 187; per il testo latino: SAN GEROLAMO, *Lettere*, a cura di C. Moreschini e R. Palla, Milano 1989, p. 118).

¹⁶ RUFINUS, *Historia Monachorum* (PL 21,387-460). Non rientra negli obiettivi di questo contributo la ricerca della paternità dell'opera né della lingua originale (latino, greco) in cui è stata originariamente scritta: per una lista sintetica delle ipotesi di vari studiosi, cf. G. TRETTEL, *Introduzione* a RUFINO, *Storia dei monaci*, Roma 1991, pp. 29-34. Si rinvia anche a RUFINUS, *Historia Monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec, par A.-J. Festugière, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.

della Tebaide. Tra gli episodi della trama narrativa si ricorda la visita di un tribuno e di sua moglie «che aveva affrontato non pochi pericoli con l'unico scopo di poter vedere l'uomo di Dio» e così ottenere il miracolo della guarigione. Al diniego, perché Giovanni asseriva che non si era mai permesso di incontrare delle donne, «il tribuno insistette nella sua domanda; aggiunse che ella sarebbe certamente morta a causa della *molta tristezza* («[...] nisi videret eum, esset sine dubio ex multa tristitia, peritura»), se non le fosse stato concesso di vedere il profeta». Qui la tristezza è originata dalla gravità della malattia e dalla disperazione per l'esito sicuro di una morte ravvicinata. E se molto grande è la tristezza per le sofferenze esteriori e per quelle dell'animo, altrettanto lo è la fede del tribuno che non desiste dal domandare la grazia «asserendo che lui sarebbe stato colpevole della morte della sua sposa; che lei avrebbe avuto morte là da dove invece aveva sperato salute». Giovanni, che era rimasto ammirato della preghiera insistente del tribuno, apparso in visione notturna alla moglie, le disse:

O donna, la tua fede è grande. [...] ricordati di non desiderare di vedere il volto degli uomini di Dio, ma piuttosto sforzati di contemplare in spirito le imprese e le gesta loro. «È lo Spirito che dà vita; la carne a nulla giova» (Gv 6,64). Io [...] ho pregato per voi presso il Signore, vista la vostra fede; Dio ti ha concesso di guarire da tutte le infermità che ti attanagliano. Da questo momento sarai guarita tu, e guarito tuo marito; tutta la vostra casa otterrà benedizione dal Signore¹⁷.

La narrazione mette in evidenza il dilemma tra salute e morte, tra speranza (di guarigione) ed enorme tristezza fisica e psicologica (causata dalle sofferenze della malattia, unitamente alla paura della inevitabile fine). Il superamento della tristezza mortale avviene con il concorso di due azioni che si saldano nel rendere bella e buona la vita presente: il ricorso alla risorsa interiore, religiosa, spirituale, costituita da una fede grande (di entrambi i coniugi) in Dio e nell'uomo di Dio – che si traduce in preghiera insistente – e la susseguente guarigione miracolosa da tutte le malattie (compresa quella psicologica) con l'aggiunta della benedizione per tutta la famiglia, ottenuta da Dio per l'intercessione del beato Giovanni eremita, autorevole padre spirituale. La presenza attiva di quest'ultimo evidenzia il suo ruolo indispensabile di mediatore, che smaschera cause e danni della tristezza e contemporaneamente appoggia la preghiera dei richiedenti per ottenere ciò che li risolveva nel corpo e nell'anima. Ed è così che la tristezza si volge in letizia, in un viaggio di ritorno «in pace»¹⁸ – come osser-

¹⁷ RUFINO, *Storia dei monaci*, cap. 1, tr. it. a cura di G. Trettel, pp. 45-46 (PL 21,392B-393A).

¹⁸ *Ibid.*, p. 46 (PL 21,393B: «et accepta ab eo benedictione, [tribunus] perrexit in pace»).

va il narratore – che non sembra compiersi come il viaggio di andata, affrontato invece tra non pochi pericoli¹⁹.

*

Tra le ammonizioni che impartiva a coloro che avevano fatto un faticoso viaggio – «da Gerusalemme per venire sino a lui, al fine di riportarne utilità alle nostre anime»²⁰ –, l'eremita Giovanni, «abbozzando un sorriso per l'abbondanza della letizia che gli raggiava dal volto»²¹, invitava a fuggire la vanagloria e la presunzione, la bramosia e ogni desiderio smodato, come pure gli atti osceni e disordinati della volontà; a rinunciare ai propri vizi che hanno le loro radici nel cuore e per padrone il diavolo!

Se i vizi allignano nel nostro cuore, quando verrà il loro padrone, il diavolo – com'è naturale – essi gli faranno spazio come a proprio autore; di nascosto poi lo introducono come se quella fosse casa sua. Di conseguenza, si capisce perché cuori siffatti non possano mai essere in pace, non possano essere tranquilli; sono sempre agitati («semper conturbantur»), mai liberi; ora presi da eccessiva gioia, ora abbattuti da tristezza immotivata («et nunc vana laetitia, nunc inutili tristitia deprimuntur»). La ragione è che, dentro, hanno un tiranno al quale hanno aperto la porta di casa per mezzo delle loro passioni e dei loro vizi²².

Qui la tristezza è tutta di ordine morale e spirituale, suscitata da scarsa vigilanza dei monaci sui propri difetti. Difetti che trovano alleato il diavolo; che piantano le loro radici nell'interiorità dell'anima se non si presta costante attenzione ai «vani e inutili pensieri» della mente e se non si rinuncia “nei fatti” (e non solo a parole) al mondo, alle opere del diavolo e a qualsiasi piacere inutile e inconsistente. Difetti che invece non attecchiscono nell'anima che «veramente ha rinunciato al mondo, [...] che ha sradicato e gettato lontano da sé qualsiasi vizio, non ha lasciato alcuno spazio perché possa entrarvi il diavolo. È l'anima che sa tenere a freno l'ira, l'anima che reprime i moti collerici, che fugge dalla menzogna; che aborrisce l'invidia, che non solo non consente che il prossimo sia defraudato, ma neppure tollera che se ne parli male o si avanzino sospetti sul suo conto»²³.

¹⁹ *Ibid.*, p. 45 (PL 21,392B: «multa namque eam dicebat [tribunus] pertulisse pericula ob hoc tantum, ut faciem eius videret»).

²⁰ *Ibid.*, p. 49 (PL 21,395A: «cumque respondissemus quod de Jerosolymis ad eum utilitatis et profectus animae nostrae causa venerimus...»).

²¹ *Ibid.*, p. 49 (PL 21,395B).

²² *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396C).

²³ *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396CD).

Se il cuore è agitato da «vana laetitia» o abbattuto da «inutili tristitia»²⁴, lo è per colpevole trascuratezza del proprio impegno monastico, che va riproposto interiormente nelle motivazioni; nei fatti poi, la lotta ai vizi e alle loro radici va congiunta con l'amore al prossimo che si fa condivisione godendo con il fratello se questi è nella gioia, e rattristandosi con lui se è nella tristezza («fratris gaudia sua ducit, et tristitiam eius, suam tristitiam deputat»)²⁵. In questa ottica, la condivisione della tristezza del fratello diventa occasione positiva che apre l'anima allo Spirito portatore di gioie vere, di letizia, di carità, di pazienza, di generosità d'animo, di bontà e di tutti quelli che sono i frutti dello Spirito²⁶. Insomma il monaco, che attende assiduamente all'attività dello spirito, «dentro di sé prepara una cella interiore dove prende dimora lo Spirito Santo; lascia perdere in qualche modo tutte le cose terrene: attende unicamente alle cose celesti ed eterne. Egli sta sempre di fronte a Dio; lascia alle spalle tutte le preoccupazioni del tempo presente; lo infiamma unicamente il desiderio divino; attendendo alle lodi di Dio, non si sazia mai giorno e notte di salmeggiare e di alzare i suoi inni al Signore»: per superare la tristezza (colpevole) che agita il cuore e abbatte l'animo dell'uomo spirituale, occorre mettere in pratica le esortazioni pronunciate dall'eremita Giovanni [vigilare assiduamente; sradicare i vizi; esercitare una carità di condivisione] con le quali, per tre giorni, «rinfrancò le nostre anime, anzi, le rinnovò nel loro fervore»²⁷.

*

Il tema della tristezza ritorna al cap. 7 della *Storia dei monaci*, che narra dell'eremita Apollonio²⁸. Se c'è una qualche tristezza che si riflette sul volto di un monaco, essa viene letta e indagata da Apollonio, maestro spirituale, nella causa che l'ha provocata generando sofferenze nascoste. Chi ripone tutta la sua speranza in Dio e nel regno dei cieli – sostiene Apollonio – non può assolutamente lasciarsi prendere dalla tristezza («non oportere prorsus inesse tristitiam his quibus salus in Deo est et spes in regno caelorum»). Una tale situazione di tristezza è assurda, e può capitare solo casualmente ed eccezionalmente:

È impossibile esprimere a parole quanta gioia e letizia li inondasse («supra modum

²⁴ Si notino gli ossimori delle due espressioni che collegano due condizioni d'animo opposte: vanità/vuoto e letizia, come pure tristezza e in-utilità.

²⁵ *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396D).

²⁶ *Ibid.*, p. 52 (PL 21,396C).

²⁷ *Ibid.*, pp. 66-67 (PL 21,404D).

²⁸ *Ibid.*, pp. 96-97 (PL 21,418BC).

autem laetitia et gaudium inerat eis»). Era tanto singolare il gaudium che mostravano, che, in terra, nulla di simile s'è mai potuto vedere! Nessun segno di tristezza in alcuno, mai («nullus in eis tristis omnino inveniebatur»)! Se si dava il caso che qualcuno fosse un po' triste (si stentava però a leggerlo sul volto) [«sed et si aliquis visus fuisset aliquantulum maestior»], allora il beato Apollonio...²⁹.

La soluzione per i monaci che eventualmente fossero raggiunti da un moto di tristezza sta nelle motivazioni contenute nelle persuasive parole di Apollonio:

Siano pur tristi i pagani («tristentur Gentiles»); piangano («lugeant») pure i Giudei; piangano («plangent») senza fine anche i peccatori, fin che sono nel peccato; ma i giusti siano sempre lieti («iusti vero laetentur»)! Questa è la ragione: coloro che amano la terra, pongono la loro letizia su cose fragili e caduche. Ma noi, noi che riponiamo ogni nostra speranza in una gloria imperitura, noi che attendiamo una gloria eterna («qui tantae gloriae spem, et aeternitatis expectationem»), perché non dovremmo esultare sempre di gioia indicibile? Non è forse anche vero che l'Apostolo ci esorta con il dire: «Gioite sempre; pregate senza mai stancarvi; in ogni circostanza rendete grazie a Dio» (cf. 1Ts 5,16-18)³⁰.

La gioia è fondata sia su un presente vissuto da uomini giusti, nella santità, che rende sereno ed esultante il cuore, sia sulla speranza di un futuro glorioso che offre ali alla quotidianità del vivere (pur tra le rinuncie) e che nessuno può togliere. La tristezza invece è figlia del peccato presente (che legittima e richiede perciò il pianto di mestizia e di conversione³¹) oppure nasce da speranze mal riposte in cose caduche, che spariscono.

La prospettiva qui è di carattere positivo; lo sguardo è ottimista; le motivazioni sono teologiche e scritturistiche, a garanzia dell'ottima scelta spirituale fatta dai monaci. La tristezza è problema da accantonare subito, appena si presenta: troppo alti e preziosi i beni eterni e spirituali in palio!

3. Akēdía / Accidia³²

Nell'ambito della tematica riguardante la tristezza, il termine più rappresen-

²⁹ *Ibid.*, pp. 96-97 (PL 21,418B).

³⁰ *Ibid.*, p. 97 (PL 21,418C).

³¹ Sul tema della compunzione e delle lacrime spirituali, si veda I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Orientalia Christiana Analecta, 132), Roma 1944; P. ADNÈS, *Larmes*, in *DSp* IX, coll. 287-303.

³² Cf. anche P. ADNÈS, *Gout spirituel*, in *DSp* VI [1967], coll. 626-644; H. MARTIN, *Dégout spirituel*, in *DSp* III [1957], coll. 99-104.

tato negli scritti degli autori cristiani dell'epoca antica è «akēdía» (accidia)³³, che assume significati psicologici, ascetici, teologici, morali che coinvolgono anche la corporeità (il volto, la sonnolenza, ecc.).

I Padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici fanno sempre e primariamente riferimento alla Bibbia per le loro riflessioni e argomentazioni, inserendovi citazioni isolate o esplicandole nei commentari esegetici di singoli libri. Essi riprendono dalle Scritture ebraiche, che leggono e citano in greco, il termine «akēdía», introducendolo sporadicamente nelle opere del secondo e terzo secolo; ma esso acquisterà maggior sviluppo nella letteratura ascetica dei secoli successivi.

Il termine, il cui uso corrente è attestato in ambito specialistico, non è privo di enigmaticità. Deve essere reso comprensibile attraverso i significati e le sfumature che ad esso attribuiscono gli scrittori cristiani dei primi secoli che stiamo esaminando. I loro interventi incrociano l'animo sotto l'aspetto spirituale ("pensiero malvagio" o vizio che porta al peccato) e psicologico (patologia che provoca sofferenza, depressione, tristezza). Una definizione concettuale è possibile percorrendo l'uso del termine negli scritti del cristianesimo primitivo.

Il *vocabolario* dell'accidia è presente soprattutto (ma non esclusivamente) negli episodi o negli scritti che riguardano la radicale vocazione evangelica di alcuni cristiani e la loro scelta spirituale di vita anacoretica situata nella solitudine dei deserti³⁴. E perciò ne trattano esplicitamente e particolareggiatamente gli autori spirituali dal quarto secolo in poi, quando nasce e si sviluppa una letteratura di consigli e indicazioni a supporto della vita quotidiana degli eremiti

³³ Cf. G. BARDY, voce *Acedia*, in *DSP* I [1937], coll. 166-169; A. LOUF, *L'acédie chez Évagre le Pontique*, in *Concilium* 99 (1974) 113-117; G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999 (ed. ted. Würzburg 1995⁴); L. LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie, le vice de forme du Christianisme. De saint Paul à Lacan*, Du Cerf, Paris 2009. Questi ultimi due volumi, ricchi di analisi e di sintesi, sono di grande utilità per gli studiosi della materia.

³⁴ Tre sono i grandi complessi monastici anacoretici presenti nella prima metà del quarto secolo nelle montagne del Basso Egitto (ma il fenomeno si è esteso anche in altre regioni orientali: Palestina, Siria, Mesopotamia, ecc.): Nitria (RUFINO, *Hist. Monach.*, 21), Kellia/Celle (*ibid.*, 22), Sceti (*ibid.*, 29). Alla fine del secolo erano ben cinquemila gli eremiti nella Nitria (PALLADIO, *Hist. Laus.*, 7) e seicento nel centro di Kellia. Cf. H.G.E. WHITE, *History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, 3 voll., New York 1932; Y. MOTTIER – N. BOSSON (éd.), *Les Kellia. Ermitages Coptes en Basse-Égypte, Catalogue d'exposition, Musées d'art et d'histoire*, Genève 1989; A. GUILLAUMONT, *Storia dei monaci a Kellia*: testo tradotto in italiano e stampato in EVAGRIO, *Per conoscere lui*, Qiqajon, Magnano (Biella) 1996, pp. 109-129 [or. fr. 1977]; W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York 2004, pp. 279-281; *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1794-1796; vol. 7, 2102-2106. Per il centro monastico di Sceti, situato al centro di un deserto («panērēmos = in eremo vastissima»: RUFINUS, *Hist. monach.* 29, PL 21,453C) raggiungibile tra mille pericoli e difficoltà, cf. J.-Cl. GUY, *Les Apophthegmes des Pères, Collection systématique, chapitres I-IX*, Cerf, Paris 1993, pp. 35-46 (il centro di Sceti) e 46-79 (la prosopografia dei monaci).

(che vivevano da soli o si radunavano in gruppi) e anche dei monaci cenobiti: descrivono l'accidia nelle sue molte sembianze, la circostanziano, ne raccontano la pericolosità offrendone anche le cure spirituali e terapeutiche³⁵.

Breve o lunga che sia l'esistenza del monaco, che si è volontariamente allontanato dal "mondo" in virtù di un appello evangelico per ritirarsi nel "deserto", l'accidia gli si fa costantemente presente e pressante, di giorno e di notte: come prova, tentazione, peccato, abitudine, vizio. A originarla e determinarla influiscono anche le condizioni climatiche e orografiche dell'ambiente abitativo dell'eremita, come pure le modalità ascetiche talora sregolate ed eccessive (per quanto attiene ai digiuni che macerano il corpo, alle preghiere incessanti, alle vesti indossate, alle veglie e notti insonni, al dormire sulla nuda terra) del singolo individuo.

Facendo un passo indietro, l'«akēdía» è termine che affonda la sua origine nella lingua greca e che ritroviamo attestata nella letteratura scritturistica veterotestamentaria tramite la traduzione greca della Settanta.

L'accidia è vocabolo che, nella sua *matrice greca* (da alpha privativo + kēdos = dolore), è sinonimo di "in-dolenza" e di inerzia della volontà nell'operare. Essa fotografa la situazione di negligenza e di noncuranza in cui cade l'anima, di indifferenza e di oziosità di fronte alle decisioni da prendere. Situazione che è radicata nell'assenza di dolore e di sollecitudine, e ciò genera spensieratezza. Incosciente o presuntuoso, l'uomo si percepisce "soddisfatto" e resta come assopito, svogliato, incurante di sé e degli altri. Tra gli effetti: la tiepidezza soporifera per la strada vocazionale intrapresa; il disinteresse e il menefreghismo per un modo di vivere alto, qualificato, perfetto e sostenuto dalle ali dell'entusiasmo; l'apatia e la monotonia che producono tristezza, malinconia, noia, disgusto, nausea, pigrizia, scoraggiamento.

Se entriamo nella cultura biblica giudaica della *Settanta* – versione greca dell'Antico Testamento ebraico, compiuta, secondo la tradizione, ad Alessandria d'Egitto, tra gli anni 250 e il 150 a.C. – incontriamo l'«akēdía» (sostantivo, ma anche verbo), specialmente nei Salmi, col significato di scoraggiamento, languore, spossatezza, prostrazione, propria di chi è malato o perseguitato dai malvagi. C'è un unico concetto che ritorna e viene ribadito, nel contesto "teologico" della legge mosaica: l'uomo amico di Jahvè e che gli è fedele nell'alleanza, si sente abbandonato da Dio, perseguitato dai nemici, e di conseguenza ha il cuore abbattuto, stanco («akēdiásai»: Sal 60[61],3) e in stato di afflizione («akēdiásē»: Sal 101[102],1), l'anima ha l'«esaurimento», è rattristata

³⁵ Cf. J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles...*, pp. 195-239; F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, qui: pp. 109-115; 181-190.

(«akēdías»: Sal 118[119],28) e lo spirito angosciato («ēkēdíasen»: Sal 142[143],4)³⁶. In Sir 22,13 l'uomo viene invitato a non frequentare l'insensato per non restare disgustato («mē akēdiāsēs») dalla sua stupidità; mentre in Sir 29,5 il beneficato ricorre ai piagnistei, accampa scuse, è negligente, si tira indietro e ritarda sempre nel restituire il denaro al creditore. In Is 61,3 il Messia verrà a sollevare uno spirito di mestizia («pneúmatos akēdías»). In Bar 3,1 è lo spirito angustiato («pneúma akēdiôn») che grida verso il Signore. L'uomo, dunque, assuefatto e negligente, si sente colpito nell'intimo, risulta apatico, sfibrato, amareggiato, deluso, sfinito.

«L'accidia è uno stato cronico di profonda noia e scoraggiamento, una atonia generale dell'anima e del corpo che impedisce di portare a buon fine qualsiasi attività manuale, intellettuale e spirituale. I sintomi di essa sono l'instabilità, il disgusto per lo stile di vita che si conduce, il senso di emarginazione e di abbandono da parte di tutti, e la nostalgia della vita del passato. Quando Evagrio analizzò questo stato d'animo e ne teorizzò il concetto alla fine del IV secolo, l'accidia appariva soprattutto come un vizio ricorrente nella vita monastica. Secolarizzandosi, la nozione perse molto della sua sostanza. Talvolta veniva assimilata alla tristezza, altre volte diveniva simbolo di ozio o di tiepidezza spirituale. È sotto queste forme impoverite che il concetto di accidia sopravvisse in Occidente dopo che Gregorio Magno la cancellò dalla lista dei peccati capitali...»³⁷.

3.1 Erma

L'«akēdía» cristiana fa la sua comparsa con Erma, scrittore attivo nella comunità cristiana di Roma durante la prima metà del secondo secolo. Nella terza Visione del *Pastore* si legge:

Come i vecchi, non avendo speranza di ringiovanire, su altro non si concentrano che sulla loro morte, così pure voi, affievoliti dagli affari del mondo, vi siete abbandonati all'*accidia* e non rimettete in Dio i vostri affanni. La vostra mente, però, fu menomata e siete invecchiati nelle vostre amarezze³⁸.

³⁶ Sal 60,3: ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς πρὸς σὲ ἐκέκραξα ἐν τῷ ἀκηδιάσαι τὴν καρδίαν μου ἐν πέτρᾳ ὑψώσας με. Sal 101,1: προσευχῶ τῷ πτωχῷ ὅταν ἀκηδιάσῃ καὶ ἐναντίον κυρίου ἐκχέῃ τὴν δέησιν αὐτοῦ. Sal 118,28: ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου. Sal 142,4: καὶ ἡκηδίασεν ἐπ' ἐμὲ τὸ πνεῦμα, μου ἐν ἐμοὶ ἐταράχθη ἡ καρδία μου.

³⁷ P. GÉHIN, *Accidia*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez e Cl. Leonardi, vol. I, p. 14. Cf. anche B. HONINGS, *Accidia*, in *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. Ancilli, vol. I, Roma 1975, pp. 14-16.

³⁸ ERMA, *Il Pastore*, Vis. III, 11,3: ὥσπερ γὰρ οἱ πρεσβύτεροι μηκέτι ἔχοντες ἐλπίδα τοῦ ἀνανεῶσαι οὐδὲν ἄλλο προσδοκῶσιν εἰ μὴ τὴν κοίμησιν αὐτῶν οὕτως καὶ ὑμεῖς μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν

I cristiani, che si buttano a capofitto negli affari e preoccupazioni secolari, cadono nell'accidia. Il mondo, considerato qui nei suoi connotati negativi, quando prende il posto di Dio, rende il cuore rammollito, distratto dal servizio divino, negligente nella “sequela Christi”. È a partire dalla conversione e dalle scelte battesimali che il volgersi verso il mondo diventa azione (e situazione) gravida di colpevolezza. In tale orizzonte di fede l'«akēdia» è conseguenza (e causa) di scelte volontarie non conformi al vangelo ed è fonte di tristezza e di amarezze, di disgusto e di malinconia. Si segue una condotta mondana di vita e si trascura Dio svincolandosi dal patto di alleanza e di fedeltà a lui. Si affloscia il fervore religioso e morale, si appiattisce la passione per le realtà spirituali, si diventa incuranti di ciò che, a livello cristiano, si è solennemente promesso e assunto. La persona, invece di rimettere in Dio gli affanni, se li carica tutti su di sé: e così “invecchia” nelle amarezze.

3.2 Origene

Costituisce una pietra miliare della ricerca e della riflessione teologica, sia per l'Oriente che per l'Occidente, l'opera dell'alessandrino Origene, figura poliedrica e controversa per l'acutezza intellettuale delle sue intuizioni e ipotesi dottrinali, diffuse in una grande quantità di scritti esegetici, ascetici, spirituali, mistici, teologici e apologetici.

Nell'opera origeniana, che costituirà fonte d'ispirazione e di slancio spirituale per tutto il futuro movimento monastico, segnaliamo un testo esegetico dove ricorre il termine «akēdia» utilizzato in senso spirituale.

Illuminante è un frammento greco, che gli studiosi ritengono autentico³⁹, di spiegazione di un brano evangelico, appartenente alla omiletica lucana o più probabilmente al commentario origeniano sul vangelo di Luca. Il riferimento è a Gesù di Nazaret, che viene sottoposto alle tentazioni nel deserto dopo il battesimo al Giordano e prima di iniziare la sua vita pubblica:

Marco e Luca dicono che «fu tentato per quaranta giorni»: cioè durante questo periodo il diavolo, dapprima da lontano, fece sperimentare al Cristo diverse tentazioni:

πραγμάτων παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς τὰς ἀκηδίας καὶ οὐκ ἐπερίψατε ἑαυτῶν τὰς μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον ἀλλὰ ἐθραύσθη ὑμῶν ἡ διάνοια καὶ ἐπαλαιώθητε ταῖς λύπαις ὑμῶν.

³⁹ Cf. F. FOURNIER, *Introduction* a ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc* (Sch 87), pp. 65-92, qui: 89-91; l'editore adotta il testo critico fissato da M. RAUER, *Die Homilien zu Lukas...* [GCS 49 (1959²), pp. 225ss., specie p. 265], ma taglia notevolmente il numero dei frammenti “autentici” (pp. 461-463); cf. anche C. CORSATO, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 224-226.

sonnolenza, accidia (di' akēdías), pusillanimità e altre prove del genere. Dopo, quando si accorse che Gesù aveva fame, gli si fece vicino e lo attaccò apertamente. Osserva come si comporta il diavolo...⁴⁰.

L'Alessandrino parla di prove "molteplici" che l'astuzia del diavolo ha inventato e fatto subire a Cristo. Ne elenca tre, ma il nome di esse tuttavia non proviene dai testi dei vangeli canonici⁴¹: tra queste l'«akēdía», che i traduttori di *Sources Chrétiennes* volgono in «découragement», spiegando in nota il termine con il significato che assumerà nel quarto secolo (noia, insoddisfazione continua, irrequietezza, scoraggiamento)⁴² e che entrerà nel novero dei "peccati capitali". Con l'«akēdía» comunque Gesù verrebbe tentato di negligenza spirituale, accanto (e tra) le tentazioni di torpore/sonno e di vigliaccheria⁴³: l'umanità di Gesù avrebbe sperimentato, senza comunque cedere o cadere, il sentimento di voltare le spalle a Dio, il desiderio di allontanarsi – sfiduciato e pauroso – da Lui. Applicando a Gesù la prova dell'«akēdía», non solo l'Alessandrino ribadisce la sua convinzione sulla "autentica e piena" natura umana del Nazareno in tutto simile alla nostra, ma anche dà all'«akēdía» una dimensione nuova, "cristica": essa è vizio che si deve combattere, sradicare e vincere; e, contando su Cristo (non è infatti solo «semplice uomo») che l'ha sperimentata come tentazione uscendone vittorioso, tale vittoria può arridere a ogni cristiano⁴⁴.

3.3 Esperienze monastiche

Dal versante somatico-psicologico o a livello spirituale l'«akēdía» si presenta come morbo patologico che produce sofferenza e depressione oppure come

⁴⁰ Fr. 56 [Rauer 96], *SCh* 87, p. 502 (tr. it. di S. Aliquò, Roma 1969, p. 267).

⁴¹ Per la loro probabile provenienza (giudaica, stoica), cf. L. LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie*, p. 35; anche A. et CL. GUILLAUMONT, *Introduction*, in *SCh* 170, pp. 70-71.

⁴² *SCh* 87, pp. 502-503. L'editore tedesco H.-J. SIEBEN, *Homilien zum Lukasevangelium* (Fontes Christiani, 4/2), Freiburg i.B. 1992, p. 436, traduce con "Entmutigung", rinviando per le segnalazioni del termine «akedia» al suo: *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)* (BPatrSuppl., 1), Berlin-New York 1980. Il traduttore di lingua inglese lascia inalterato il vocabolo, semplicemente traslitterato in "acedia", ma spiegato in nota con "discouragement", "restlessness", "ennui": J.-T. LIENHARD, *Origen, Homilies on Luke, Fragments on Luke*, Washington 1996, p. 166.

⁴³ Nella fonte apocrifa tardo-giudaica (non tutti gli studiosi ne condividono l'origine) del *Testamento di Ruben* (tr. it. in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Utet, Torino 1981, pp. 767-778, qui: 770-771) l'accidia è tentazione del mezzogiorno, delle ore calde, che porta al sonno e alla pusillanimità: cf. A. et CL. GUILLAUMONT, *Introduction*, in *SCh* 170, pp. 78-79.

⁴⁴ Si rinvia al commento omiletico della pericope evangelica delle tentazioni: ORIGENE, *Hom. in Lc.* XXIX,5-7 [il testo originale è perduto; esiste la versione latina geronimiana], *SCh* 87, pp. 360-369.

tentazione che può volgersi al peccato-vizio: su questi due piani si articola l'«akēdía» che fruttifica in tristezza e amarezza, in malinconia e disgusto spirituale, in introversione e noia.

Di essa parlano i maestri spirituali che mettono in guardia primariamente gli anacoreti (ma anche i monaci cenobiti) dal pericolo che essa costituisce per la loro vita evangelica e per la scelta radicale-definitiva della propria vocazione monastica; affermano che essa provoca stanchezza nella assiduità della lotta ai demoni che gli eremiti avevano scelto di scovare nel loro habitat desertico; ed è di grave rischio per l'impegno incessante di amore incondizionato a Cristo e al prossimo⁴⁵.

A fronte degli insegnamenti spirituali sull'«akēdía», ci è trasmesso nella serie alfabetica greca degli *Apophthegmata Patrum* (PG 65,71-440) un testo che riporta l'esperienza di «akēdía» vissuta da Antonio abate (251-356), considerato il fondatore del monachesimo eremita.

Il santo abate Antonio, sedendo nell'eremo, fu colto da accidia («en akēdía ghégone») e da un annebbiamento di pensieri («pollē skotōsei loghismôn»). A Dio diceva: «Signore, voglio essere salvato, ma i pensieri che ho non me lo permettono. Che fare in questo stato d'angoscia («tí poiēsō en tē thlípsei mou?»)? Come salvarmi?». Affacciatosi un po' fuori, Antonio vide uno che gli assomigliava che stava seduto e lavorava. Quando smetteva di lavorare, pregava. Poi tornava a sedere e a intrecciare la corda e, dopo essersi interrotto di nuovo, tornava a pregare: era un angelo del Signore, mandato a correzione e a tutela di Antonio. All'angelo sentì dire: «Fa' così e sarai salvato». Egli, avendo inteso, ne trasse molta gioia («pollēn chāran») e un senso di incoraggiamento («thársos») e, comportandosi allo stesso modo, fu salvato⁴⁶.

La tristezza è profonda, interiore, pervade la totalità dell'anima: è l'«akēdía» che annebbia e ottenebra i pensieri, infiacchisce il fisico, scoraggia lo spirito fino a determinare nell'eremita Antonio quell'afflizione che è propria dello «stato di angoscia»: egli è rattristato, sfiduciato, addolorato e impaurito di non poter riuscire a superare la prova e a salvarsi. La conclusione dell'apoftegma chiarisce la gravità della tentazione alla quale l'eremita viene sottoposto e definisce la natura dell'«akēdía»: questa è oscuramento (del pensare), scoramento

⁴⁵ Cf. RUFINUS, *Historia monachorum* 29, in PL 21,453C (a proposito degli eremiti del deserto di Sceti, che sono «uomini di una fedeltà a tutta prova e di una grande cordialità»: qui la carità si esprime tra monaci e verso qualsiasi ospite, in qualsiasi circostanza una vada a cercare rifugio da loro): «Caritatis tamen inter se et erga omnes si qui forte accesserunt summum studium gerunt».

⁴⁶ Traduzione dei *Detti dei Padri del deserto* (collezione alfabetica), a cura di L. COCO, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 31. Per il testo greco cf. *Les Apophthegmes*, cit., p. 336.

(del volere), angoscia (del vivere), da cui si esce vittoriosi alternando, metodicamente e senza stancarsi, lavoro e preghiera. Rincuorato dal cielo venuto in suo soccorso e in sua difesa, persuaso della validità dei mezzi semplici ma efficaci suggeriti dalla visione dell'angelo del Signore, l'eremita – trionfatore sull'«akēdia» – si scopre riempito di “molta gioia” (che subentra all'oscura tristezza mentale) e ritrova il “coraggio” perduto durante la prova, in cui aveva sperimentato l'affanno soffocante e doloroso derivante dalla paura di non poter vincere e salvarsi. Egli ne esce tranquillizzato, rasserenato, quieto, in pace, illuminato e convinto nei pensieri, forte e sollevato nello spirito, lieto ed esultante per la salvezza.

Possiamo ritenere descrizione particolareggiata dello stato d'animo di accidia, quella che ci narra Rufino nella *Historia monachorum*, cap. 1.

Un monaco (che abitava nell'eremo, che aveva trascorso molti anni vivendo solo di stenti e di mortificazioni...; non c'era virtù di cui non si fosse adornato; la purezza di costumi l'aveva tanto innalzato su, da quando il vecchio venerando supplicava Dio in continue orazioni e cantici, che Dio gli preparava una ricompensa straordinaria: trovava quotidianamente il cibo preparato nella mensa, aveva ricevuto il dono di fare profezie) fece tanti progressi su questa via; ma – ahimè – cominciò a menarne vanto quasi fosse merito suo; ritenne che il suo merito esigesse tali riconoscimenti divini per una vita tanto austera. Inavvertitamente lo prese una fiacchezza d'animo («parva quaedam desidia animi»), ma talmente inconsistente che nemmeno se ne accorse. Essa però andò presto crescendo; ciò lo rese più negligente («crevit maior negligentia») nella lode divina e lento nell'orazione. Esempio ne sia il fatto che i salmi, che era solito cantare con tanto trasporto e attenzione, ora li cantava con fretta, come se si fosse stancato presto di quel celeste ministero, quasi gli desse poco alimento per il suo spirito; la preghiera lo stancava. La sua anima, riprovata da Dio per essersi guastata, da tanta altezza era caduta altrettanto in basso; i suoi pensieri lo trascinarono da un luogo all'altro per vie lubriche. Ormai nel suo animo c'era una brama turpe, segreta, prima impensabile; inizialmente però era quella di un tempo. Succedeva quel che capita a una nave sull'acqua, che è trascinata dalla forza d'inerzia, anche quando più non si muovono i remi: allo stesso modo per l'antica consuetudine, il monaco era condotto a ripetere i gesti consueti, ragion per cui gli sembrava di continuare nella sua vita di sempre. Dunque, costui – un giorno – ritornò nella sua cella, dopo avere speso il tempo solito nella preghiera; ritornò a prendere cibo, secondo il suo solito. Sulla mensa c'era il pane, come sempre. Non badò però per nulla di correggersi dei pensieri che gli passavano per il capo in quel momento; non pensò minimamente a emendarsi; non avvertì nemmeno che il suo animo era profondamente cambiato; non avvertì il danno che gliene veniva; non curando i particolari, non s'accorse che era lì lì sul punto di cadere. Ormai la passione di natura libidinosa lo aveva tutto preso; la bramosia stava per riportarlo al secolo, irreparabilmente. Tuttavia quel giorno si contenne; al solito adempì ai consueti riti dell'orazione.

Ritornato sui suoi passi verso la sua capanna per mangiare, trovò sì il solito pane, ma poco invitante, perché era piuttosto scuro. Restò amaramente sorpreso del fatto; capì bene che il fenomeno lo riguardava da vicino. Pure prese il cibo presente e soddisfecce ai bisogni della fame. E siamo al terzo giorno: le passioni si fanno molto più intense; tutta la sua attenzione era diretta alla figura di una donna che sembrava fosse lì, a intrattenersi con lui; sembrava che giacesse insieme, e che con lui si avvolgesse in un turpe abbraccio. Tuttavia, anche l'indomani tornò a salmeggiare e a pregare; ma gli occhi giravano qua e là; la sua mente era in tutt'altro pensiero. Sul far della sera torna all'eremo, a cercare il suo cibo. Trova sì il pane, ma quale pane! Nerissimo, durissimo; pareva inoltre che vi avessero messo i denti sia topi che cani. Visto quell'orrore di pane, sospirò amaramente, pianse persino; ma erano lacrime che non venivano dal cuore, né erano così abbondanti che potessero spegnere il fuoco di quel perverso assalto di tentazione. Pure, come gli riuscì – certo non quanto avrebbe voluto e potuto – prese cibo schizzinosamente. Ciò che è peggio è che gli si butta addosso improvvisamente una schiera di cattivi pensieri, sì da parere un'accozzaglia di un esercito barbarico; quali frecce, tentazioni d'ogni dove lo aggrediscono, a farla breve, lo riportano sconfitto e prigioniero a quel secolo che egli aveva un tempo abbandonato. È notte, ma egli ugualmente si alza e attraversa il luogo eremitico, puntando verso la città. Passa il tempo. Ormai il sole era già alto, ma lui, ancora, non era neanche a metà strada. Il sole rischiava di bruciarlo; si accorse che stava attraversando una zona eremitica; porta la sua vista qua e là, e a ricercare come mai gli fosse successo d'essere giunto in un monastero. Mentre osserva, scorge la cella di alcuni fratelli. Vi si dirige con l'intento di trovare un po' di riposo, non appena quei santi fratelli lo vedono, gli si buttano ai piedi; lo venerano quasi dovessero accogliere un angelo di Dio. gli lavano i piedi, lo invitano a pregare insieme, gli apprestano la mensa e – secondo il comando del Signore – esercitano nei suoi confronti tutti quei gesti che discendono dalla carità. Quando si fu ristorato e dopo che ebbe riposato un poco, dato che quelli pensavano si trattasse di un uomo tutto di Dio, di un uomo pieno di scienza e di santità, vogliono sentire da lui parole di edificazione e ammonimenti utili alla salvezza. Gli si domanda anche come uno sia in grado di sottrarsi ai lacci del demonio, e come sia possibile sottrarsi ai suoi funesti pensieri⁴⁷.

L'«akēdía» si intrufola lentamente, talora inavvertitamente, nell'animo dell'anacoreta, che incomincia a sognare, immaginare, desiderare le cose piacevoli (non necessariamente peccaminose) del mondo che ha lasciato. La sua mente a poco a poco si distrae dall'impegno ascetico quotidiano, si riempie di loghismo/pensieri che annebbiano gli ideali abbracciati nel momento della scelta monastica e infiacchiscono anche la volontà nel perseguire gli scopi di santità e di salvezza. L'animo così diventa irrequieto, turbato, squassato, nauseato. L'esi-

⁴⁷ *Storia dei monaci*, pp. 61-65 (PL 21,401C-403).

to non può essere che il ritorno alla vita precedente, sognata e desiderata come luogo e fonte di piacere e di gioia. “Da solo”, il monaco tenta di risolvere il problema della sua «akēdía». Ma sulla strada che lo porterebbe nel mondo dei piaceri un tempo abbandonati, provvidenziale diventa l’incontro con altri fratelli monaci, il cui comportamento lo induce a riflettere, a ritornare in sé, a riprendere in mano la propria vita, a rimotivare la propria vocazione, a piangere sui suoi sbagli, a pentirsi, a ritornare sui suoi passi. Il difetto peccaminoso dell’«akēdía», che lentamente aveva pervaso lo spirito del monaco rendendolo triste e stufo della vita intrapresa, viene superato con l’aiuto – inconsapevole ma determinante – della comunità di fratelli monaci [non di un solo vegliardo, di un solo padre spirituale per quanto autorevole]. L’isolamento in cui getta la solitudine volontaria abbracciata negli entusiasmi giovanili della scelta vocazionale, può indurre alla presunzione, alla vanagloria, alla paura, alla nausea, all’insignificanza della scelta e della vita anacoretica, alla negligenza, alla tristezza. Così isolato, non bastano all’eremita gli strumenti ascetici della preghiera e della lectio divina, né i ritmi abitudinari del salmeggiare e del lavorare (poco! in realtà, perché il pane gli era assicurato miracolosamente!), per infrangere la mestizia che aveva aperto la porta alle immaginazioni piacevoli, ai pensieri mondani, ai desideri di un tempo, alle comodità terrene lasciate. Abbisogna l’eremita, per sollevarsi dall’«akēdía», di un salutare bagno di umiltà, di un confronto con la gioia di monaci motivati e sereni, di servizi di carità nella condivisione “con fratelli” tra i quali si carica e si abbevera di tranquillità: qui c’è uno scambio (tra eremita fuggitivo e fratelli monaci, tra le parole di esortazione dell’eremita e i servizi di carità dei fratelli) che cambia, in meglio!:

Prima parlò a sé medesimo, prima corresse se stesso, comprese d’essere stato miseramente sconfitto; salutò in tutta fretta quei fratelli, e in men che si dica, tornò sui suoi passi, verso l’eremo che aveva abbandonato; rientrò nella sua spelonca; si buttò bocconi per terra esclamando verso il Signore: “Se il Signore non mi avesse aiutato, in breve la mia anima sarebbe discesa all’inferno” (Sal 93,17). [...] Ecco che nell’episodio che vi ho narrato – disse il beato Giovanni – si è ancora una volta adempiuta la Scrittura che dice: “Il fratello che ha contribuito a salvare il fratello, avrà grande merito; un fratello aiutato dal fratello è come città forte, posta al sicuro in alto” (Pr 18,19). Così quell’eremita di lì in avanti, per tutto il resto della vita, passò il suo tempo tra le lacrime e la penitenza⁴⁸.

⁴⁸ *Storia dei monaci*, pp. 64-65 (PL 21,403BC).

3.4 Evagrio Pontico, il grande mistico del deserto egiziano⁴⁹

Tra i grandi e riconosciuti maestri spirituali del primo monachesimo che hanno lasciato opere scritte trattando dell'«akēdía» ne vogliamo ricordare soprattutto due, operativi tra quarto e quinto secolo: in Oriente Evagrio Pontico (345-399), in Occidente Giovanni Cassiano (360-435)⁵⁰.

3.4A Ci limitiamo a presentare le riflessioni che Evagrio Pontico, discepolo e maestro di anacoreti, ha esposto in tre scritti, che possono considerarsi come gradini e passi di un percorso ascetico-spirituale di “sequela Christi”: il *Trattato pratico* (Praktikós), *Gli otto spiriti della malvagità* (De octo spiritibus malitiae), *Sui diversi pensieri della malvagità* (De diversis malignis cogitationibus). La portata di queste opere è anche nel valore esemplare e universale della strada delle virtù: questa è segnata da lotte quotidiane contro passioni e vizi, da ostacoli e tentazioni, da sconfitte ma anche da vittorie; al di là poi dei destinatari specifici cui sono indirizzate (asceti, monaci), essa viene indicata e raggiunge ogni uomo, che si vede qui rappresentato perché «nel mondo o nel monastero, in piccole comunità o nella solitudine del deserto, l'uomo resta sempre lo stesso, è tentato dai medesimi demoni e diventa schiavo degli stessi vizi, sia pure in maniera differente e caratteristica»⁵¹. In effetti, l'accidia non è malattia dei soli eremiti che sono di fatto tentati di abbandonare la solitudine del deserto, ma colpisce l'uomo in quanto tale, la condizione “umana”: è sofferenza comune a tutti gli uomini e che «nella sua forma profana, secolarizzata, viene esperita come malinconia, depressione, eccetera. Se qui l'uomo soffre – soggettivamente – soprattutto in se stesso e nel suo rapporto con i suoi simili, nel caso dell'accidia è il suo rapporto con Dio a essere “ottenebrato”, come dice Evagrio. Ora, questo riferimento a Dio è caratteristico di ogni uomo, lo ammetta o no. In definitiva, dunque, tra “secolari” (*kosmikoî*) e “monaci” (*monachoi*) esiste tutt'al più una differenza di grado, dal momento che questi ultimi vivono la loro umanità fin nelle sue dimensioni più profonde. Il “secolare” pensa a partire dal

⁴⁹ Cf. A. LEVASTI, *Il più grande mistico del Deserto: Evagrio il Pontico*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 13 (1968) 242-264. Per una biografia dettagliata si veda EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge (Sophia, 24), Trier 1986, pp. 17-111 (“Einleitung”).

⁵⁰ Molti altri testi di scrittori spirituali, operativi nei secoli successivi al quarto, andrebbero analizzati per aver un quadro esaustivo: ad es., Giovanni Crisostomo (344-407), Diadoco di Fotice (400-474), Nilo di Ancira (?-430), Isaia di Gaza (?-491), Giovanni Climaco (prima del 579-649), Massimo il Confessore (580-662), Isacco di Ninive (metà del sec. VII).

⁵¹ G. BUNGE, *Introduzione a EVAGRIO PONTICO, Trattato Pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, Qiqajon, Magnano 2008 (ed. ted. 1989), p. 15.

“mondo”, il “monaco” a partire da Dio. In questo senso Evagrio non definisce mai il monaco “un fratello del monastero”..., così come il suo “anacoreta” non è semplicemente un “padre del deserto”. Il vero monaco si dimostra dal fatto che “è da tutto separato e a tutti armonicamente unito”. [...] Allo stesso modo l’“anacoreta” non è tanto colui che vive nel deserto, quanto invece colui che vive “timorato di Dio e giusto nel cosmo che si costituisce nella mente”. In definitiva, il programma (di Evagrio) concerne chiunque, poco importa ove egli viva. Non è solamente l’“uomo” a dover diventare “monaco”, cioè a dover essere liberato da tutti i peccati di azione, ma lo è anche la sua parte più intima ed essenziale, il suo “intelletto”, che deve allontanarsi da ogni peccato di pensiero»⁵².

Per conoscere le vicende biografiche di Evagrio, nato a Ibora nel Ponto verso il 345, si deve ricorrere alle notizie forniteci dalla *Historia Lausiaca* di Palladio⁵³ (che ne fu discepolo, testimone oculare della santità e amico assieme ad altri illustri personaggi⁵⁴), scritta verso il 420. Ben presto le vicende di Evagrio si intrecciarono con le personalità dei cappadoci, specie di Basilio Magno e di Gregorio di Nazianzo. Fu nominato lettore da Basilio e successivamente diacono con l'imposizione delle mani da parte del Nazianzeno, con il quale nel 380 si recò a Costantinopoli, da dove – in seguito a un sogno e per la grazia di Dio che implorò insistentemente – fuggì dalla tentazione di una moglie di cui s'era invaghito e che non smetteva con subdole e persistenti arti di volerlo legato a sé⁵⁵. Si recò a Gerusalemme, qui accolto nel monastero da Rufino e Melania. Ammalatosi, venne persuaso da Melania ad abbracciare la vita monastica. Evagrio intraprese così un viaggio nei luoghi classici del monachesimo egiziano, dove ebbe modo di farsi guidare da maestri esperti per introdursi nella esperienza di vita ascetica. Successivamente, nel 383, si stabilì per due anni sul monte della Nitria. Nel 385 si addentrò nel deserto dove «visse quattordici anni nelle cosiddette Celle» (Kellia), fino alla morte avvenuta nel 399.

Sospettato di dottrine eretiche nella lunga controversia origenista⁵⁶ e con-

⁵² G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, a cura di Valerio Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1999, pp. 48-49.

⁵³ PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1974. Il cap. 38 è interamente dedicato a Evagrio: pp. 193-203.

⁵⁴ Cf. *Hist. Laus.* 24,2; 35,3. Cf. R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, in *RHE* 41 (1946) 321-364; 42 (1947) 5-49.

⁵⁵ *Hist. Laus.* 38,3 (ma anche 38,4-7), p. 195: «... gli accadde di venire irretito dalla vana immagine di desiderio di donna... La donna a sua volta s'innamorò di lui: apparteneva al rango dei nobili. Evagrio, temendo Dio e rispettando la propria coscienza, vide nitidamente la gravità dello scandalo e il perfido compiacimento degli eretici; pregò quindi Dio, supplicando di venire fermato da lui. La donna l'incalzava e smaniava, ed egli pur volendo ritirarsi non ne aveva la forza...».

⁵⁶ Cf. soprattutto A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique et l'histoire de*

dannato nel 553 «da un sinodo a Costantinopoli, convocato da Giustiniano poco prima del grande concilio ecumenico», Evagrio ebbe distrutta gran parte degli scritti o non più trascritti a causa della «*damnatio memoriae*». Alcune opere tuttavia ci sono pervenute in traduzioni siriane e armene; altre tramandate in greco o sotto il suo nome o attribuite a Nilo. Va sottolineato comunque che «il meglio della sua dottrina spirituale aveva profondamente influenzato Rufino e Cassiano, Palladio, Giovanni Climaco, Massimo e tanti altri, specialmente gli Orientali»⁵⁷.

3.4B Evagrio è all'origine di una lunga e feconda tradizione che dall'Oriente monastico, tramite Cassiano seguito da altri autori spirituali, passerà al mondo occidentale. Tradizione che riguarda sia la differenza, dai confini non sempre ben definiti, tra tristezza e accidia – che in Gregorio Magno sparisce nella identificazione delle due passioni anche se permane ancora in Isidoro di Siviglia –, sia nella lista degli otto “vizi-pensieri-peccati” capitali⁵⁸, ridotti a sette nei *Moralia* gregoriani⁵⁹. La dottrina spirituale e il lessico utilizzato da Evagrio diventano patrimonio del monachesimo orientale e raggiungono e si diffondono nelle tematiche spirituali in quello occidentale. La vita monastica è concepita come lotta contro gli otto pensieri cattivi e impegno ascetico-spirituale per acquisire una vita virtuosa e raggiungere la contemplazione divina e la beatitudine celeste⁶⁰. La dottrina di Evagrio tiene conto «della psicologia del solitario, dei vizi che lo minacciano, dell'ascesi che gli ottiene la purificazione del cuore e dei pensieri e che conduce alla scienza di Dio (gnosi)»⁶¹.

È a 360 gradi l'attenzione che Evagrio presta nella sua dottrina sull'accidia, sui vizi e sui pensieri malvagi: destinatari sono infatti gli anacoreti, i cenobiti, ma anche i cristiani che vivono nel mondo. Le passioni e i vizi fanno guerra ai

l'origénisme chez les Grecs et les Siriens, Paris 1962; E. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton NJ 1992; P. BETTILOLO, *Origenismo (in Oriente, secc. V-VI)*, in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* [2000], pp. 329-337; H. CROUZEL – E. PRINZIVALLI, *Origenismo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II [2007], coll. 3681-3686.

⁵⁷ J. GRIBOMONT – D. HOMBERGEN, *Evagrio Pontico*, in *NDPAC I* [2006], coll. 1879-1881.

⁵⁸ La dottrina (e l'ordine) degli otto logismoi (pensieri malvagi), pur radicandosi parzialmente in precedenti autori, è fatta risalire alla paternità evagriana da gran parte degli studiosi: rinvio a I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit pêchés capitaux*, in *Orientalia Christiana* 30 (1933/3) 164-175. Cf. A. SOLIGNAC, *Pêchés capitaux*, in *DSp XII/1* [1983], coll. 853-862; TH. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente monastico. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 232-234.

⁵⁹ Cf. G. BARDY, *Acedia*, in *DSp I*, col. 168.

⁶⁰ Cf. J. DRISCOLL, *Evagrio Pontico*, in *Letteratura Patristica* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2007, pp. 548-551: qui 548.550.

⁶¹ J. GRIBOMONT – D. HOMBERGEN, *Evagrio Pontico*, cit., coll. 1880.

monaci che hanno lasciato il mondo, vivano essi nei luoghi deserti e nella solitudine dell'anacoretismo – condizione monastica condivisa dallo stesso maestro spirituale – o abbiano scelto le celle di un cenobio⁶². Gli stessi ostacoli, pericoli e tentazioni capitano, però, anche ai cristiani che abitano nel mondo e vivono la condizione secolare: il demonio ingaggia una lotta serrata per far cadere ogni «uomo» nel peccato e distoglierlo da Dio.

Che si deve dire poi del demonio che rende l'anima insensibile? Ho timore anche a scrivere di lui, in che modo faccia uscire l'anima dal suo stato consueto; al tempo della sua visita si spoglia del timore di Dio, e della religiosità, e considera il peccato come non peccato, e l'iniquità come se non lo fosse; si ricorda del castigo e del giudizio eterno, come se fosse una semplice parola. [...] ti batti il petto, quando l'anima si muove al peccato, ma non se ne accorge. [...] Bisogna sapere che se uno degli anacoreti, caduto in balia di questo demonio, non ha accolto in sé pensieri di fornicazione, e non ha abbandonato la sua dimora a causa dell'accidia, ha ricevuto una sapienza e una pazienza provenienti dal cielo, ed è beato, reso degno di tale libertà dalle passioni. Ma quanti esercitano la pietà e hanno scelto di vivere con la gente del mondo, devono guardarsi da questo demonio⁶³.

3.4C Nel trattato «Gli otto spiriti della malvagità»⁶⁴, i capitoli 11-12 e 13-14 sono consacrati rispettivamente all'esame della tristezza e dell'accidia, collocate in quinta e sesta posizione nell'ordine descrittivo evagriano. La *tristezza* è frustrazione di un piacere⁶⁵, o anche «un abbattimento dell'anima, che segue ai pensieri di collera»⁶⁶. Di questa, Evagrio aveva appena trattato, precisamente nei due paragrafi precedenti. L'ira è «passione furibonda, che con facilità fa uscire di mente quelli che afferra, inferocisce l'anima e fa evitare ogni compagnia. [...] È brama di vendetta, ma la vendetta non soddisfatta genera tristezza» e questa «si nutre della madre che lo ha generato»⁶⁷. Tra i due «spiriti di malvagità» c'è legame di stretta parentela. Il paradigma procreativo è illustrativo degli effetti che la madre-rabbia produce nella figlia-tristezza: quest'ultima, già alla sua nascita, è causa di molta afflizione; il monaco afflitto non conosce la gioia spirituale né, con l'animo rattristato, potrà mai elevare la mente alla contemplazione e alla preghiera; la tristezza – dai piedi legati – è ostacolo, insom-

⁶² G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, pp. 17-20: qui viene citata la *Ep.* 27,7.

⁶³ EVAGRIO, *Sui diversi pensieri della malvagità* 11-12, pp. 85-87.

⁶⁴ *De octo spiritibus malitiae*. Testo greco e trad. it. di Fr. Moscatelli, in EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità – Sui diversi pensieri della malvagità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 33-66.

⁶⁵ Cf. *Trattato pratico* 18.

⁶⁶ *Gli otto spiriti della malvagità* 11, p. 49.

⁶⁷ *Ibid.*, 9 e 11, pp. 47 e 49.

ma, a ogni bene: chi ne è prigioniero è agitato dalle passioni e viene sconfitto dai desideri carnali che aveva coltivato nell'animo⁶⁸. «Colui [invece] che domina le passioni, ha dominato anche la tristezza, ma colui che è vinto dall'amore per il piacere, non sfuggirà ai suoi legami» perché la tristezza non ha forza contro la libertà delle passioni⁶⁹.

Per Evagrio la tristezza è *duplice*: una tristezza “mondana” che avvolge chi ama il mondo ed è avido di molte cose, di piaceri, di ricchezze, di gloria frivola e si affligge perché non le può raggiungere o le perde; e una tristezza “secondo Dio” che fascia chi ha il cuore oppresso dai peccati e ne è afflitto e contrito⁷⁰: «Eppure questo spirito che tanto tormenta gli uomini può procurare ad essi anche una buona conversione»⁷¹.

Tre *immagini* si stagliano nella descrizione evagriana della tristezza: «Colui che continuamente è triste, e pretende di essere libero dalle passioni, è simile a un *malato*, che si ritiene sano», ma il colore del volto rabbuiato ne evidenzia sicuramente la malattia; la luce del *sole* non raggiunge la profondità del cuore e non illumina né gli occhi né la mente del triste che, immerso nell'oscurità, è scontento e inappagato perfino del sorgere o di un raggio di sole, incapace com'è di vedere e godere della luce, di contemplare Dio⁷²; la sicurezza e la vittoria dell'anima nella battaglia contro le passioni sono garantite dal rivestimento di una corazza che domina le passioni e protegge dalle frecce: «così chi non è agitato dalle passioni non viene ferito [né dominato] dalla tristezza»⁷³.

Il demonio della tristezza, che si insinua nell'anima dell'eremita, la inaridisce, la spoglia di ogni piacere e, insistendo nella tentazione, genera pensieri che le suggeriscono di sottrarsi a se stessa, o la costringono a fuggire lontano dai luoghi dell'anacoresi, che pure aveva volontariamente scelto. Simbolo di questo demonio di tristezza è la vipera che inocula veleno e distrugge la vita spirituale⁷⁴.

3.4D La trattazione dell'*accidia*, nello scritto su *Gli otto spiriti della malvagità*, segue immediatamente i capitoli dedicati alla passione della tristezza. Essa è

⁶⁸ Cf. *ibid.*, 11, pp. 49-51.

⁶⁹ *Ibid.*, 12, p. 51.

⁷⁰ *Ibid.*, 12, p. 51.

⁷¹ *Sui diversi pensieri della malvagità* 13, p. 89. Sui due tipi di tristezza (*lodevole*: per ciò che si è perso per colpa propria e che incita a convertirsi; *riprovevole*: quando è conseguenza della frustrazione di un piacere passeggero) cf. EVAGRIO, *Trattato pratico*, cit., p. 89.

⁷² *Gli otto spiriti della malvagità* 12, p. 51.

⁷³ *Ibid.*, 11-12, p. 51.

⁷⁴ *Sui diversi pensieri della malvagità* 13, p. 89. Si vedano le pagine consacrate alla tristezza in EVAGRIO, *Trattato pratico*, cit., capp. 10 e 19, pp. 87-90 e 114-115.

«una mancanza di tono dell'anima, ma una mancanza di tono che non è secondo natura, e che non sa resistere validamente contro le tentazioni»⁷⁵. L'accidia è fiacchezza, abbattimento, stanchezza del cuore, tristezza. Una serie di formulazioni per contrasto mostra le caratteristiche del monaco che si lascia irretire dall'accidia e di colui invece che vi si oppone e la supera. L'accidioso è irrequieto, instabile, se ne va dalla sua dimora, mentre l'anima del monaco "perseverante" è sempre nella quiete. L'accidioso, col pretesto di servire e visitare i malati, insegue la sua propria soddisfazione e fantastica con la mente evadendo dai suoi impegni. Mentre l'anima del monaco "stabile" ben radicata nelle profondità del terreno è resistente alla furia delle tentazioni e non è smossa dalla violenza dei venti dell'accidia.

Il monaco girovago, come sterpaglia del deserto, si ferma un po' e di nuovo, anche non volendo, ricomincia a girare. Una pianta trapiantata non porta frutto, e il monaco girovago non porta frutti di virtù. Al malato non basta un solo cibo, e al monaco accidioso un solo lavoro. Una sola donna non basta a chi cerca il piacere, e una sola cella non è abbastanza per l'accidioso⁷⁶.

Che fine e precisa descrizione, psicologica e ricca di dettagli, del monaco accidioso! Evagrio lo coglie in tre momenti: in piedi, smanioso di distrazioni; seduto, svogliato nella lettura: sbadiglia, sonnecchia, ma non presta attenzione alla parola spirituale; in preghiera, pigro nel compiere l'opera di Dio.

L'occhio dell'accidioso è continuamente fisso alle finestre, e nella sua mente fantastica su visitatori: la porta cigola, e quello salta fuori; sente una voce, e spia dalla finestra, e non se ne allontana, finché non è costretto a sedersi, tutto intorpidito. Quando legge, l'accidioso sbadiglia spesso, ed è facilmente vinto dal sonno, si stropiccia gli occhi, si frega le mani, e, ritirando gli occhi dal libro, fissa il muro; poi di nuovo rivolgendoli al libro, legge ancora un poco, poi, spiegando le pagine, le gira, conta i fogli, calcola i fascicoli, biasima la scrittura e la decorazione; infine, chinata la testa, vi pone sotto il libro, si addormenta di un sonno leggero, finché la fame non lo risveglia e lo spinge a occuparsi dei suoi bisogni. Il monaco accidioso è pigro nella preghiera e non pronuncia le parole dell'orazione; come un malato non può portare un fardello pesante, così l'accidioso non compie con sollecitudine l'opera di Dio⁷⁷.

È sempre Evagrio che parla dell'accidia affermando che

⁷⁵ *Gli otto spiriti della malvagità* 13, p. 53.

⁷⁶ *Ibid.*, 13, p. 53.

⁷⁷ *Ibid.*, 14, pp. 53-55.

il demone dell'akedia, chiamato anche demone del mezzogiorno, è il più opprimente di tutti, attacca il monaco verso le 10,00 e assedia la sua anima fino alle 14,00. Dapprima fa che il sole appaia lento a muoversi, o immobile, e che il giorno sembri avere cinquanta ore. Poi lo spinge ad avere gli occhi continuamente fissi sulle finestre, a saltar fuori dalla sua cella, a osservare il sole per vedere se è lontano dall'ora nona e a guardare di qua e di là... Inoltre, gli ispira avversione per il luogo in cui si trova, per il suo stesso stato di vita, per il lavoro manuale e, per di più, gli suggerisce l'idea che la carità è sparita tra i suoi fratelli e che non c'è nessuno per consolarlo. E se trova qualcuno che in quei giorni abbia contristato il monaco, il demone si serve anche di questo per aumentare la sua avversione. Lo conduce allora a desiderare altri luoghi, dove potrà facilmente trovare ciò di cui ha bisogno, ed esercitare un mestiere meno faticoso e con maggior guadagno. [...] Unisce a ciò il ricordo dei suoi parenti e della sua esistenza di un tempo, gli fa notare la lunghezza della vita, ponendo davanti ai suoi occhi le fatiche dell'asceti; insomma impiega [...] tutti i suoi espedienti perché il monaco abbandoni la sua cella e rifugga il luogo del combattimento⁷⁸.

Non mancano i rimedi allo “spirito” malvagio dell'accidia, che può e deve essere curata dalla perseveranza nel rimanere nella propria cella e nel proprio stato di vita, e dalla vigile attenzione – unita al timor di Dio – nel compiere i propri doveri e nel portare a termine il lavoro, che va tuttavia espletato «con misura». Né può mancare, tra le cure, la preghiera fatta però «con intelligenza e con vigore»⁷⁹. Si sa che un monaco accidioso è maldisposto e recalcitrante alla preghiera⁸⁰, all'incontro con Dio. E d'altra parte, chi non prega cade nell'accidia. Preghiera e accidia si combattono, si escludono reciprocamente. L'accidioso diventa aggressivo e perciò arrabbiato, è frustrato e quindi rattristato.

Non abbandonarti al pensiero della collera, combattendo interiormente colui che ti ha contristato, e neppure a quello della fornicazione, immaginando continuamente il piacere. L'uno infatti ottenebra l'anima, l'altro la invita a lasciarsi incendiare dalla passione; entrambi insudiciano il tuo intelletto. E, siccome, al momento della preghiera, tu ne evochi le immagini e non offri a Dio una preghiera pura, subito ti imbatti nel demone dell'acedia che balza soprattutto su tali disposizioni e fa scempio dell'anima, come fa un cane con un cerbiatto⁸¹.

⁷⁸ *Trattato pratico* 12, p. 93.

⁷⁹ *Gli otto spiriti della malvagità* 14, p. 55.

⁸⁰ *Ibid.*, 6, 16.

⁸¹ *Trattato pratico* 23, p. 123.

3.5 Giovanni Cassiano

In Occidente, consideriamo le riflessioni che Giovanni Cassiano (360-435)⁸² ha depositato nelle due opere: *Istituzioni cenobitiche* (De institutis coenobiorum) e *Conferenze* (Conlationes).

3.5A Il libro IX delle *Istituzioni cenobitiche*⁸³ affronta il male della tristezza, collocato al quinto posto tra gli otto vizi principali⁸⁴, che il monaco è chiamato a combattere duramente, a respingerne i morsi e a vincerlo per ottenere una formazione ascetica adeguata e per raggiungere la contemplazione divina. La tristezza è descritta come malattia, vizio, passione, come “spirito” malvagio e demoniaco che fa cadere il monaco in una condizione esacerbata di afflizione («maerore») e di fiele amaro («felle amaritudinis») così che gli risultano noiose, vuote, importune le conversazioni e fastidiose le relazioni con le persone care. Essa è originata dalla collera⁸⁵ per una ingiuria subita o dalla concupiscenza sorta dentro il cuore o dalla voglia di vendetta non soddisfatta o da qualche guadagno non raggiunto o da qualche turbamento della mente sorto per disperazione o senza fondato motivo⁸⁶. L’animo, da affabile diventa scorbutico. E se «la passione della tristezza, in momenti alterni e con i suoi attacchi d’ogni giorno, [...] riuscirà a prendere il dominio dell’anima», essa separerà un po’ alla volta il monaco dalla visione della contemplazione divina, fino alla depressione totale dell’anima («ipsam mentem deprimit»), «dopo averla distolta da tutta la sua condizione di purezza». Oltre a questi danni, il vizio – che «morde e divorà» («tristitiae morsibus devoratur») – rende instabile l’anima, la disorienta, la infiacchisce fino alla disperazione («obruit desperatione poenali»), impedisce al monaco di essere mite con i propri fratelli e lo rende impaziente di fronte ai propri impegni⁸⁷.

Per non incorrere nei danni descritti, il «morbus tristitiae» (IX,2) va curato e debellato con una lotta spirituale decisa per estirpare le radici nocive che infestano tutte le pieghe del cuore (IX,4) e aggrediscono l’interiorità dell’anima ira-

⁸² Originario della Dobrugia; trasferitosi nelle Gallie, a Marsiglia, Cassiano fondò due monasteri, l’uno per gli uomini (abbazia di S. Vittore), l’altro per le donne.

⁸³ I riferimenti sono a J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*. Texte latin revu, Introduction, traduction et notes par J.-Cl. Guy (Sch 109), Paris 1965, pp. 22-500; e alla trad. it. di L. Dattrino, in G. CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*, Abbazia di Praglia 1989.

⁸⁴ *Istit.* V,1 (Sch 109, p. 190).

⁸⁵ Per il legame tra ira e tristezza, cf. *Istit.* VIII,11-13 (*ibid.*, pp. 352-354).

⁸⁶ *Istit.* IX,4 e 13 (*ibid.*, pp. 372 e 378).

⁸⁷ *Istit.* IX,1 (*ibid.*, p. 370).

scibile⁸⁸, dove il vizio si annida con asprezza e tossicità. Lo Spirito Santo nella Scrittura mette in guardia e ricorda che «come la tignola danneggia i vestiti e come il verme danneggia il legno, così la tristezza dell'uomo nuoce al suo cuore» (Pr 25,20). Deve preoccuparsi perciò il monaco di non tenere un vestito corrosivo dai morsi della tristezza (esso non servirebbe a rivestire l'anima): se vuole lodare Dio, la veste che indossa deve ricevere l'unguento profumato dello Spirito Santo che discende dal cielo (Sal 132[133],2). Così pure i legni, scelti a edificazione e ornamento del tempio spirituale quale è la sua anima (1Cor 3,16), devono essere profumati («bonae fragrantiae et imputribilia») e non subire la corrosione dei vermi e del tempo (Ct 1,16: LXX), altrimenti sarebbero destinati a essere bruciati⁸⁹.

Cassiano ribadisce la necessità di guardare dentro di sé per trovare le radici dei vizi⁹⁰ che, con il sopravvenire della “pioggia” delle tentazioni («imber tentationum»), fanno “germinare” i loro frutti («in germina fructusque prorumpunt»)⁹¹. È nel proprio io («in suo corde»)⁹² che va cercata anche l'origine del vizio della tristezza; malattia questa, radicata in profondità e segretamente covata nell'intimo: essa viene allo scoperto e affiora in superficie quando ci si lascia trascinare responsabilmente e colpevolmente verso l'abisso di una disonestà concupiscenza (nel caso citato da Cassiano, quando si rimane sedotti alla vista della bellezza di una donna, che già prima era fantasticata e desiderata)⁹³: «Nessuno infatti può essere indotto a commettere una colpa perché spinto dal vizio di un altro»⁹⁴.

⁸⁸ ALARDI GAZAEI *Commentarius*, in PL 49,351: «... tristitiae spiritum vitiis capitalibus quinto loco annumerat, et proxime post iram nominat Cassianus, ea nimirum ratione, quam alibi expressit (*Collat.* V, cap. 10), quod de ira tristitiam pullulare, ideoque ut tristitia propellatur, prius iram extrudi necesse sit. Cui hac in parte suffragari etiam videtur D. Gregorius liber XXXI Moral. c. 31, ubi vitiorum capitalium ordinem cognationemque exponens: *Ex ira, inquit, tristitia oritur; quia turbata mens, quo se inordinate concutit, eo addendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit*. Verum aliter Cassianus, aliter Gregorius tristitiam accipit. Cassianus enim tristitiam ab accidia distinguit, unde et separatim et distincte de hac et illa agit hoc libro et sequenti; at D. Gregorius acediam tristitiam nominat, et quidem convenientius, ut D. Thomas asserit (2-2 q. 35, ad 3 ad 4)».

⁸⁹ *Istit.* IX,3 (SCh 109, pp. 370-372).

⁹⁰ *Istit.* IX,4-5 e 7 (*ibid.*, pp. 372 e 374): «...recessus cordis nostri»; «...qui reconditas in nobismet ipsis habemus offensionum causas ac seminaria vitiorum».

⁹¹ *Istit.* IX,5 (*ibid.*, p. 374).

⁹² *Istit.* IX,5 (*ibid.*, p. 374): «... non semper nobis aliorum vitio commotionum stimulos excitari, sed potius nostro, qui reconditas in nobismet ipsis habemus offensionum causas ac seminaria vitiorum...».

⁹³ *Istit.* IX,6 (*ibid.*, p. 374): «... nec tunc subito quispiam deceptus esse credendus est, cum conspecta mulieris forma in barathrum concupiscentiae turpis inciderit, sed potius occultos ac latentes medullitus morbos occasione visus in superficiem tunc fuisse productos».

⁹⁴ *Istit.* IX,6 (*ibid.*, p. 374): «Numquam enim quis alterius vitio lacessitus peccare compellitur, si repositam materiem delictorum in suo corde non habeat».

Da buon medico che conosce cause e rimedi dei vizi, Dio stesso indica una cura efficace del morbo della tristezza: a quanti ne sono colpiti egli non prospetta di evitare coloro che «siano stati da noi offesi oppure abbiano essi stessi disgustato noi»⁹⁵; né di abbandonare la comunione di vita con i fratelli; al contrario, la cura prescrive di vivere e di stare in relazione con loro. La perfezione dell'anima infatti consiste nella carità. E questa viene qui declinata nell'esercizio pratico di un amore "paziente" e "mite" che produce un duplice frutto negli atteggiamenti e nei comportamenti del monaco: la serenità anzitutto, perfino con quelli che rifiutano la pace o vi si oppongono (Sal 119[120],7); e la facilità a valorizzare e condurre vita comune, nella quale le occasioni di frizione e di turbolenza devono spingere il monaco a correggere le proprie abitudini (e non a separarsi dai compagni):

E allora, se i nostri vizi saranno corretti, la nostra vita s'accorderà in maniera molto facile non soltanto con gli uomini, ma anche con gli animali e con le bestie selvatiche ... (Gb 5,23: LXX). Non avremo più da temere motivi d'offesa provenienti dal di fuori, e non potranno sorprenderci provocazioni dall'ambiente esterno, se in noi stessi non saranno accolte e innestate le loro radici. Infatti esiste «una grande pace per quelli che amano il tuo nome: non c'è per loro occasione d'inciampo» (Sal 118[119], 165)⁹⁶.

Ogni sforzo ascetico va letto nell'ottica dell'amore verso il prossimo, che chiede atteggiamenti "in-formati" dalla pazienza e azioni comportamentali illuminate da relazioni di carità.

Cassiano conosce una duplice tristezza: utile e dannosa. Distinzione attestata anche in più luoghi delle *Istituzioni cenobitiche*:

Sappiamo quanto grande sia l'utilità della tristezza, la quale viene associata pure agli altri vizi, allorché si cambia e si volge in affezioni opposte. Essa infatti è molto necessaria, se intesa secondo il timore di Dio, e molto dannosa, se intesa secondo lo spirito del mondo, come insegna l'Apostolo: «Quella tristezza che è secondo Dio produce il pentimento in vista di una salvezza sicura, mentre la tristezza del mondo produce la morte» (2Cor 7,10)⁹⁷.

Alla luce della descrizione che ne fa la Scrittura (2Cor 7,10), la prima è originata da tre motivazioni spirituali: nasce dal pentimento (interiore) dei peccati

⁹⁵ *Istit.* IX,7 (*ibid.*, p. 374): «... nec vitari eos, quos laesos a nobis vel a quibus non arbitramur offensos».

⁹⁶ *Istit.* IX,8 (*ibid.*, pp. 374-376).

⁹⁷ *Istit.* VII,3,3 (*ibid.*, p. 296).

che s'invera in una salutare penitenza (corporale), dal desiderio struggente della perfezione che stimola l'impegno fattivo e quotidiano per raggiungerla, dalla previsione della beatitudine e dei beni futuri per i quali vale la pena sottoporsi a ogni sacrificio. La tristezza utile proviene da Dio, è conforme alla sua volontà e porta alla salvezza eterna⁹⁸. La seconda, generata dalle colpe ed esemplificata nelle vicende di Caino e di Giuda, ha come frutto la disperazione e come esito la morte eterna: «Non conduce il colpevole a correggere la propria vita e a emendare i propri difetti, ma tende verso una disperazione rovinosa della propria anima»⁹⁹.

I segni che le contraddistinguono sono inequivocabili; discriminante è l'esito al quale orientano: alla vita o alla dannazione eterna. La tristezza *utile* che porta a salvezza sicura deriva dall'amore di Dio e si esemplifica in una aggettivazione virtuosa («obbediente, affabile, umile, docile, soave e paziente») e in una fruttificazione spirituale («carità, gioia, pace, longanimità, benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza»: Gal 5,22-23). La tristezza *dannosa* del mondo, che produce morte e rovina eterna, si riconosce da una parte perché è «piena di rancore, di sterili affanni e di gravosa disperazione» e dall'altra perché distoglie dalle attività spirituali-salutari e vanifica tutti i frutti dello Spirito Santo¹⁰⁰. Più che sul piano fisico e psicologico, la tristezza dannosa incide sul piano morale e spirituale: *morale* perché lentamente essa sprizza da noia, disgusto, instabilità, ansia¹⁰¹ e negligenza dei propri doveri monastici; *spirituale* perché, mancando la voglia di raggiungere le altezze della perfezione e della contemplazione divina, lo spirito rotola verso il basso e cade nell'assuefazione, dimenticando di orientare la propria vita a Dio.

Cassiano suggerisce ai monaci *rimedi ascetici* per guarire ed estirpare radicalmente la tristezza, «passione dannosa», impulso morboso: esercitarsi continuamente e diligentemente nel dominio della propria volontà per poter riuscire a mortificare gli stimoli della collera e le depressioni della malattia della tristezza¹⁰² e gli ardori infiammati della fornicazione (tre vizi strettamente collegati)¹⁰³; elevare lo spirito alle altezze delle virtù, perseverare nella meditazione

⁹⁸ *Istit.* IX,10 e 12 (*ibid.*, p. 376 e 378).

⁹⁹ *Istit.* IX,9 (*ibid.*, p. 376): «...in nobismet ipsis intus radices».

¹⁰⁰ *Istit.* IX,11 (*ibid.*, p. 378).

¹⁰¹ *Istit.* VII,9,3 (*ibid.*, p. 304): il monaco instabile, irrequieto, volubile, ansioso, che intende spiccare il volo e abbandonare la disciplina del monastero, suscita dentro di sé e intreccia continuamente motivi di tristezza.

¹⁰² *Istit.* V,10 e 11,2 (*ibid.*, pp. 204.206-208): «...tristitiae superanda deiection».

¹⁰³ *Istit.* IV,8 (*ibid.*, pp. 130-132): «Ideoque pronuntiant nullatenus praevalere vel iram vel tristitiam vel spiritum fornicationis extinguere, sed nec humilitatem cordis veram nec cum fratribus unitatem perpetuam nec firmam diuturnamque posse retinere concordiam, sed ne in coenobio quidem diutius permanere cum...».

spirituale continua e nel ricordo di Dio, tenere fisso lo sguardo della mente verso il fine della beatitudine futura¹⁰⁴; entrare nel proprio cuore per emendare sollecitamente le radici dei propri vizi e correggere i propri comportamenti¹⁰⁵; combattere le rabbie per migliorare le relazioni e rendere affabili le conversazioni¹⁰⁶; cercare la comunione di vita con i fratelli: «Valgano, come esempio, l'ira, la tristezza e l'impazienza, passioni che possono essere sanate con la meditazione del cuore e l'attenzione vigile e costante, ma anche con la frequenza dei fratelli, la cui presenza ce le fa rilevare, e allora quanto più spesso tali fermenti ci turberanno e quanto più spesso saranno ripresi, tanto più rapidamente ci riuscirà di sanarli»¹⁰⁷.

3.5B Contiguo al IX libro sullo «spirito della tristezza», tutto il libro X delle *Istituzioni cenobitiche*¹⁰⁸ è dedicato all'«*akēdia*» greca, tradotta dai latini con «tedio» o anche «ansietà del cuore». Si tratta di un vizio che colpisce i monaci (soprattutto e primariamente eremiti; ma anche cenobiti¹⁰⁹). Viene chiamato demonio che «assale il monaco specialmente verso le ore del mezzogiorno, al modo di una febbre che intervenga in ore fisse: è allora che essa suscita le sue accessissime fiamme in quell'anima malata ad ore solite e precostituite»¹¹⁰. La descrizione cassianea mostra l'origine e gli effetti del «perverso spirito dell'accidia», un male che il monaco, «da vero atleta di Cristo», dovrà combattere «se intende intraprendere lealmente la prova della perfezione», senza soccombere al sonno o alla fuga dal monastero¹¹¹.

¹⁰⁴ *Istit.* IX,13 e V,41 (*ibid.*, pp. 378 e 256).

¹⁰⁵ *Istit.* IX,8 (*ibid.*, pp. 374-376): «ut nostra potius emendare vitia et mores corrigere festinemus. ... Extrinsicus quippe venientia non verebimus offendicula nec ulla poterunt scandala nobis de foris inferri, si in nobismet ipsis intus radices eorum receptae insertaeque non fuerint».

¹⁰⁶ *Istit.* IX,7 (*ibid.*, p. 374).

¹⁰⁷ *Istit.* VI,37 (*ibid.*, p. 264).

¹⁰⁸ GIOVANNI CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*. Introduzione e traduzione a cura di Lorenzo Dattrino, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 1989, pp. 247-271 (PL 49,360-398).

¹⁰⁹ Cf. L. DATTRINO, *Introduzione*, pp. 25ss. («Cassiano senti ben presto l'urgenza di integrare quanto aveva già scritto [i primi quattro libri], allargando l'orizzonte della pura vita cenobitica con ulteriori informazioni relative a una vita più perfetta e contemplativa, quale era vissuta dagli eremiti. ... Se dunque il primo volume aveva un fine preordinato, quello di descrivere la vita propria dei cenobiti, il secondo è molto più largo: non intende abbracciare direttamente la vita eremitica o la vita cenobitica, ma intende e comprende implicitamente l'una e l'altra»: pp. 26-27); G. CASSIANO, *Prefazione*, 9 (l'autore adatta all'Occidente le osservanze rigorose egiziane, introducendo moderazione e temperanza. «Egli ebbe il merito di acclimare il monachesimo nel mondo latino», scrive il DATTRINO, *ibid.*, p. 46).

¹¹⁰ *Istit.* X,1, *ibid.*, p. 247 [PL 49,361-363]. Il richiamo esplicito è al *Sal* 90,5-6 (Vulgata): «Non timebis a timore nocturno, a sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incurso et daemonio meridiano».

¹¹¹ *Istit.* X,5, *ibid.*, p. 251.

Non appena questo male si è insinuato nell'animo del monaco vi produce l'avversione per il luogo, il fastidio per la cella e perfino la disistima e il disprezzo per i fratelli che vivono presso di lui o lontani da lui, come se fossero dei negligenti e delle persone poco spirituali. Lo rende inoperoso e inerte di fronte a tutti i lavori da eseguire dentro le pareti della sua cella, e non gli consente di risiedere nella cella e di attendere alla lettura. Egli si lamenta assai di frequente di non aver conseguito alcun profitto; deplora e si rammarica di non ricavare alcun frutto finché rimarrà legato a quella comunità. S'affligge di trovarsi, in quel posto, del tutto privo di ogni profitto spirituale, proprio lui che, pur potendo reggere gli altri e giovare a molti, non è stato in grado edificare nessuno [...]. Egli finisce per persuadersi di non potersi salvare, restando in quel luogo. [...] In seguito, le ore undici e quelle del mezzogiorno producono in lui una spossatezza fisica e un'esigenza di cibo così intenso da procurargli la sensazione di essere ridotto allo stremo [...] In quello stato egli si mette allora a guardare tutto ansioso qua e là, deplorando che nessuno dei fratelli venga a fargli visita, e così più e più volte esce dalla cella e vi rientra, e osserva frequentemente il sole, come se quello volgesse al tramonto troppo lentamente¹¹².

L'accidia, generando nel monaco «una certa quale confusione di mente, come fosse avvolto da tetra caligine», lo rende «apatico e negato a ogni attività dello spirito», lo induce a procurarsi motivi «di doverosa pietà» per fare viaggi fuori dal monastero al fine di visitare confratelli o ammalati vicini o lontani o donne consacrate a Dio¹¹³. Il male dell'accidia produce senso di inutilità, di vuoto, di tristezza e infelicità nell'anima del monaco («infelix anima»)¹¹⁴ che

aggirata da tali inganni da parte dei suoi nemici, comincia ad agitarsi, finché, spossata dallo spirito dell'accidia [...], si rassegna a cedere alla sonnolenza oppure, uscendo dalla prigione della sua cella, si abitua a cercare nelle visite a un confratello un conforto a questi suoi sofferiti assalti. Eppure [...] essa è destinata a incorrerne assai presto in un male ancora più grave. [...] (Infatti il monaco), sottratto un po' per volta fuori della sua cella, comincerà a dimenticarsi degli obblighi della sua professione, i quali altro non sono se non la visione e contemplazione di quella divina ed eccellente purezza, superiore a ogni cosa, e che non si può raggiungere se non nel silenzio e nella continuata meditazione della propria cella¹¹⁵.

¹¹² *Istit.* X,2, *ibid.*, pp. 247-249.

¹¹³ *Ibid.*, p. 249.

¹¹⁴ *PL* 49,368.

¹¹⁵ *Istit.* X,3, *ibid.*, pp. 249-250.

4. Sguardo retrospettivo

La nostra intenzione di porre sotto esame il sentimento o la passione o il vizio che si nasconde sotto i tre vocaboli (malinconia, tristezza, accidia), accomunati nel titolo del presente contributo ma portatori ciascuno di qualche sfumatura, ci ha spinti a investigare – partendo dalla matrice linguistica e dall’uso che se n’è fatto nelle Scritture sacre – nelle opere degli scrittori dei primi secoli dell’era patristica. Ci siamo imposti un limite cronologico per la necessità di rispettare, nelle indagini e riflessioni, lo spazio concesso a chi scrive (e legge) un “articolo”. Per tale motivo il numero di testi patristici che abbiamo vagliato, di area greca e latina, risulta naturalmente assai contenuto. Sotto la lente dell’analisi, i tre termini esaminati ci restituiscono di primo acchito l’immagine di volti scuri, spesso rabbuiati, “neri” proprio come la bile. Gli scrittori ecclesiastici dell’antichità ne ricercano le cause non soltanto rivolgendosi allo spettro delle patologie mediche (corporee e psichiche), ma anche scendendo in profondità e scandagliando l’animo alla luce della spiritualità e della teologia. Il volto infatti diventa “segno” manifesto di malattie interiori, di psiche ferita o di vita spirituale malata, di relazioni infrante (con i fratelli e con Dio), di noia e disgusto del proprio vivere. Nei loro scritti i Padri della Chiesa sono anche prodighi di suggerimenti di terapie adeguate¹¹⁶ in vista del conseguimento della guarigione che penetri nell’anima fino allo sradicamento delle radici profonde delle passioni e arrivi poi a rasserenare esteriormente anche i tratti del volto, rendendolo ilare.

Sembra importante rilevare che “ogni uomo”, monaco (eremita; cenobita) o secolare, è chiamato alla fuga del mondo (pur con modalità diverse) e impegnato al combattimento contro gli otto pensieri malvagi, in particolare (per la nostra tematica) contro il demone della tristezza e dell’accidia. In fondo, si vuole evidenziare che il cristiano, ogni cristiano (e in particolar modo chi sceglie la condizione monastica), che intende vivere il vangelo in tutta la sua pregnanza (rinnegare se stesso, prendere ogni giorno la propria croce, seguire Gesù sulla via della lotta e della vittoria sul maligno) non solo è possibile, ma rende anche felici.

Le passioni della tristezza e dell’accidia (non è sempre facile precisarne le differenze) producono mali e malanni nel fisico e nello spirito che occorre prevenire, sia opponendosi con tutte le forze e con costanza alle radici che hanno

¹¹⁶ Cf. F. RIVAS REBAQUE, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, pp. 153-236: l’autore esamina la terapia delle passioni relative al corpo, all’anima, allo spirito e le terapie ausiliari; per ciò che riguarda la tematica da noi esaminata: pp. 181-190.

attecchito nell'anima (occorre guardarsi dentro e prenderne consapevolezza), sia vigilando contro il demone che è sempre pronto con le sue astuzie a istigare le passioni suddette talora sopite, sia curando la perseveranza nella propria vocazione e nella propria cella. La lotta ha esiti vittoriosi imitando Cristo e con la sua presenza, invocata nella preghiera.

Assodato che si tratta di logismoí, di passioni, di vizi (da combattere), i maestri spirituali distinguono tuttavia due tipi di tristezza, l'una delle quali è sentimento lodevole (da coltivare) perché attraverso le lacrime di pentimento e di compunzione si chiede a Dio il perdono e ci si purifica dai peccati commessi. Quando sono questi a generare la tristezza, ecco allora intervenire il cuore che si affligge e fa lacrimare anche gli occhi, e la vita cambia!

Gli scrittori fanno ricorso anche alla carità, alla relazione di amore con Dio e con il prossimo, come risorsa, terapia e rimedio di contrasto alla noia, al disgusto spirituale, all'oscurità dell'animo e del volto, allo scoraggiamento, alla tristezza e all'accidia.