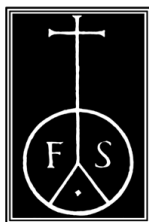


HISTORIA RELIGIONUM

AN INTERNATIONAL JOURNAL

3 · 2011



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXI

Amministrazione ed abbonamenti

Fabrizio Serra editore®

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

Tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o
per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica,
il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta
della *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

★

Direttore responsabile: Fabrizio Serra.

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 36 del 30/10/2007.

★

ISSN 2035-5572

ISSN ELETTRONICO 2035-6455

SOMMARIO

SAGGI

GUY G. STROUMSA, <i>From Abraham's Religion to the Abrahamic Religions</i>	11
FABRIZIO VECOLI, <i>Communautés religieuses dans l'Égypte du IV^{ème} siècle: manichéens et cénobites</i>	23
MARCO TOTI, <i>Il lessico dell'asceti. Alcune osservazioni sulla 'psicologia spirituale' nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto</i>	47
LEONARDO SACCO, <i>Is Falun Gong a Sect or a Religious Movement? A Comparative Approach</i>	65
ENZO PACE, GIUSEPPE GIORDAN, <i>Digital Altars. Religion and Spirituality in the Internet Era: a Methodological Perspective</i>	77

NOTE E INTERVENTI

LUCA ARCARI, <i>I monoteismi tra storia, comparazione e tipologia</i>	95
GIOVANNI FILORAMO, <i>Is a Europäische Religionsgeschichte possible? About a recent book</i>	119
Recapito dei collaboratori del presente fascicolo	123
Norme redazionali della casa editrice	125

IL LESSICO DELL'ASCESI.
ALCUNE OSSERVAZIONI
SULLA 'PSICOLOGIA SPIRITUALE'
NEL CRISTIANESIMO ORIENTALE
ED IN EPITTETO*

MARCO TOTI

Tecnica dell'attenzione. Per abbattere le cicale in pieno volo, è sufficiente non vedere nell'universo intero altro che la cicala presa di mira: non è possibile mancarla. Per diventare arciere, restare per due anni disteso sotto un telaio senza battere le palpebre quando passa la navetta. Per tre anni far arrampicare, controluce, un pidocchio su un filo di seta. Quando esso apparirà più grande di una ruota, di una montagna, quando nasconderà il sole, quando si scorgerà il suo cuore, si può tirare: lo si colpirà in pieno cuore.

SIMONE WEIL

Tu, Assente che bisogna amare...
Termine che ci sfuggi e che c'inseguì
Io non ti voglio più cercare.
Vibrerò senza quasi mirare la mia freccia,
Se la corda del cuore non sia tesa:
Il maestro d'arco zen così m'insegna
Che da tremila anni Ti vede.

CRISTINA CAMPO

A Dag

LA storia dell'antico monachesimo cristiano – e più generalmente dell'ascesi di epoca imperiale e tardoantica – è ovviamente anche una storia lessicale, che mette in luce, tra l'altro, le modalità di utilizzo, lo sviluppo semantico e la rielaborazione 'funzionale' di alcuni termini chiave, che denotano pure i fondamentali 'orientamenti' di ciascuna spiritualità. È ben noto, ad esempio, come presso gli autori monastici cristiani vissuti più o meno tra IV e VII secolo si vada precisando, di pari passo alla articolazione dottrinale, uno specifico lessico dell'ascesi, che verrà in buona misura ripreso dagli autori posteriori. L'utilizzo di questa terminologia tecnica nel corso dei secoli pone in evidenza una omogeneità di fondo che, lungi dall'escluderle, talora trascende le inevitabili

* Questo testo costituisce una profonda rielaborazione ed un consistente ampliamento di un intervento letto in occasione della IX EASR Conference / IAHHR Special Conference (*Religion in the History of European Culture*, Università di Messina, 14-17/09/2009). Colgo l'occasione per ringraziare di tutto cuore il prof. G. Filoramo, la prof.ssa G. Gasparro, il padre I. Ionașcu, il prof. E. Montanari, la dott.ssa R. M. Parrinello, la prof.ssa I. Ramelli ed il dott. G. Tosetti per le significative discussioni ed i preziosi suggerimenti che hanno contribuito a migliorare il lavoro qui presentato.

differenze di 'accenti' indotte dai diversi contesti spirituali e storico-culturali, ossia dalle diverse «assi portanti del pensiero» dei vari autori.¹

Questo contributo, di carattere appena introduttivo e necessariamente generale, costituisce la premessa ed il tentativo di 'inquadramento' – storico e 'teoretico' – di un lavoro ben più ampio e profondo, concernente la ricostruzione dell'*iter* diacronico e l'ermeneutica dei significati di alcuni termini ed espressioni particolarmente significativi, con speciale attenzione all'ascesi stoica (in particolare Epitteto, maestro dell'«imperatore filosofo» Marco Aurelio, nato nel 50 d. C. ca e morto nel 120 d.C. ca.) ed a quella cristiana di epoca per lo più tardoantica² (ma anche afferente a periodi cronologicamente prossimi o ad ambiti comunque interessanti ai fini della nostra ricerca); tra gli altri, si possono ricordare *nêpsis*, *prosoché*, *epêktasis*, *mneme* (toû Theoû), *hypomoné*, *endiâthetos logos*, *diâkrisis* (oltre al caso ancor più complesso, e a rigore non direttamente connesso con la dimensione ascetica, di *persona*, *prósopon* in greco). Qui, per evidenti ragioni, ci soffermeremo solo su alcuni spunti inerenti all'analisi del senso e degli sviluppi di alcune delle nozioni appena menzionate, con particolare riguardo all'idea di *nêpsis* ('sobrietà', 'vigilanza'), oltre che di *prosoché* ('attenzione'), termini peraltro non di rado utilizzati come sinonimi.³ Il tema dell'«attenzione» e quello dell'«attività ermeneutica» sul piano spirituale saranno quindi gli argomenti centrali trattati in questa sede. Referente comparativo privilegiato (e comunque congruo, sia in prospettiva storica che 'tipologica') di tale studio ci sembra essere lo stoicismo, viste anche le non enormi distanze diacroniche, geografiche, culturali e 'teologiche' tra la *stoà* di epoca romano-imperiale ed il Cristianesimo di qualche secolo posteriore, e soprattutto considerato l'uso che Epitteto fa di alcuni termini successivamente presenti anche nell'ascesi cristiana, come ad es. *phantasiai* (con riferimento all'«uso delle rappresentazioni», consistente nella 'disciplina del giudizio' [*krisis*]), *synkatâthesis* (ciò che riguarda il tema a nostro parere centrale del passaggio dall'elaborazione 'epistemologica' stoica in materia di 'disciplina del giudizio' a quella cristiana, più propriamente 'morale', inerente ai meccanismi della 'tentazione')⁴ e *prosoché*; si ricordi, ad es., che lo stesso Epitteto dedica all'«attenzione» un intero capitolo delle sue *Diatribè*.⁵ Il nostro studio mira pertanto, in prospettiva, ad individuare i nessi centrali inerenti al 'trasferimento' ed alla ricezione delle nozioni in oggetto dall'ambito greco-romano quasi coevo alla vita di Cristo a quello cristiano (orientativamente tra IV e VIII secolo, ma anche successivo), considerando le inevitabili 'riplasmazioni semantiche' del caso; codeste rielaborazioni evidenziano sia, per l'appunto, la 'plasmabilità' dei vocaboli che si sono prestati ad un tale processo storico, sia, allo stesso tempo ed in certa misura, la 'compatibilità' dei contesti 'culturali' in esame,

¹ PIERRE MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, a cura di Valerio Lanzarini, Magnano (Bi), Qiqajon, 1998, pp. 7-8.

² Sul tema dello 'stoicismo' dei padri della Chiesa si veda, tra gli altri, MICHEL SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957 («Patristica Sorbonensia», 1); su Epitteto, imprescindibili sono ADOLF BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart, F. Enke, 1890 e THÉODORE COLARDEAU, *Études sur Épictète*, Paris, Fontemoing, 1903; sullo stoicismo in generale si veda MAX POHLENZ, *La stoà: storia di un movimento spirituale*, a cura di Vittorio Enzo Alfieri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 2 voll.

³ PIERRE ADNÈS, *Hésychasme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* [d'ora in poi DSAM] VII, 1, 1969, coll. 381-399, qui 391-392; sull'«attenzione» cfr. FELIX M. CAPPELLO, *Attenzione*, III. Teologia, in *Enciclopedia Cattolica*, II, 1949, col. 318; LÉOPOLD FONCK, *Prière*. I. *De l'intention requise pour qu'il y ait prière*; II. *De l'attention requise dans la prière*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 1, 1935, coll. 213-220; REGIS VERNAY, *Attention*, DSAM I, 1937, coll. 1058-1577.

⁴ Cfr. *infra*.

⁵ EPIPETTO, *Le Diatribe e i Frammenti*, a cura di Renato Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 309-311 (IV, XII).

sia, d'altra parte, il diverso 'orientamento', la ricchezza e la specificità del 'sistema di riferimento' presso cui le nozioni stesse sono inserite. Nel passaggio di temi e termini dall'una all'altra tradizione – passaggio che è anche, necessariamente e significativamente, un 'dialogo' profondo – è possibile dunque individuare gli elementi di continuità e di distinzione tra ascesi stoica e cristiana; se è certamente corretto rilevare le evidenti 'risemantizzazioni' funzionali al contesto di riferimento, storicamente e 'culturalmente' difforme, sono anche pacifici, al di là delle polemiche di superficie, gli inevitabili 'prestiti' sul piano delle categorie filosofiche dal mondo classico a quello cristiano (per l'appunto *logos*, *persona*, etc.). A sostegno della tesi di una 'materia comune' che rendeva possibile un lavoro di 'riutilizzo' a fini ascetici – eventualmente con caratteri e scopi diversi – vi è, tra gli altri documenti a noi pervenuti, il celebre trattato stoico dello Pseudo-Antonio, probabilmente risalente all'ultimo stoicismo, che costituisce un rilevante esempio di 'libro stoico cristianizzato' (in particolare nella prima parte dell'opera) mediante una leggera interpolazione, che riporta, oltre a due righe letteralmente riprese da Epitteto, molti temi e termini inequivocabilmente propri del filosofo greco; in tal modo, si può dire che Epitteto è divenuto il 'nutrimento dei monaci greci'.¹ Inoltre, un tipo di passaggio storicamente documentato – questa volta tutto interno all'ambito cristiano-orientale – è evidente nel significativo 'ampliamento' ed 'approfondimento' che la nozione di *nêpsis*,² già ben presente nel monachesimo delle origini, riceve in particolare in ambiente sinaita (tra il VII e il XIII secolo ca: tra i maggiori rappresentanti di questa 'corrente' vi sono S. Giovanni Climaco [580-670 ca])³ e Esichio il Sinaita [XII-XIII secolo]).⁴ In tale ambito, l'idea di 'sobrietà' o 'vigilanza' acquisterà un'importanza centrale, quantomeno sino all'esicasmo atthonita del XIII-XIV secolo, e verrà addirittura identificata con la *hesychia*⁵ ('silenzio', 'pace', 'riposo spirituale'): ciò che attesta il suo carattere fondamentale nell'ascesi in oggetto.⁶

Al proposito dei cdd. 'esercizi spirituali' qui compendiosamente considerati, risultano essenziali gli studi di P. Hadot, che ha autorevolmente messo in luce il carattere 'operativo' della filosofia antica e del Cristianesimo⁷ (esso stesso spesso considerato una 'filosofia' da un'importante 'corrente' del Cristianesimo antico).⁸ In riferimento

¹ MICHEL SPANNEUT, *Épictète. II. Influence à l'époque patristique; III. Épictète et le moyen âge*, DSAM IV, 1, 1960, coll. 830-849, qui coll. 834-835 (che cita pure IRÉNÉE HAUSHERR, *Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine Ermite*, in IDEM, *De doctrina spirituali christianorum orientalium: quaestiones et scripta*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1933 [«Orientalia Christiana Analecta», 30], pp. 212-216).

² MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 247-257 (è molto significativo che «in Doroteo di Gaza la *nêpsis* riveste in genere il significato di vigilanza per non perdere di vista la meta, per non sbagliare strada: *nêphein perì tòn skopón*, cioè tenere bene in vista il fine per non sbagliarsi sulla scelta dei mezzi» [ivi, 254]; cfr. *infra*); sulla *nêpsis* cfr. anche ADNÈS, *Nepsis*, DSAM XI, 1981, coll. 110-118.

³ Su Giovanni Climaco, con particolare riferimento a quanto trattato nel presente articolo, cfr. JOHN CHRYSAGIS, *John Climacus. From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Burlington (VT), Ashgate, 2004.

⁴ ANTONIO RIGO, *Mistici bizantini*, Torino, Einaudi, 2008, pp. LIX-LXI.

⁵ ADNÈS, *Hésychasme*, cit., col. 392 (S. Giovanni Climaco). Sulla stretta connessione tra *hesychia* e *nêpsis* cfr. ivi, coll. 391-392 (ove si cita, tra l'altro, lo Pseudo-Macario).

⁶ Cfr. ad es. *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, Milano, Paoline, 1999⁶, p. 107 ss. (Esichio).

⁷ Cfr. ad es., in relazione al Cristianesimo, PIERRE HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, traduzione di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 2005⁷, in *primis* pp. 69-86; con riguardo alla filosofia classica, cfr. anche IDEM, *Che cos'è la filosofia antica?*, traduzione di Elena Giovanelli, Torino, Einaudi, 2010².

⁸ Significativo è appunto il fatto che «il Cristianesimo sia stato presentato, da tutta una parte della tradizione cristiana, come una *filosofia*» (ivi, p. 71), e persino come «la *filosofia*» (ivi, p. 72). Sulle strette relazioni tra filosofia classica ed ellenistica e Cristianesimo si rimanda inoltre a LANFRANCO ROSSI, *I filosofi greci padri dell'esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino, Il Leone Verde, 2000, *passim*.

alle relazioni tra queste tradizioni, sarà in via preliminare necessario evidenziare la profonda influenza della prima nei confronti del secondo, dato, peraltro, ormai saldamente acquisito nell'ambito della letteratura scientifica;¹ tuttavia, come già accennato, il processo di ricezione e riformulazione che il Cristianesimo opererà su termini quali *prosoché*² ed *apátheia* ('impassibilità') mostra con sufficiente chiarezza la irriducibile specificità della prospettiva cristiana.³ Inoltre, il valore eminentemente 'esperienziale' che accomuna filosofia antica e Cristianesimo, entrambi 'sistemi' miranti ad un lavoro su di sé che dia luogo ad una *metánoia* ('cambiamento del *noûs*', 'conversione' in senso etimologico)⁴ delle disposizioni cui tende l'uomo 'ordinario', permette di qualificare le due 'vie' come 'esercizi spirituali' (cfr. greco sing. *áskesis*) aventi 'dimensione pratica ed esistenziale'.⁵

A conferma dell'orientamento eminentemente 'pratico' dell'ascesi cristiana, è noto come la 'vigilanza' (su di sé e rispetto al mondo 'esterno') sia, in tale contesto, uno dei caratteri fondamentali della prassi spirituale e, se pienamente realizzata, della santità. Ad es., in ambito cristiano-orientale, la 'ruminazione' del 'ricordo di Dio' (*mneme tou Theou*;⁶ cfr. arabo *dhikr Allâh*)⁷ nella forma di una giaculatoria 'sintetica' – la 'preghiera di Gesù', unita peraltro ad altri procedimenti (tra cui la meditazione della morte)⁸ –, è volta ad indurre la *nêpsis* (a sua volta determinante la *amerimnía*, 'assenza di preoccupazione')⁹ e l' 'interiorizzazione' del nome di Gesù nel cuore;¹⁰ la 'vigilanza' costitui-

¹ Cfr. in particolare HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., ad es. p. 86.

² Ivi, p. 85.

³ *Ibidem*. Nonostante ciò, «da soli, i testi della Scrittura non avrebbero potuto procurare un metodo per praticare tali esercizi» (*ibidem*; l'a. si riferisce agli «esercizi spirituali della *προσοχή*, della meditazione della morte, o dell'esame di coscienza» [*ibidem*]).

⁴ MIQUEL, *Lessico del deserto*, pp. 233-243 (bibliografia sul tema riportata ivi, pp. 366-367). Con riguardo ad Epitteto, secondo MICHEL FOUCAULT, *La cultura di sé*, in IDEM, *La cura di sé. Storia della sessualità*. 3, traduzione di Laura Guarino, Milano, Feltrinelli, 2006⁸, pp. 43-71, qui pp. 67-68, fine della 'cura di sé' (su cui si veda *infra*) è la *epistrophé eis autôn* ('ritorno in sé': riferimenti di Epitteto a tale espressione in FOUCAULT, *La cultura di sé*, cit., p. 67 n. 76), *conversio ad se* che costituisce una 'traiettoria' ed 'implica uno spostamento dello sguardo', rientrando 'ancora in un'etica della padronanza' (ivi, p. 68; nonostante tali significative riflessioni, teniamo a precisare che non condividiamo affatto le generali pose 'decostruttiviste' dell'a. francese). Sul 'ritorno in sé' in ambito cristiano-orientale (Gregorio Palamas) si veda JEAN MEYENDORFF, *Le thème du 'retour en soi' dans la doctrine palamite du XIV^e siècle*, «Revue de l'histoire des religions», CXLV, 1957, pp. 188-206.

⁵ ARNOLD I. DAVIDSON, *Prefazione* a HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. XI-XVII, qui p. XIII. La 'divaricazione' tra 'filosofia' e 'discorso filosofico', persuasivamente postulata da Hadot sulla base della riduzione medievale della prima ad *ancilla theologiae* (HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 161 ss.), rimanderebbe allo 'scivolamento' della teologia da 'intelligenza spirituale del mistero di Dio' a 'discorso formale', operato dalla teologia occidentale del XIII secolo (ANDREI SCRIMA, *Reflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite*, ne *Le millénaire du Mont Athos [963-1963]. Études et mélanges*, Chevetogne-Venise, Éditions de Chevetogne, 1963, vol. II, pp. 301-324, qui p. 323). Ciò non significa, ovviamente, da un lato che il primo tomismo fosse un 'razionalismo non orante', e, dall'altro, che in Occidente la teologia 'speculativa' cancellò quella 'mistica', che invece permase parallelamente alla prima e, in certo senso, la 'integrò'. Sul rapporto tra 'esperienza' e 'dottrina' si veda *infra*.

⁶ Cfr., su questo importantissimo tema, IRÉNÉE HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1960 («Orientalia Christiana Analecta» 157), pp. 157-162; HERMANN J. SIEBEN, *Mneme Theou*, *DSAM* X, 1977, coll. 1407-1414; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, traduzione di Maria Donadeo, Roma, San Paolo, 1995 (oltre a quanto riportato *infra*). Il 'ricordo di Dio', che permette all'intelletto di «attaccarsi fortemente [...] al santo nome del Signore Gesù», progredendo nel discernimento, è uno degli strumenti per evitare il peccato (ROSA MARIA PARRINELLO, *Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1 (2009), pp. 99-120, qui pp. 109-110 [Diadoco di Fotica]).

⁷ *Dhikr*, come *mneme*, significa sia 'ricordo' che 'menzione'.

⁸ Cfr. *infra*.

⁹ L'*amerimnía* (su cui MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 57-80) induce l'*apátheia* (su di essa, ed in particolare sull'importanza che ad essa dà Evagrio, cfr. ivi, pp. 145-171 [bibliografia riportata ivi, pp. 365-366; v. anche GUSTAVE BARDY, *Apátheia*, *DSAM* I, 1937, coll. 727-746]); quest'ultima è diversa, ovviamente, dall'*anaisthesia* e, a ben guardare, opposta all'*apatia* in senso moderno.

¹⁰ Sui significati 'profondi' del 'ricordare' cfr. *infra*.

sce dunque disposizione, mezzo, ma anche, in certo senso, esito, fine dell'ascesi¹ (che eventualmente prelude all'*hesychia*;² tuttavia nella tradizione sinaitica, come già detto,³ i due termini tendono a coincidere). D'altra parte, se da un lato la stessa preghiera (*proseuché*) è una *diáthesis* ('disposizione') ed allo stesso tempo una *katástasis* ('stato'), dall'altro è evidente il significativo legame, anche etimologico, tra 'preghiera' (*proseuché*) e 'attenzione' (*prosoché*).⁴

A parte la ricorrenza della nozione di *nêpsis* nel Giudaismo alessandrino (Filone) e nella gnosi ermetica,⁵ nel Nuovo Testamento costante è il richiamo a 'vigilare' (Mc 13, 33; Lc 21, 36), 'vegliare' (Mt 24, 42 e 25, 13; Mc 13, 35 e 13, 37; 1Ts 5, 6; 1Pt 5, 8), 'essere attenti' e 'stare in guardia' (Mt 6, 1 e 16, 6; Lc 12, 1 e 21, 34), 'guardarsi' (Lc 12, 15), 'vegliare' (1Cor 16, 13; Ef 6, 18). Con qualche decennio di anticipo su Epitteto, S. Paolo invita ripetutamente, nelle sue lettere, alla vigilanza/sobrietà (ad es. in 2Tm 4, 5; 1Tm 3, 2; 1Tm 3, 11; Tt 2, 2); è interessante notare come in 1Ts 5, 5-8 l'apostolo, esortando alla *nêpsis*, accosti la sobrietà allo stato di veglia durante la notte (i Tessalonicesi essendo 'figli della luce e figli del giorno'), e il sonno notturno all'ubriachezza. In particolare, il termine *nêpsis* è connesso al verbo greco *nêphein*, 'essere sobrio', anche con riferimento al vino⁶ (cfr. latino *sobrietas* e *vigilantia*, *vigilia*), in relazione, per l'appunto, ad una condizione di sobrietà e di vigilanza contrapposta a quella di ebbrezza e di sonnolenza (greco *methýein*, 'essere ubriaco', quindi 'essere fuori di sé'), e strettamente legata al discernimento (*diákrisis*, anche 'discrezione', e quindi anche 'discriminazione'),⁷ che è operazione 'ermeneutica' ed 'intellettuale' per eccellenza, in quanto esercitata dal *noûs* ('mente', 'intelletto'; cfr. latino *mens* ed *animus*);⁸ l'assenza di un tale 'filtro', e quindi

¹ Cfr. *infra*.

² Su di essa cfr. MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 185-230 (bibliografia riportata ivi, p. 366).

³ Cfr. *supra*.

⁴ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 217 e 320: *prosoché proseuchén getoûsa, proseuchén heurêsei* («l'attenzione che cerca la preghiera troverà la preghiera» [Evagrio]); inoltre, «se c'è qualcosa [infatti] a cui segue la preghiera, questa è l'attenzione» (qui non si tratta dunque di una identità, almeno in questo passo l'attenzione costituendo il mezzo per trovare la preghiera ed allo stesso tempo l'effetto di quest'ultima). Non a caso, «la preghiera ha bisogno della *nêpsis* come lo stoppino ha bisogno della luce della lucerna» (ivi, p. 253 [Esichio]). Sulla *prosoché* cfr. ivi, pp. 319-330 (ed anche 216 ss.); cfr. inoltre, sul rapporto *prosoché-proseuché*, quanto riportato *infra*.

⁵ ANÈS, *Nêpsis*, cit., coll. 110-111.

⁶ Esempi in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 248.

⁷ Già Isaia di Scete giustappone, come strumenti per non smarrirsi, 'un grande discernimento' e 'una vigilanza attenta (*nêphein metá prosochés*)' (riportato ivi, p. 251); al proposito si veda anche EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, a cura di Vincenzo Messana, Roma, Città Nuova, 1999², cc. 127-148 (Evagrio Pontico). Sul 'discernimento degli spiriti' (*diákrisis tôn pneumatôn*: cfr. 1Cor 11,28-29 e 12,10) cfr., tra gli altri, IRÉNÉE HAUSHERR, *Direction spirituelle. II. Chez les chrétiens orientaux. 2. Qualité canoniquement requises du directeur. 3°. La diacrisis*, DSAM III, 1957, coll. 1024-1028; ID., 4. *Nécessité de la direction* e 5. *Pratique de la manifestation des pensées*, ivi, coll. 1032-1039, qui coll. 1024-1028 e, con particolare riguardo alla relazione tra paternità spirituale e prassi ascetica (manifestazione dei *logismoí* [*exagóreusis*] e loro discernimento, rapporto tra *exagóreusis* e *nêpsis*), ivi, 1032-1039. Una delle definizioni migliori di discernimento (*diákrisis*) è data da Giovanni Climaco, che dedica al tema l'intero ventiseiesimo gradino della sua Scala; secondo il santo esso [...] è, nei principianti, la conoscenza [*epígnosis*] autentica di se stessi, in coloro che sono a metà del cammino è un senso spirituale che distingue [*diakrínousa noerá aístheis*] senza errore il bene vero da quello naturale e dal suo contrario; nei perfetti è la conoscenza [*gnôsis*] infusa per illuminazione divina, che è in grado di illuminare con la propria luce anche ciò che negli altri rimane immerso nelle tenebre. O forse in generale il discernimento è e viene definito la comprensione sicura della volontà divina in ogni circostanza, luogo ed azione, comprensione che è insita solo nei puri di cuore (Mt 5,8), nel corpo e nella parola. [...] Il discernimento è una coscienza immacolata e una sensibilità pura' (citato in PARRINELLO, *Tecnica e carisma*, cit., p. 114, ove giustamente si afferma che Climaco è 'veramente un punto di arrivo della tradizione tardo-antica e al contempo un punto di partenza nell'elaborazione dei capisaldi della spiritualità monastica bizantina e ortodossa'): dalla conoscenza di sé il praticante giunge quindi alla conoscenza di Dio.

⁸ Ivi, p. 109 (Diadoco di Fotica [v secolo]). Per quanto concerne il *noûs* in ambito cristiano basterà rimandare a AIMÉ SOLIGNAC, '*Nous*' et '*mens*', DSAM LXXII-LXXV, 1982, coll. 459-469; in relazione alla *mens* (e, in specie, al suo es-

l'indiscriminato accoglimento delle 'rappresentazioni', dà origine al vizio.¹ Sebbene il filosofo di origine greca non si possa propriamente considerare una fonte della spiritualità ascetica cristiana,² ci pare interessante quanto si dirà oltre su Epitteto in merito alla nozione di 'distinzione' (nell'ambito della 'disciplina del giudizio' e all'uso delle rappresentazioni),³ anche in relazione a quanto appena asserito. Non è comunque un caso che, nel termine *diákrisis*, utilizzato in specie presso l'ascesi cristiano-orientale (ed ivi spesso riferito ad una delle 'funzioni' del padre spirituale), il prefisso *dia-* indichi divisione, separazione, mentre *-krino* significa 'separo', 'distinguo', 'decido' e quindi 'giudico'; Epitteto utilizza per l'appunto *krisis* ('giudizio'), che, rispetto a *diákrisis*, appare esprimere meno una 'mediazione' che una 'scelta' (cfr. *proairesis*, 'ragione' [*logos*],⁴ 'scelta di vita' che essenzialmente coincide con *krisis* e con l'uso delle *phantasiai*).⁵ Nell'ambito della 'disciplina del giudizio', pertanto, è necessario applicare la regola della 'distinzione' (*diáiresis*; cfr. *diákrisis*) tra quanto dipende da noi e quanto non dipende da noi;⁶ allo stesso tempo, quest'ultima opera come 'filtro', mediazione (cfr. prefisso *dia-*), e quindi è in certo senso riconducibile alla dimensione dell'immaginale, oltre ad essere strettamente connessa all'attenzione (*prosoché*).⁷ Inoltre, per tornare alla *nêpsis*, anche S. Pietro esorta alla vigilanza/sobrietà, da esercitarsi significativamente 'con i fianchi della vostra mente succinti' (1Pt 1, 13) nella 'speranza della Grazia', e collega, tra l'altro, la necessità di vigilare all'imminenza della fine dei tempi – ciò in vista della preghiera (1Pt 4, 7) – ed al pericolo costante e vicino rappresentato dall'Avversario (1Pt 5, 8).⁸ Sebbene non sia affatto certo che i padri 'neptici'⁹ abbiano conosciuto le dottrine presocratiche, stoiche, ermetiche e neoplatoniche con specifico riferimento alla *nêpsis* – tra l'altro, essi non ne avrebbero avuto necessità, visto che sia l'Antico che il Nuovo Testamento, come appena accennato, conservano vari passi in

sere *imago Dei* nell'uomo) nel primissimo Cristianesimo (anche nello gnosticismo) ed in S. Agostino, si veda GAETANO LETTIERI, *La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*, in *Per una storia del concetto di mente*, Atti dei seminari di terminologia filosofica dell'Istituto del CNR 'Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee', a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 2005, pp. 63-122. Non è un caso che, nella tradizione cristiano-occidentale (in particolare in Cassiano, e poi nelle regole monastiche di Benedetto e di Colombano), la *discretio* ('discernimento') sia stata concepita come *mensura* ('misura') (ROBERTO ALCIATI, *Il De discretione di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriore (secoli v-vii)*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1, 2009, pp. 65-98, in particolare 73-76 e 90-95), termine evidentemente connesso a *mens* (che, a sua volta, opera la *discretio*).

¹ PARRINELLO, *Tecnica e carisma*, cit., p. 102. È qui inutile insistere sulla profonda pervasività dell'attuale 'civiltà delle immagini'.

² SPANNEUT, *Épictète*, cit., pp. 833-834.

³ Cfr. *infra*.

⁴ *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, Torino, Einaudi, 2006, p. 35.

⁵ Ivi, p. 42.

⁶ Ivi, p. 147. Hadot, a proposito della *proairesis* in Epitteto, precisa utilmente che «il prefisso *pro-* designa un primato, qualcosa di preliminare, assoluto, anteriore a ogni altra scelta. È la scelta fondamentale, prima di tutte le scelte particolari. Ciò che, per lui [Epitteto], come del resto per tutto lo stoicismo, caratterizza tutto l'uomo, è un nucleo di libertà indistruttibile, invincibile, che rappresenta precisamente 'ciò che dipende da noi', ciò di cui noi siamo i soli responsabili» (D. 1,12,32). Noi siamo liberi nei nostri giudizi, nei nostri desideri, nella nostra decisione d'agire. Noi possiamo scegliere il nostro atteggiamento morale, determinare il senso e lo scopo di tutta la nostra vita. La nostra scelta di vita è indipendente, senza vincoli, senza impedimenti. Dio stesso non può costringere l'uomo a giudicare, a desiderare, ad agire diversamente da come l'uomo desidera' (*Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., pp. 33-34). Cfr. la presenza del prefisso *pros-* ('verso', 'per', etc.) in altri termini citati nel presente lavoro (*prosopon*, *prospátheia*, *prosoché*, *proseuché*).

⁷ Su ciò cfr. *infra* (v. anche, sul tema del *mundus imaginalis* in asceti, iconografia e storia delle religioni, MARCO TOTI, *Figure del mundus imaginalis: asceti, iconografia, sogno, morte*, «Perennia Verba», xi, 2009, pp. 192-224).

⁸ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 249-250.

⁹ Lo stesso titolo greco della Filocalia (*Philokalía tôn ierôn neptikôn...*; essa fu pubblicata in greco a Venezia nel 1782) conferma il carattere della *nêpsis* quale *proprium* del monaco (cfr. anche *infra*).

cui si fa esplicita menzione della 'vigilanza'¹ –, è ovvio che una certa continuità (come minimo 'fenomenologica', e fatta salva la specificità culturale e spirituale di ciascun contesto) esiste, quantomeno sul piano dell'utilizzo 'pratico', 'ascetico' di tale idea; è però altrettanto evidente che, nonostante affinità talvolta molto marcate, nel Cristianesimo la prassi della 'vigilanza' sia tutta orientata alla 'relazione personale' con Gesù Cristo (che sembra peraltro 'personalizzare' e rendere 'trascendente' la nozione tipicamente stoica di *logos*).²

Una delle definizioni più precise e 'sintetiche' di *nêpsis* è ad ogni modo fornita da Esichio il Sinaita, che mette in luce la profonda elaborazione della nozione in oggetto operata in contesto sinaitico:

La *nêpsis* è un metodo spirituale che, se perdura e procede con ardore, con l'aiuto di Dio libera totalmente l'uomo dai pensieri e dalle parole passionali e dalle azioni cattive, e ottiene, per quanto è possibile, una conoscenza sicura del Dio incomprensibile e l'interpretazione dei misteri divini e segreti. Essa inclina a compiere ogni comandamento di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento e procura ogni bene del secolo a venire. È essa quella purezza del cuore che, per la sua grandezza e bellezza, o per meglio dire, per la nostra negligenza, si è fatta così rara oggi tra i monaci. Cristo la proclama beata dicendo: 'Beati i puri di cuore perché vedranno Dio'. Essendo tale il suo valore, la si compra a caro prezzo. La *nêpsis* che persiste nell'uomo diviene guida per una vita retta e gradita a Dio: ci fa inoltre accedere alla contemplazione e ci insegna a muovere rettamente le tre parti dell'anima e a custodire i sensi. Essa accresce ogni giorno le quattro virtù cardinali, facendole partecipi della sua azione.³

La *nêpsis* è detta da Esichio essere chiamata anche *hesychia kardias* ('pace del cuore') e *phylaké nou* ('guardia dell'intelletto'), oltre che 'la perseverante saldezza del pensiero e il suo stare alla porta del cuore'.⁴ Essa si configura dunque quale piena 'interiorizzazione', presenza a se stessa della mente (*noûs*), e quindi di questa a Dio. Nella tradizione sinaitica la *nêpsis* diviene esplicitamente il fine dell'ascesi monastica, e spesso, come in questo caso non accidentalmente, è espressamente fatta coincidere con la *hesychia*; secondo Esichio stesso «[...] è [in realtà] un vero monaco [...] colui che esercita compiutamente la *nêpsis*». ⁵ Alcuni autori spirituali considerano inoltre la *nêpsis* quale 'virtù necessaria e al tempo stesso sufficiente' in sé:⁶ secondo Poemen, «non abbiamo bisogno di null'altro se non di uno spirito vigilante». ⁷ La vigilanza/sobrietà rappresenta qui una sorta di 'compendio' dell'ascesi, dato che ne mette in luce la base necessaria, il carattere 'guerriero' ed il fine ultimo, ricapitolandone in tal modo mezzi, qualità ed obiettivi. La *nêpsis* è dunque 'porta' della *theoria*; una autorevole conferma (ed una significativa aggiunta) si ha in Giovanni (m. 540) e Barsanufio di Gaza (contemporaneo del primo), secondo cui «un modo di vita attento, pienamente compiuto in Cristo Gesù, è il padre della contemplazione (*theoria*) e della conoscenza (*gnôsis*)». ⁸ Il rapporto tra *nêpsis* e *prosoché* è esplicitato presso gli stessi due padri palestinesi, secondo cui la prima induce la seconda (ed il ricordo di Dio). ⁹ In questo caso, comunque, la vigilanza/sobrietà non costituisce, a rigore, un fine in sé; al proposito,

¹ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 249 (che cita Hausherr).

² Sulla nozione di *Logos* in epoca tardoantica si veda GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 194-208.

³ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 252-253.

⁴ Ivi, p. 253.

⁵ Citato *ibidem*.

⁶ Riportato ivi, p. 251 (Poemen). Cfr. *supra*.

⁷ Citato *ibidem*.

⁸ Riportato *ibidem* (cfr. le riflessioni inerenti all'ermetismo ed al pitagorismo ivi, p. 256; cfr. anche, sul rapporto tra *nêpsis* e *gnôsis*, ivi, p. 248, ove è citato H. Lewy; significativa appare in particolare la distinzione tra 'contemplazione' e 'gnosi').

⁹ Ivi, p. 253.

anche lo Pseudo-Macario (fine iv secolo ca) afferma che «la fatica del cuore e la vigilanza sui pensieri aiutano a fissare la propria attenzione (*prosêchein*) sul Signore». ¹ Tuttavia, a volte vi è, come già fatto notare, una esplicita identificazione tra *hesychia* e *nêpsis*; ² eppure, anche in questo caso, l'autentico fine ultimo (e l'origine) della *nêpsis* risulta essere la partecipazione della 'vita divina' (*perichôresis*; cfr. latino *circumincensio*: si tratta della reciproca 'compenetrazione' delle Persone divine), ossia la carità. ³ Inoltre, nell'epistolario di Barsanufio e Giovanni la *nêpsis*, che in generale si lega alla preghiera individuale ed alla liturgia, ⁴ e sulla quale si insiste molto, è esplicitamente connessa a Ct 5,2 («Io dormo, ma il mio cuore veglia»), parole che sarebbero compiute se, sull'esempio di Mosè, si gridasse silenziosamente, ossia «se lo spirito grida vegliando, si sia seduti o coricati»; in tal modo, si «è udit[i] da colui che intende le parole segrete del cuore»; ⁵ pure, essa è l'esito (realizzabile anche durante il sonno!) della 'sinergia' tra 'fatica del cuore' (*ponos kardias*) ⁶ e Grazia divina (che, essendo sommatamente libera, ha ovviamente l'ultima parola): si tratta, in definitiva, di un 'carisma', 'dato con la fatica del cuore'. ⁷

In particolare, dalle osservazioni e dai passi sopra riportati si ricavano alcuni importanti elementi, tutti variamente in linea con la tradizione del monachesimo cristiano delle origini:

1) La natura 'metodica' della *nêpsis*, 'sforzo ascetico' di purificazione che rimanda anche, a causa della fatica che essa comporta per l'uomo 'caduto', al motivo della 'porta stretta' evangelica (e quindi dotata di una forte connotazione in senso 'guerriero'). L'aspetto metodico della disciplina spirituale in oggetto è connesso, tra l'altro, alla 'tecnica' esicasta: il conseguimento della *nêpsis* è infatti facilitato, oltre che da alcuni accorgimenti esteriori (certezza di solitudine, silenzio, oscurità, con il fine di 'fare il vuoto') ed operazioni 'negative', ⁸ da specifiche 'tecniche psicofisiche' (controllo ritmato della respirazione, postura seduta ed immobile ovvero 'circolare', visualizzazione di 'centri' e raccoglimento in sé mirante alla 'discesa della mente nel cuore', ruminazione vocale o mentale di una formula 'sintetica'), tutte simbolicamente pregnanti e concretamente efficaci (seppure non di per sé determinanti né tanto meno vincolanti); ⁹

¹ Ivi, p. 256 (Pseudo-Macario).

³ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 256-257 (Pseudo-Macario).

⁵ Riportato *ibidem*.

⁶ Sul *ponos* vedi ivi, pp. 303-315 (v. anche il riferimento bibliografico riportato ivi, p. 369).

⁷ Citato ivi, p. 256.

⁸ In certo senso, l'*hesychia* come 'stato contemplativo' potrebbe essere accostata, tra l'altro, al classico *otium* (non a caso, banalizzato e/o disprezzato nel mondo moderno); cfr. pure le riflessioni di ANSELM GRÜN, *Nella dimensione del tempo dei monaci. Come vivere il tempo*, Brescia, Queriniana, 2007², pp. 158-161, sui 'giorni del deserto' tipici del monachesimo cristiano, in cui l'assenza di attività si lega all'attenzione ai pensieri' ed alla scoperta di una dimensione 'rinnovata' del tempo.

⁹ La questione della 'tecnica' esicasta, profondamente connessa con il conseguimento di un 'ritmo' che coinvolga l'intero composto psicofisico del praticante e lo 'commuova', è trattata tra l'altro, dal punto di vista storico e morfologico, in MARCO TOTI, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Roma, Japadre, 2006, pp. 65-125 e in IDEM, *L'ermeneutica quale veicolo di un 'ecumenismo profondo' tra metodologia storico-religiosa e prassi spirituale*, «Orientalia Christiana Periodica» LXXV, 2009, 2, pp. 411-429, qui pp. 415-419 (tema eminentemente storico delle origini, dello sviluppo e dell'emersione' della tecnica medesima). È qui necessario ricordare che sarebbe un errore grossolano ridurre il *metodo* esicasta – fondato sull'invocazione fervente e continua del Nome di Gesù e sulla cd. 'discesa della mente nel cuore' – alle varie *tecniche* psicofisiche, né tanto meno si può far coincidere quello con un 'tecnicismo' quasi magico: ciò che svelerebbe unicamente un intendimento 'titanico' dell'esicasmò, del tutto errato (anche perché smentito dalle fonti in nostro possesso) e tipicamente occidentale. Ovviamente, questo non esclude il fatto che la tecnica costituisca un mezzo spesso utile ed antropologicamente, oltre che 'simbolicamente', significativo.

² Cfr. *supra*.

⁴ Ivi, p. 255.

2) il carattere per così dire 'ermeneutico' della *nêpsis*;

3) la finalità 'contemplativa' ovvero 'gnostica' (in senso etimologico, senza connotazioni 'intellettualistiche' ovvero riferimenti a movimenti più o meno settari ed eterodossi) della *nêpsis* (legata al p. 2), coincidente con la 'purezza di cuore' del Vangelo, che predispone, come la *diâkrisis*,¹ alla 'chiaroveggenza' e che, escatologicamente orientata, è in certo senso fondata sulla pratica delle virtù e dei comandamenti (che la medesima sobrietà/vigilanza comunque 'compendia').

Semanticamente prossimo a *nêpsis*, «il termine *prosoché* designa l'azione di 'fissare la mente su', 'stare attento a'» (verbo *proséchein*); si consideri inoltre che «il verbo latino *attendere* significa 'tendere a', 'essere teso verso'. Chi fa attenzione è uno che è teso verso qualcosa».² L'attenzione/vigilanza non è priva di possibili analogie con il *dhyâna* ed il *samâdhi* buddhisti (nel senso di 'meditazione', 'concentrazione')³ e la *murâqaba* islamica;⁴ quest'ultima, in particolare, sembra tra l'altro sussumere in sé sia il senso di 'vigilanza' che – in quanto atto del cuore, ossia dell' 'intelligenza', e non della 'volontà'⁵ – quello di 'attenzione costante'.⁶ La nozione di 'attenzione del cuore' si attaglia in particolare alla celebrazione liturgica (cfr. anche il concetto di intenzione, sorta di 'orientamento' dell'anima verso Dio *cum Ecclesia*) ed alla *lectio divina*;⁷ anche in questo caso sono rilevabili legami abbastanza stretti tra 'attenzione' e 'ermeneutica':

L'attenzione [...] è anche percezione, attraverso il visibile, del messaggio dell'Invisibile. Molti contemporanei di Geremia hanno avuto modo di vedere, in primavera, un ramo di mandorlo in fiore, ma lui solo, con un gioco di associazioni di idee, a partire da un gioco di parole, è stato 'attento' al senso del segno (il mandorlo, primo albero a fiorire, si chiama in ebraico 'il vigilante'): '– Che cosa vedi, Geremia? – Vedo un ramo di mandorlo. – Hai visto bene, disse il Signore, poiché io veglio sulla mia parola per realizzarla' (*Ger* 1,11-12).⁸

Inoltre, secondo S. Bonaventura (1217 ca-1274), il terzo tipo di attenzione – quella 'spirituale'⁹ – consiste nello *scoprire* dietro il senso letterale dei salmi il loro senso, per l'appunto, spirituale:¹⁰ operazione, in ultima analisi, consistente in una sorta di 'penetrazione della scorza' o, in altri termini, di 'squarciamento del velo'. Pure, se da un lato la preghiera *segue* l'attenzione, che è dunque fondamentale al fine dell'orazione stessa, dall'altro si può dire che la vera preghiera è 'attenzione perfetta'.¹¹ È stato giustamente affermato che, laddove la filosofia greca concentrava i suoi sforzi sul *gnôthi sautôn* ('conosci te stesso'), il Cristianesimo è maggiormente orientato verso il *prôseche seautô*

¹ PARRINELLO, *Tecnica e carisma*, cit., p. 116 (Climaco). Il discernimento è indotto da umiltà e obbedienza, cui si connette il 'taglio della volontà propria', orientato al riconoscimento ed al soddisfacimento di quella di Dio (ivi, pp. 116-117, ove si cita a sostegno Climaco); sulla 'volontà propria' cfr. *supra* quanto riportato di Diadoco di Fotica da Špidlík.

² MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 319.

³ Su questi termini cfr. MIRCEA ELIADE, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, a cura di Furio Jesi, traduzione di Giorgio Pagliaro, Milano, BUR, 1999, pp. 83-85, 163-169; 81-92, 96-100; cfr., a questo proposito, anche la nozione di *ekâ-gratâ* (concentrazione 'su un unico punto') yogica (ivi, pp. 76-78).

⁴ Per l'accostamento tra *dhyâna*, *samâdhi* e *murâqaba* cfr. AL-GHAZÂLÎ, *La vigilanza e l'esame di coscienza*, a cura di Marco Aurelio Golfetto, Torino, Il Leone Verde, 2005, p. 16 n. 15 (ove si cita R. Nicholson).

⁵ Sul tema cfr. *infra*.

⁶ Su ciò AL-GHAZÂLÎ, *La vigilanza e l'esame di coscienza*, cit., in particolare pp. 16-26. È interessante notare che, ad es. nello stesso Al-Ghazâlî, la *murâqaba* costituisce una 'stazione' (*maqâm*) nell'ambito della 'via' sufi (ivi, p. 17 ss.).

⁷ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 319.

⁸ Ivi, p. 320.

⁹ Anche lo Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo parla di tre forme di attenzione (ciò che praticamente coincide con la preghiera) (*Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., p. 174 ss.).

¹⁰ FONCK, *Prrière*, cit., col. 214. Cfr. *infra* sulla nozione di *inventio*.

¹¹ Cfr. *infra*.

(«bada a te stesso»),¹ espressione peraltro presente nella Scrittura (Dt 15, 9);² e – ciò che pare correttamente il *proprium* del Cristianesimo, rispetto ad esempio allo stesso stoicismo³ – in esso si opera il passaggio dalla *prosoché* alla *proseuché*,⁴ visto anche il carattere ‘personale’ del Dio cristiano (e senza che ciò nuoccia all’‘esercizio dell’attenzione’ in ambito ascetico). Per quanto concerne invece la *nêpsis*, essa, in contesto cristiano, è strettamente connessa al ‘combattimento spirituale’ (cfr. 1Pt 5, 8) ed alla preghiera (1Pt 4, 7): in questo senso, essa manifesta un *quid* specificamente cristiano. Tuttavia, che il passaggio in oggetto implichi, in contesto cristiano, una ‘riformulazione’ dall’ambito ‘intellettuale’ a quello ‘volontaristico’, come è stato velatamente affermato,⁵ ci sembra errato. L’ascesi cristiana delle origini (e non solo), infatti, non è affatto ‘volontaristica’; in essa, il *noûs* e l’‘attenzione a se stessi’ hanno una caratterizzazione ed una finalità eminentemente ‘conoscitive’, ovvero sono orientate alla ‘visione intellettuale’⁶ ed all’unione con la divinità: da questo punto di vista, l’esicismo e la ‘mistica’⁷ cattolica anche postmedievale – si pensi a S. Giovanni della Croce ed a S. Teresa d’Avila –, sebbene inseriti in realtà storico-culturali e spirituali ben diverse, sono testimoni incontrovertibili. Inoltre, l’attenta *osservazione* di sé – che presuppone, per l’appunto, ‘vigilanza’ ed ‘attenzione’ – è spesso considerata viatico eminente per la conoscenza di Dio,⁸ essa, pure, si manifesta nella confessione dei pensieri al padre spirituale.⁹ Purificazione e attenzione sono spesso legate, ed anzi la seconda è considerata mezzo della prima¹⁰ (e produce l’intenzione, così come l’intelligenza genera la volontà, essendole gerarchicamente superiore); Niceforo l’Esicasta (seconda metà del sec. XIII), in un passo molto significativo, fa invece coincidere i due concetti, affermando che l’attenzione, oltre ad

¹ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 321. In altro senso, FOUCAULT, *La cultura di sé*, cit., pp. 50-51, nell’ambito della sua trattazione della ‘cultura di sé’ o ‘cura (*epiméleia*) di sé’, afferma che la centralità del ‘badare a se stessi’ ‘trova indubbiamente la sua più alta elaborazione filosofica in Epitteto. L’essere umano è definito, nelle *Diatriche*, come l’essere che è stato delegato alla cura di sé’, in ragione della «sua differenza fondamentale con gli altri esseri viventi»: il ‘libero uso di sé’, ‘dono vincolante’ della divinità, che a tale scopo ha dotato l’uomo di ragione. È inutile aggiungere che tale ‘cura di sé’, strettamente connessa alla ‘conoscenza di sé’, è il fine della filosofia nella sua accezione classica.

² Anche su questo passo Gregorio Palamas fonda la sua difesa della tecnica esicasta, in particolare della ‘onfaloscopia’, connessa ad una postura ‘circolare’ (cfr. quanto riportato in *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., pp. 233-234); inoltre, al commento del medesimo passo S. Basilio di Cesarea (330-379) dedica una omelia (*Homilia in illud: attende tibi ipsi*; su ciò cfr. MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 322-323).

³ Ad es. FOUCAULT, *La cultura di sé*, cit., p. 67, mette in luce che «vigilare in permanenza sulle proprie rappresentazioni, o controllarne i segni come si saggia una moneta, non significa interrogarsi (come avverrà più tardi nella spiritualità cristiana) sull’origine profonda dell’idea che si presenta; non significa cercar di decifrare un senso nascosto sotto la rappresentazione apparente; significa valutare la relazione fra se stessi e ciò che è rappresentato, per accettare nel rapporto con se stessi solo ciò che può dipendere dalla scelta libera e ragionata del soggetto». In questo senso, si può dire che la spiritualità cristiana, rispetto allo stoicismo, ‘approfondisce’ e ‘riorienta’ tale prassi ascetica, trasformandola da ‘riflessione del pensiero su di sé’ in ascesi *moralmente connotata*, in quanto ultimamente riferita ad un Dio personale e trascendente che tutto osserva (cfr., sul tema, *infra* e *supra*).

⁴ FOUCAULT, *La cultura di sé*, cit., p. 321.

⁵ *Ibidem*. Tale ‘abbassamento’ dalla mistica ‘unitiva-intellettuale’ alla mistica ‘volontaristica-devozionale’ avvenne, in Occidente, molto più tardi, essendo forse da individuarsi nella ripresa di temi cistercensi da parte di rinomati esponenti dell’ordine francescano (ad es. S. Bonaventura da Bagnoregio e Giovanni Duns Scoto [1266-1308]).

⁶ Cfr. *supra*.

⁷ Sulla semantica del termine ‘mistica’ in ambito occidentale si veda, in prospettiva storico-religiosa, GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione fenomenologica*, a cura di Ermanno Ancilli, Maurizio Paparozzi, Roma, Città Nuova, 1984, vol. 1, pp. 73-113.

⁸ Cfr. quanto citato di S. Basilio in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 323.

⁹ Cfr. *supra*. Sul tema centrale della paternità spirituale si veda *Storia della direzione spirituale. 1. L’età antica*, a cura di Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2006.

¹⁰ Cfr. quanto riportato di S. Diadoco di Fotica *ivi*, p. 324.

essere «principio della contemplazione, o meglio la sua base permanente», grazie alla quale «Dio si china sullo spirito per manifestarsi a lui», è «l'imperturbabilità dello spirito», «la purificazione dei pensieri» (e pure 'il tempio del ricordo di Dio').¹ Non a caso, attenzione e *noûs* sono strettamente connessi: secondo la teologia cattolica, l'attenzione è infatti atto dell'«intelligenza» (operante la 'preghiera mentale' [*noerá proseuché*], 'pura' [*kathará proseuché*] rivolta unicamente al destinatario/fine dell'orazione: Dio)² applicato ad un determinato oggetto (cfr. la *ekâgratâ* buddhista),³ laddove l'intenzione è atto della volontà (alla base della preghiera 'ordinaria', di domanda) indirizzato ad un determinato fine.⁴ Ovviamente, come si è già avuto modo di notare (per l'analogia del rapporto intelligenza/volontà), anche attenzione e intenzione sono gerarchicamente legate.

La nozione di *prosoché* risulta particolarmente sviluppata in ambito stoico. Epitteto afferma significativamente che dal fatto «che lo sbaglio di oggi fa inevitabilmente peggiorare le cose in avvenire» procede «innanzitutto la più temibile delle abitudini, quella di non fare attenzione, e in seguito l'abitudine di differire l'attenzione».⁵ La *prosoché* sembra anche qui, come in specie nelle fonti sinaite per quanto concerne la *nêpsis*, costituire il fulcro dell'ascesi, addirittura della vita ordinaria.⁶ Per quanto concerne l'ambito esicasta, si può dire che l'attenzione costituisca un atto 'intellettuale' volto al controllo della mente (*noûs*) – al fine di evitare le 'suggestioni' che possono indurre al peccato – ed alla sua 'conversione' (*metánoia*) – al fine di mettere in pratica i comandamenti e le virtù, e soprattutto di pregare 'mentalmente'; per far ciò, è essenziale che il *noûs* discenda nel cuore.⁷ Il primo scopo è connesso al 'combattimento spirituale' contro i *logismoí* ('pensieri', 'immagini' [cattive], anche 'idoli', 'fantasmi': v. 2Cor 10,4), 'suggestioni' psichiche originate dalla *diánoia*⁸ e da distinguersi dal peccato vero e proprio; queste, infatti, possono suscitare il moto passionale che spinge poi l'uomo a peccare.⁹ Nella operazione della *phylaké kardías* ('guardia del cuore': cfr. Pro 4,23),¹⁰ il *noûs*, 'purificato', disceso e 'fissato' nel cuore, si pone alla 'porta' di questo, identificando e respingendo, quale 'principio direttivo' (*hegemonikón*) dell'uomo, i pensieri che cercano di entrarvi (si noti che, anche nella *stoà*, il *noûs* è l'*hegemonikón*);¹¹ d'altra parte, la cd. 'preghiera del cuore' è, più propriamente, l'orazione della mente nel cuore, ossia del 'terzo occhio', il *noûs*, l'«occhio del cuore». ¹² Con riferimento alle 'immagini', è pure significativo notare come, in Gregorio Sinaita (1255-1346), la purificazione del *noûs* determini una 'illuminazione', ricevuta dall'alto, che è discesa dei *noémata* ('immagini'

¹ Piccola Filocalia della preghiera del cuore, a cura di Jean Gouillard, cit., pp. 169-170.

² La preghiera mentale è 'attenzione interna' (ma può anche essere attenzione della mente all'azione che si compie: CAPPELLO, *Attenzione*, cit., col. 318; cfr. *infra* le riflessioni sulla 'trasferibilità' dell'attenzione nell'ambito della vita 'ordinaria'): in altri termini, l'attenzione è la sostanza della preghiera mentale (*ibidem*; cfr. quanto riportato da S. Weil *infra*). Una distinzione tra 'attenzione interna' ed 'attenzione esterna' è in FONCK, *Prière*, cit., col. 214 (definizioni anche in CAPPELLO, *Attenzione*, cit., col. 318).

³ Su cui vedi *supra*.

⁴ Cfr. quanto FONCK, *Prière*, cit., col. 214 cita di S. Tommaso. L'intenzione può anche essere detta 'attenzione virtuale' (*ibidem* [v. più generalmente, su intenzione e attenzione nella preghiera, ivi, 213-20]; non a caso, 'intendere' significa 'comprendere'); sull'«intenzione» v. anche HANS J. FISCHER, *Intention*, DSAM XLVIII-LI, 1971, coll. 1838-1858.

⁵ Citato in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 248.

⁶ Cfr. *infra*.

⁷ Su ciò ci sia permesso di rimandare a TOTI, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, cit., pp. 73-85.

⁸ ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., p. 223.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Sulla 'guardia del cuore' nel Cristianesimo cfr. ADNÈS, *Garde du cœur*, DSAM VI, 1967, coll. 100-117.

¹¹ *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., p. 105.

¹² Cfr. *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, edited by Gerald E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos T. Ware, London-Boston, Faber and Faber, vol. IV, 1995, p. 432 (Glossary).

di origine divina),¹ in questo caso mediate – l'etimologia del termine lo mostra chiaramente – dallo stesso *noûs*, lo 'spirito' che il demonio non può raggiungere:² da ciò si può evincere che l'ascesi costituisce un combattimento che si svolge propriamente sul piano 'psichico' ovvero 'razionale', dato che i *logismoî* sono prodotti dalla ragione discorsiva, ossia *katá diánoian* ('mediante la ragione discorsiva').³ Ad ogni modo, l'atteggiamento da tenere nei confronti dei pensieri è indicato nella Scrittura (cfr. anche Gn 15, 11), e può essere compendiato nella già menzionata espressione, semanticamente affine a *nêpsis*, *phylaké kardias*. In Epitteto, ove ovviamente è assente l'elemento tipicamente cristiano del 'peccato', la 'disciplina del giudizio' (*dogma*, *krisis*, *hypólepsis*) è l'uso delle rappresentazioni' (*phantasiai*) e costituisce il tema centrale del *Manuale* e della filosofia come 'esercizio spirituale'. I tre ambiti in cui il 'filosofo' è tenuto ad esercitarsi sono il desiderio o l'avversione, la tendenza all'azione o all'inazione e l'assenso al giudizio:⁴ ciò che fonda, per l'appunto, la tripartizione degli 'esercizi filosofici', dell'anima razionale' (compendiata nella 'ragione' [*logos*]: cfr. la tripartizione del cuore, considerato biblicamente come 'centro' dell'uomo nel Cristianesimo orientale) e delle sue attività,⁵ ripresa poi nell'antropologia cristiana.⁶ Tale disciplina è ultimamente applicata, nel filosofo di origine greca, nella distinzione (*diáiresis*) tra ciò che dipende da noi (*eph' hemîn*: oltre al giudizio, l'impulso all'azione ed il desiderio) e ciò che non dipende da noi (*ouk eph' hemîn*: cose esteriori: ricchezza, salute, fama; queste ultime corrispondono all'elenco che l'antico stoicismo fa dei cdd. 'indifferenti', e il 'filosofo' se ne deve rendere assolutamente indipendente):⁷ «L'educazione [cioè la formazione filosofica] [...] significa discernere, tra le cose che sono, quelle che dipendono da noi e quelle che non dipendono da noi». ⁸ Ciò, tra l'altro, conferma ulteriormente l'idea di 'filosofia' quale *prassi metodica* (ed in certo senso 'ermeneutica', poiché basata sul 'discernimento', a sua volta implicante l'attenzione') fondata su – e verificata da – una dottrina (e non semplicemente su di una 'esperienza'); inoltre, l'uso delle rappresentazioni' costituisce un 'discorso interiore' (*endiáthetos logos*),⁹ e quindi un giudizio, una *decisione*, una attività ermeneutica, non da intendersi, per l'appunto, in modo 'soggettivo' (tale attività non dà luogo ad una 'creazione' *ex novo*, ma, essenzialmente, determina una 'scoperta', un 'ritrovamento': cfr. latino *inventio*). Tale operazione di discriminazione,

¹ Ivi, pp. 216-217. Cfr. PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco: omelie spirituali*, a cura di Lisa Cremaschi, Magnano (Bi), Qiqajon, 1995, VIII, 8.

² ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., p. 219 (qui è citato a sostegno Evagrio Pontico).

³ Ivi, 221 (ove sono citati Evagrio e S. Doroteo). È interessante notare che, in ambito cristiano-occidentale, S. Giovanni della Croce definisce la contemplazione 'teologia mistica', descrivendola, allo stesso modo degli orientali, come priva di immagini (FORTUNATO DE JÉSUS SACRAMENTADO, *Images et contemplation. iv. Dans l'école carmélitaine*, DSAM, XXXVIII-LI, 1970, coll. 1490-1503, qui coll. 1495-1496); è inoltre evidente che l'ascesi puramente 'contemplativa' mira, ultimamente ed in ogni contesto spirituale, a 'rimuovere' il 'processo d'individuazione' e, con esso, l'*ego* (in ambito cristiano, molto significative sono le parole di S. Paolo, secondo cui 'non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me' [Gal 2, 20]), e quindi le 'immagini' – anche 'buone' – che esso produce. Si tratta, in ultima analisi, di uno 'svuotarsi' per essere 'riempiti' dalla divinità (cfr. *infra* il tema del 'taglio della volontà propria', orientato alla perfetta sottomissione alla volontà di Dio).

⁴ Cfr. *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., pp. 31-32.

⁵ Ivi, p. 32.

⁶ Su ciò v., tra l'altro, ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., pp. 90-93 (si tenga ad ogni modo presente che «in Epitteto [...] le tre attività si collocano sullo stesso piano», visto che «è la ragione nella sua interezza a essere giudizio, impulso e desiderio»: *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., p. 32).

⁷ *Infra*.

⁸ *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., pp. 30-31 (cfr. anche ivi, pp. 38-39).

⁹ Ivi, pp. 40-42. Dal punto di vista 'teologico', è interessante quanto Simonetti, fondandosi su Teofilo di Antiochia, scrive a proposito del *logos endiáthetos*: «La sua [di Cristo] generazione dal Padre celeste fu presentata secondo la distinzione stoica di *logos endiáthetos* (= parola interna, immanente) e *logos prophorikós* (= parola profferita) (Teoph. Autol. II 10.22)» (MANLIO SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Borla, 2001², p. 40).

ereditata probabilmente dal maestro di Epitteto Musonio,¹ e forse non del tutto sconosciuta allo stoicismo del II o del I sec. a. C.,² consiste nella separazione tra io e non-io, ed è precisamente

un esercizio di concentrazione e di delimitazione dell'io: io non sono gli oggetti che mi circondano e talvolta mi sono cari [...], non sono, si potrebbe dire, gli attributi grammaticali che il Destino mi impone, ricco o povero, sano o malato, padrone o schiavo, potente o misero, [...] non sono il mio corpo, né le involontarie emozioni che possono muoverlo [...] Io sono propriamente soltanto una scelta di vita [il termine tecnico mutuato da Epitteto è *proairesis*], una libertà di scegliere il bene o il male morale: 'Il mio io è là dove si trova la mia scelta di vita' (D. II, 22, 20).³

L'uomo libero e felice è, dunque, colui che sa cosa deve desiderare, verso cosa deve provare avversione e il modo in cui deve agire;⁴ d'altra parte, non sono le cose o i fatti, ma le rappresentazioni che formuliamo su di essi – e che dipendono interamente da noi – a indurre in noi stessi turbamento, sulla base della errata identificazione dei medesimi fatti o cose con mali, quando essi sono in realtà indifferenti in quanto indipendenti dalla nostra volontà: solo in ciò che dipende da noi esiste responsabilità e 'male morale'.⁵ Non a caso, «ogni attività umana si fonda sul giudizio», ciò che costituisce uno dei principali dogmi della *stoà*.⁶ In questo senso, la ragione (*logos*) – ove risiede la 'personalità' più profonda, sorta di 'compendio' dell'uomo, alla medesima stregua del cuore inteso in senso biblico – è in *primis* un 'principio di scelta': da ciò consegue per l'appunto che «siamo noi stessi la causa della nostra infelicità, attraverso i nostri giudizi»;⁷ dunque, la ragione è 'facoltà di giudizio' e 'principio di scelta'.⁸ Tutto quanto appena riferito implica una raffinata elaborazione 'psicologico-spirituale' in tema di rappresentazione, giudizio ed assenso al giudizio, elaborazione esposta dallo stesso Epitteto e che parrebbe in parte simile a quella ripresa da alcuni padri della Chiesa,⁹ tra cui ad es. S. Massimo il Confessore (580-662). La distinzione di quest'ultimo tra 'pensiero semplice' e 'pensiero appassionato' (*empathés*), all'interno di una dottrina che si fonda sulla precisa individuazione dei cdd. 'movimenti dell'anima' che presiedono ai meccanismi della 'tentazione', è stata elaborata a partire dalla complessa definizione di *logismós* (in quanto 'pensiero cattivo') fornita da Evagrio Pontico (345-399).¹⁰ Inoltre, S. Massimo elaborò la distinzione tra cose (*prágmata*), rappresentazioni (*phantasíai*) e passioni (*pathê*); egli affermava infatti che una cosa è un oggetto, altra è una rappresentazione, altra ancora una passione. Un uomo, una donna, del danaro, ecco degli oggetti; il semplice ricordo di questi oggetti, ecco una rappresentazione; un affetto sregolato o un odio cieco per questi oggetti, ecco una passione.¹¹

In un certo senso, tutta la 'lotta ascetica' di purificazione consiste, secondo quanto riportato da S. Massimo, nella *separazione*, ossia nel 'discernimento', tra passioni (che,

¹ *Manuale di Epitteto*, a cura di Pierre Hadot, cit., pp. 39-40.

² Ivi, p. 40.

³ Ivi, p. 36.

⁴ Ivi, pp. 29-33.

⁵ Ivi, p. 33 (cfr. ivi, p. 36). Quanto qui asserito da Epitteto non pare molto distante da ciò che è generalmente affermato in ambito buddhista sul tema.

⁶ Ivi, p. 13.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Quanto ciò sia avvenuto consapevolmente costituisce un problema di grande rilevanza, che tuttavia non affronteremo in questa sede. Sulle relazioni generali tra Epitteto, i Padri ed il monachesimo (con approfondita discussione [ivi, coll. 834-842] del *Trattato* stoico dello Pseudo-Antonio, del *Manuale* dello Pseudo-Nilo, della *Parafrasi* cristiana del 'Manuale' e del *Commentario* della stessa *Parafrasi* [cfr. *supra*]) cfr. SPANNEUT, *Épictète*, cit., coll. 830-842; cfr. anche, dal punto di vista della storia della tradizione manoscritta, *Introduction a Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, édité par Michel Spanneut, Paris, Cerf, 2007 («Sources chrétiennes», 503), pp. 19-28.

¹⁰ TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Roma, Studium, 1994, pp. 83-84; cfr. anche IDEM, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., pp. 222-223.

¹¹ Ivi, p. 223.

secondo Epitteto, dipendono da noi) e rappresentazioni (che, al contrario, non dipendono da noi),¹ laddove le cose equivalgono agli 'indifferenti' stoici. Ciò che induce la trasformazione della rappresentazione ('pensiero semplice') in passione ('pensiero appassionato') è, in S. Doroteo di Gaza (inizio VI sec. - 560/580), la *prospátheia*, 'un'inclinazione', una 'volontà propria', il 'tormento degli scrupoli' procedente dall'esterno² e consistente nella 'paura irragionevole' e nel desiderio fortissimo di possedere ciò che la mente ha prodotto.³ In ambito 'psicologico-spirituale', la tradizione cristiano-orientale (ed occidentale) pare fondamentalmente concorde: con qualche variante non sostanziale, essa (in particolare la corrente sinaitica) ha descritto il meccanismo della 'tentazione' e le cinque tappe del 'corso dei pensieri': 'suggestione' (*prosbolē*) di un'immagine di origine diabolica, colloquio o 'avvicinamento' (*syndyasmós*) all'immagine stessa, che implica la 'lotta' (*pale*) ascetica, che a sua volta precede o segue il 'consenso' (*synkatáthesis*), ed infine 'prigionia' (*aichmalosía*), una sorta di *habitus* al peccato, di «seconda natura, prodotta da una lunga serie di consensi».⁴ Si noti come *synkatáthesis* sia vocabolo di chiara origine stoica – a carattere 'epistemologico' – che, nella prospettiva cristiana, assumerà una connotazione 'morale', rimandando al 'peccato' vero e proprio, ossia alla formazione di una immagine (cfr. greco *phantasia*), che manifesta l'acconsentire 'compiaciuto' all'assalto di un pensiero.⁵

Ci sia concesso, al termine di questo breve contributo, un *excursus* il cui senso non ci sembra estraneo a quanto fin qui affermato. Si può dire che l'attenzione – nelle sue due forme qui considerate di vigilanza/sobrietà e di attenzione *stricto sensu* –, tecnica spirituale propria di tutte le grandi tradizioni 'mistiche',⁶ pare suscettibile di essere trasferita dal dominio strettamente ascetico a quello della vita 'ordinaria' (ad es., come terapia e strumento di prevenzione dei mali indotti dalla 'civiltà delle immagini' e del *multitasking*). Non a caso, sebbene non esenti da certi 'eccessi', due tra le più raffinate e sensibili intellettuali del Novecento – S. Weil e C. Campo – hanno ben rilevato la stretta relazione esistente tra immaginazione (in specie relativa al dominio dell'arte, dunque propriamente 'creatrice', e del simbolico), attesa ed attenzione.⁷ È noto, peraltro, come

¹ *Ibidem*.

² In questo senso la 'tentazione' al male procede, secondo la tradizione cristiana, dall'esterno: si pensi al serpente in Gn 3,1-13, che simboleggia la 'suggestione' (*prosbolē*), con la quale Eva 'dialoga' e cui essa stessa poi 'acconsente', essendone ingannata ed inducendo anche Adamo al peccato.

³ ŠPIDLÍK, *Ignazio di Loyola*, cit., pp. 84-85; cfr. anche IDEM, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., p. 242.

⁴ Ivi, p. 225. Sulle varie tappe inerenti a tale 'meccanismo' v. anche quanto riportato di Climaco (*Scala* 15, 73) in PARRINELLO, *Tecnica e carisma*, cit., p. 103 n. 11.

⁵ Sulla nozione di *synkatáthesis* nello stoicismo, in Marco il Monaco (*La legge spirituale* 142), Barsanufio e Giovanni di Gaza e Giovanni Climaco si veda PARRINELLO, *Tecnica e carisma*, cit., p. 103.

⁶ Si pensi ad es. alla *satī* (pali per 'consapevolezza', ma anche, significativamente, 'ricordo') buddhista, termine quasi identico al sanscrito *sat* ('essere'; cfr. *satya*, 'verità'), che a sua volta rimanda, pertanto, ad una nozione di 'pienezza', 'sovrabbondanza', cardine, peraltro, del pensiero tomista classico (*esse*).

⁷ Si vedano ad es. CRISTINA CAMPO, *Gli imperdonabili*, a cura di Margherita Pieracci Harwell, Milano, Adelphi, 2004⁶, pp. 165-170 e SIMONE WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Union générale d'édition, 1962, p. 119 (sull' 'attenzione' in quest'ultima si veda pure IDEM, *Attesa di Dio*, a cura di Maria Concetta Sala, Milano, Adelphi, 2008, pp. 191-201). Ancora la Campo afferma: «Se [...] l'attenzione è attesa, accettazione fervente, impavida del reale, l'immaginazione è impazienza, fuga nell'arbitrario: eterno labirinto senza filo di Arianna. Per questo l'arte antica è sintetica, l'arte moderna è analitica [...] la vera attenzione non conduce, come potrebbe sembrare, all'analisi, ma alla sintesi che la risolve, al simbolo e alla figura – in una parola, al destino» (*Gli imperdonabili*, cit., p. 167). Si notino qui i legami tra attenzione, attesa come disposizione alla 'ricezione' della rivelazione e dominio del simbolico/immaginale (da distinguersi accuratamente dalla 'fantasia'), il tutto essendo orientato al conseguimento della 'chiara visione' mediata dallo 'stupore infantile'; non a caso Cristo, in Mt 18, 3-5, afferma molto significativamente: «In verità vi dico: se non vi convertirte come i fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli. Chi

l'attenzione sia ingrediente fondante della mistica e della poesia, e come queste ultime siano strettamente legate, in particolare nella speciale relazione, sviluppata ad es. nella Grecia antica, tra la seconda ed il sacerdozio e la profezia.¹ In certa misura, oltre ovviamente alla prassi ascetica, la poesia, l'affabulazione, l'arte – presso le quali la funzione dell'attenzione 'catartica' e 'dioratica' è del tutto centrale – costituiscono espressioni autenticamente 'mistiche' e, diremmo pure, 'liturgiche'. In quella che è stata definita una 'civiltà della perdita',² sembrerebbe che proprio l'attenzione, che costituisce uno dei fulcri del discorso e della prassi ascetici cristiani (e non) e 'filosofici', sia una delle vittime predestinate degli orientamenti invalsi nel convulso mondo contemporaneo; e tuttavia essa, lungi dall'essere *in toto* obliata, riemerge quasi 'carsicamente', oltre che negli spesso grossolani riadattamenti occidentali delle antiche discipline ascetiche, anche negli scritti di autori 'laici' occidentali, talora in rapporti 'tesi' con l'ortodossia' uf-

dunque si farà piccolo come questo fanciullo, questi sarà il più grande nel regno dei cieli. Se uno accoglie un solo fanciullo come questo nel mio nome, accoglie me». Non sarà forse fuori luogo ipotizzare uno stretto rapporto tra 'concentrazione' (in senso etimologico), posizione nell'embrione del feto – significativamente tutto raccolto su se stesso – e postura circolare dell'esicasta: una concentrazione che è 'attenzione creatrice', utilizzabile sul piano ascetico e su quello artistico. Lo 'sguardo rinnovato', in quanto caratterizzato dallo stupore, e 'riorientato' (cfr. greco *metánoia*), trascende le categorie di spazio-tempo e quindi l'ego (manifestato nella pittura dalla prospettiva, non a caso non utilizzata dagli iconografi ortodossi, che 'trasfigurano' la realtà, e dai bambini nei loro disegni). Una conferma dello speciale nesso tra attenzione 'religiosa', santità e 'creazione' artistica è esposta in un altro passo della filosofa ebreo-francese: «L'attenzione estrema è ciò che costituisce nell'uomo la facoltà creatrice e non vi è attenzione se non religiosa. La quantità di genio creatore in un'epoca è rigorosamente proporzionale alla quantità di attenzione estrema, dunque di religione autentica, in quell'epoca. Ciò a cui il genio autentico, a differenza degli uomini comuni, accede è puramente e semplicemente il trascendente, che è anche l'oggetto della santità» (SIMONE WEIL, *L'ombra e la grazia*, traduzione di Franco Fortini, Milano, Rusconi, 1996, p. 125). Inoltre, «lo stato di attesa è ciò che ordinariamente chiamiamo pazienza. Ma il termine greco *hypomoné* è infinitamente più bello e ricco di un significato diverso: indica un uomo che attende senza muoversi, a dispetto di tutti i colpi con cui si cerca di smuoverlo» (riportato ivi, p. 334). Si ricordi che il verbo *hypoménein* significa 'sotto-stare', 'attendere', ed è tra l'altro utilizzato da San Paolo in 2Cor 6,4 nel senso di aver costanza nelle tribolazioni (significando quindi 'perseverare' nella 'speranza'); esso, secondo H. U. Von Balthasar, implica uno sforzo di 'resistenza' che opera 'controcorrente' (citato in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 345). Diversa la lettura della Weil: '*Hypoménein* significa restar fermi, immobili, al proprio posto, nell'attesa, senza essere attirati né spostati da nessuna violenza esterna' (riportato in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 334; cfr. greco *hésthai*, 'essere seduto', forse connesso ad *hesychia* [IRÉNÉE HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1966 («Orientalia Christiana Analecta» 176), p. 163]). La *hypomoné* coincide dunque con uno stato di fiduciosa, ferma e dolorosa 'attesa' (cfr. latino *patientia* ed italiano 'pazientare'; cfr., tra gli altri, *Sal* 9,19 e, ovviamente, tutto *Gb*); chiaramente, vi sono strettissime relazioni tra attesa e speranza, messe in luce in particolare da S. Paolo (*Rm* 8,25 e 15,4-5; cfr. quanto citato dello Pseudo-Macario in MIQUEL, *Lessico dell'ascesi*, cit., p. 350, ciò che conferma l'idea di 'stare saldi' [*hypoménein*]). Secondo Evagrio Pontico, dalla *hypomoné* (e dalla speranza [greco *elpis*]) si passa all'*apátheia* e da questa all'*agápe* (riportato in ivi, p. 347): si ravvisa, in tal modo, una sorta di 'ordine gerarchico' delle virtù, ed alla base dell'ascesi (*ponos*, 'fatica') vi è proprio la 'perseveranza' o 'pazienza' (v. gli apoftegmi riportati ivi, 348-349 e quanto citato ivi, 351 da S. Doroteo di Gaza), che genera per l'appunto la 'speranza' (*Rm* 15,4). In base a ciò, chi ha conseguito l'impassibilità non ha più necessità di praticare la perseveranza, 'poiché la perseveranza è di chi è soggetto alle passioni' (Evagrio, citato in MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., p. 347); la *hypomoné*, restando seduti nella cella, è inoltre il miglior rimedio contro le tentazioni (Evagrio, ivi, p. 348; cfr. quanto riportato da S. Doroteo di Gaza ivi, p. 351 e da Barsanufio e Giovanni di Gaza ivi, p. 352) e, insieme alle lacrime, contro l'acedia (ivi, 348); essa, nome della virtù nella parte irascibile dell'anima (Evagrio *ibidem*), è significativamente definita, tra l'altro, 'recisione dei pensieri', 'pensiero della morte', 'corazza dell'*hesychia*' (*ibidem*). Da tutto ciò si comprende come la *hypomoné* generi la 'umiltà perfetta', sull'esempio di Gesù Cristo 'mite ed umile di cuore' (*Mt* 11, 29) e sommamente obbediente al Padre, fino alla morte di croce (v. quanto riportato di Barsanufio e Giovanni di Gaza in MIQUEL, *Lessico del deserto*, pp. 352-353).

¹ Su questo rapporto – in particolare su quello tra poesia e profezia – si veda GIULIA PICCALUGA, *Parlare, cantare, pregare. La comunicazione col sovrumano tra liturgia e poesia nel mondo classico*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*, a cura di Vittorino Grossi et alii, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, pp. 215-224, soprattutto pp. 219-223.

² CAMPO, *Gli imperdonabili*, cit., p. 113.

ficiale – miranti all'impervia via del 'monachesimo interiorizzato',¹ da praticarsi nella metropoli: una via certamente 'elitaria', ma non per questo marginale, e che comunque recupera, in forme 'oblique' ma certamente significative, una tradizione monastica in alcuni casi trascurata ovvero 'edulcorata'.

Tornando ad uno dei temi centrali nell'ambito della nostra discussione, la tecnica dell'attenzione, in specie se legata all'esercizio spirituale del 'pensiero della morte',² mette in luce un carattere fondamentale e comune della filosofia classica e del Cristianesimo: questi ultimi si configurano infatti quali autentiche 'esercitazioni alla morte',³ esperite attraverso la pratica della *nêpsis*, oltre che del 'pensiero della morte' e del 'ricordo di Dio'. E l'esicasmo, quale possibile erede della filosofia antica,⁴ può a buon diritto essere considerato una ('la?') 'filosofia', alcuni tra gli elementi essenziali della *âskesis* ad esso relativa essendo per l'appunto *mneme tou Theou*, *nêpsis* e preparazione alla (tramite il pensiero della) morte. Tutta la prassi connessa alla *nêpsis* è volta al conseguimento di un 'discernimento' che orienti nella giusta direzione il combattimento spirituale ed al 'morire a se stessi', facendo vuoto di sé: secondo l'antico adagio, infatti, è necessario 'morire a se stessi prima di morire, così da vivere dopo la morte'. Ciò non sembra peraltro essere senza legami con la dimensione del ricordo (cfr. *anámnesis*: 'rammemorazione' avente carattere 'ascensionale', ovvero 'perdita della dimenticanza'),⁵ atto a 'presentificare' l'oggetto ricordato (che, a sua volta, si 'ricorda' di noi);⁶ da un altro punto di vista, 'ricordare Dio' significa dimenticare il proprio *ego* e lasciar parlare in sé la Parola, ascoltandola in un silenzio 'attento' e 'partecipante' (cfr. il termine *hesychia*): come diceva S. Giovanni della Croce, «il Padre pronunciò una parola, che fu Suo Figlio, e sempre la ripete in un eterno silenzio. Perciò in silenzio essa deve essere ascoltata

¹ PAVEL N. EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé*, in *Le millénaire du Mont Athos (963-1963)*, cit., vol. 1, pp. 331-352.

² Per una connessione tra 'pensiero della morte', 'sobrietà' e 'preghiera monologica di Gesù' cfr. *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., pp. 98-99 (S. Giovanni Climaco); sulla 'memoria della morte' presso i padri (con abbondanti riferimenti in nota) cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 2004, pp. 305-308. Tra gli altri, Esichio il Sinaita accosta esplicitamente 'il ricordo e l'invocazione ininterrotta di Nostro Signore' alla 'sobrietà perseverante e [l'] azione di sorveglianza' (*Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., p. 118): si può dire dunque che sobrietà e ricordo di Dio siano strettamente connessi, completandosi e sostenendosi a vicenda (*ibidem*), e che due delle loro forme più significative siano rispettivamente, per l'appunto, il pensiero della morte e la 'preghiera del cuore' esicasta. È pure interessante notare come il pensiero della morte, per essere efficace, debba essere continuo (LARCHET, *La vie après la mort*, cit., p. 306 [S. Giovanni Climaco]): ciò che lo lega, in alcuni passi patristici, alla respirazione (ivi, 307 [Abba Isaia]) ed alla preghiera (*Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., p. 98 [S. Giovanni Climaco]), a sua volta talora fatta coincidere, seppure forse metaforicamente, con la stessa respirazione (*Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., p. 101). Sulla 'meditazione della morte' in ambito buddhista si veda EDWARD CONZE, *Buddhist Studies 1934-1972. Thirty Years of Buddhist Studies. Further Buddhist Studies*, San Francisco, Wheelwright Press, 1967, pp. 87-104.

³ Cfr. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 52-54 e LARCHET, *La vie après la mort*, cit., p. 306 (S. Gregorio di Nazianzo e S. Atanasio).

⁴ L'ipotesi è sviluppata in ROSSI, *I filosofi greci padri dell'esicasmo*, ma è suscettibile di più circostanziati approfondimenti. Da tale punto di vista, è significativo che 'il filosofo' del *Manuale* di Epitteto divenga tra l'altro, nella sua 'Parafraresi' cristiana, l'esicasta (riferimenti in *Introduction a Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Epictète*, édité par Michel Spanneut, p. 25).

⁵ Cfr., per contrasto, la *ghaflah* ('dimenticanza' di Dio) islamica, affine alla 'caduta' cristiana; significativamente, la caduta dell'anima intellettuale è causata, secondo Evagrio, dalla sua mancanza di vigilanza (*nêpsis*) (*Kephalaia gnostika* 3,28: ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Les six centuries des 'Kephalaia gnostika'*, édité par Antoine Guillaumont, Turnhout, Brepols, 2003), che in certo senso può essere accostata alla *ghaflah* islamica.

⁶ *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di Jean Gouillard, cit., p. 88 (Isacco di Ninive [seconda metà del VII secolo]).

dall'anima». ¹ La prassi ascetica cristiano-orientale qui considerata, nella sua dimensione precipuamente trinitaria, rende significativamente conto dell'«analogia inversa» tra orazione esicasta e vita intradivina: la *parola* – ossia il 'ricordo' – che, attraverso il (ed insieme al) *soffio*, conduce al *silenzio* del *noûs* nel cuore. Questo silenzio 'vigilante' e pieno, profondo, è pertanto indissolubilmente connesso alle attività del *ricordo* e del *discernimento*. Nella notissima formulazione platonica, conoscere è ricordare: secondo quanto afferma Socrate nel *Menone*, «non esiste insegnamento, ma reminiscenza»; ² non a caso, il 'ricordo' coincide con la verità (il termine greco per 'verità' è 'a-létheia', ossia 'non dimenticanza', cioè 'ricordo'). ³ Inoltre, la stessa *nêpsis* non solo dispone alla *gnôsis* ed alla *theoria*, ma anche alla *prosoché* ed alla *mneme tou Theou*. ⁴ 'Ricordare', 'pregare' e 'fare attenzione' paiono così 'sacrifici' (in senso etimologico) talora coincidenti ed autentici 'esercizi liturgici', ⁵ anche perché il ricordo è, etimologicamente, un riportare al cuore, alla *memoria*, ⁶ e quindi un 'evocare', un 'rendere presente', ⁷ in certo senso un 'raccoliere in sé ciò che è sparso' da parte di *tutto* l'uomo (si pensi ai verbi 'ricordare', 'rammentare' e 'rimembrare', che rispettivamente rimandano al 'cuore', alla 'mente' ed alle 'membra'). Si può allora affermare che vigilare, essere attenti, discernere, ricordare (ossia 'filosofare', o essere cristiani), oltre ad essere attività strettamente connesse (e in qualche caso convergenti), costituiscono un *metodo* in senso etimologico: un 'attraversare la strada' (greco *metá* e *odós*; cfr. arabo *tariqah*) che non significa altro, in ultima analisi, che imparare a vivere, ossia a morire.

ELENCO DELLE SIGLE

DSAM: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, sous la direction de M. Viller, 22 voll., tables générales, Paris, Beauchesne, 1937-1995.

DTC: *Dictionnaire de théologie catholique*, sous la direction de Alfred Vacante *et alii*, 15 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1903-1946.

EC: *Enciclopedia cattolica*, a cura di Giuseppe Pizzardo *et alii*, 12 voll., Città del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica e il libro cattolico, Firenze, Sansoni, 1948-1954.

¹ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Spunti d'amore*, in IDEM, *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1991, nn. 17-26, qui n. 21.

² PLATONE, *Dialoghi*, a cura di Carlo Carena, Milano, Mondadori, 2008, p. 273 (nostra parafrasi; cfr. anche, ad es., ivi, pp. 134-140 [Fedone]). Si tenga sempre presente che il significato di *mneme* non coincide perfettamente con quello di *anámnesis*, il primo avendo una connotazione più 'passiva'.

³ È ben noto che in S. Agostino la memoria è strettamente legata, come il ricordo, alla verità: «Dove ho trovato la verità, là pure ho trovato il mio Dio, che è la verità medesima; e dal giorno in cui ho conosciuto la verità, non l'ho più dimenticata. Ecco perché, dal momento in cui ti ho conosciuto, tu sei rimasto nella mia memoria. È là che ti trovo, quando mi ricordo di te e trovo in te la mia gioia» (S. AGOSTINO, *Soliloqui e Confessioni*, a cura di Aldo Moda, Torino, UTET, 1997, p. 574 [corsivo nostro]). Si può dunque dire che la memoria, in S. Agostino, è «un'attività dell'anima intellettuale (*mens*)», e che il santo «le dà un valore spirituale» (SOLIGNAC, 'Nous' et 'mens', cit., col. 995 [nostra traduzione]; cfr. *infra*); essa inoltre, in quanto facoltà che concentra la dimensione temporale in una visione presente, è in rapporto di analogia con la visione eterna di Dio (E. Corsini, citato in S. AGOSTINO, *Soliloqui e Confessioni*, a cura di Aldo Moda, p. 629).

⁴ MIQUEL, *Lessico del deserto*, cit., pp. 256-257 (che cita lo Pseudo-Macario per la connessione tra *nêpsis*, *ponos kardias* e *prosoché*).

⁵ Il significato del termine greco *anámnesis*, tra l'altro, invalida le speculazioni protestanti (in specie calviniste) sul valore semplicemente 'commemorativo' della liturgia cristiana; sulla 'memoria' nella Scrittura, nella tradizione agostiniana ed in S. Giovanni della Croce cfr. AIMÉ SOLIGNAC, ANDRÉ BORD, *Mémoire*, DSAM X, 1980, coll. 991-1008 (gli aa. hanno rispettivamente compilato le coll. 991-1002 e 1002-1008).

⁶ Si rifletta, a tal proposito, sulla comune radice di *memoria* e *mens* (e *mensura*: cfr. *supra*).

⁷ Sul simbolismo e sul valore quasi-sacramentale dell'invocazione del Nome nell'esicismo (l'invocazione del Nome di Gesù dovendo intendersi come un sacramento) ci permettiamo di rimandare a TOTI, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, cit., pp. 89-94.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Luglio 2011

(CZ 2 · FG 3)



