

Roma 1933; E. Pasoli, *Acta Fratrum Arvillum quae post MDCCCLXXIV reperia sunt*, Bologna 1950.

A. DI NOLA

**ARYA-SAMAJ.** - Dayānanda Saraswati (1824-83), una delle figure più autorevoli nella storia moderna dell'India, dopo anni di viaggi nei luoghi sacri alla ricerca della verità, si convinse che i capi dell'induismo contemporaneo erano corrotti e ignoranti. Egli credette che la causa prima di ciò fosse la negligenza dei più antichi testi sacri, particolarmente il *Rig Veda*, e che il loro posto fosse stato preso da testi posteriori non ortodossi, come i *Purāṇa*. Per lui, i *Veda* insegnano un rigoroso monoteismo, che non autorizza né il politeismo né il culto idolatrico dell'induismo posteriore; i *Veda* non sono soltanto veri, ma contengono tutta la verità, compresi i concetti della scienza moderna. Perciò, oppose una forte polemica agli altri gruppi religiosi come il cristianesimo e l'islamismo, religioni straniere che tentavano di distruggere la fede indù. Egli fondò l'Ā.s., o società dei veri ariani credenti, che avrebbero realizzato le sue idee. Stimolato da un entusiasmo missionario, l'Ā.s. si diffuse nei villaggi e creò una rete di scuole e collegi. Il movimento conobbe i suoi maggiori successi nel Punjab e svolse un ruolo importante nella lotta nazionalista per l'indipendenza.

→ Induismo.

M. DHAVAMONY

**ASANĀ** (posizioni → yoga). - Secondo Patañjali, ā. significa equilibrato e piacevole. Ci si può arrivare con la rimozione dello sforzo e il giusto modo di pensare allorché si conosce quale equilibrio corporeo ci si propone per una meditazione del completo riposo perpetuo. In questa situazione di equilibrio, che non implica alcuna lotta o compensazione dell'energia nucleare, il corpo può rimanere tranquillamente seduto per molto tempo senza avvertire stanchezza o incomodo per vicende esterne. Scrittori più recenti, specialmente la Scuola → *hatha-yoga*, propongono 84 posizioni di cui quattro, e talvolta sei, contribuiscono molto alla meditazione. Generalmente, uno dovrebbe stare eretto, non mettersi a sedere, senza alcuna rigidità, ma piuttosto con la massima distensione, che può diventare quasi completa quando si è raggiunto l'equilibrio e i muscoli del collo e del dorso acquistano le loro naturali forme e proporzioni di forza.

Sono molto raccomandate per la meditazione le seguenti posizioni: *siddhāsana*, *padmāsana*, *swastikāsana*, *virāsana* e *sudkhāsana*.

**Siddhāsana** (posizione sperimentata): corpo eretto; gambe accavallate, un piede con il tallone vicino alla parte anteriore del corpo e l'altro esattamente sopra la caviglia; sguardo fisso tra le sopracciglia (in avanti, rilassato), oppure occhi chiusi; mento sul petto o eretto.

**Padmāsana** (posizione-loto): gambe piegate, piedi — con le piante in su — sulle opposte cosce, mani sulle cosce, lingua contro i denti, mento sul petto o elevato, sguardo fisso sulla punta del naso o dritto in fronte (rilassato); oppure le braccia possono essere incrociate dietro la schiena con le mani che tengono gli alluci.

**Swastikāsana** (posizione svastica): gambe piegate, piedi tra i polpacci e le cosce, corpo eretto.

**Virāsana** (posizione virile): gambe piegate, pie-

de sinistro sotto la coscia destra e piede destro sotto la coscia sinistra, o viceversa.

**Sudkhāsana** (posizione piacevole): in questa posizione si usa una lunga fascia o striscia di stoffa, passata intorno ai fianchi e annodata alle ginocchia in modo da sostenere il loro peso: ciò permette che le ginocchia siano considerevolmente sollevate. Le mani, poi, con le palme unite sulla stoffa tra le ginocchia.

→ Induismo.

M. DHAVAMONY

**ASC.** - Sigla delle → Adoratrici del Sangue di Cristo, fondate dalla b. Maria → De Mattias.

**ASCESI MONASTICA ORIENTALE.** - La disciplina, soprattutto interiore e intesa a raggiungere progressivamente la perfezione spirituale, merita un attento esame per quanto concerne il mondo monastico dell'Oriente.

I. Stato monastico e vita ascetica: precisazioni preliminari - II. Fondamento teologico. Funzione storica e funzione « cosmica » dell'a. - III. Forme, principi, spirito dell'a. m. o. - IV. La dimensione dell'aspetto normativo.

**I. STATO MONASTICO E VITA ASCETICA: PRECISAZIONI PRELIMINARI.** - Accade non raramente di sentir definire il monachesimo orientale principalmente come un'alta scuola di realizzazioni ascetiche. La figura del monaco solitario — o cenobita — rotto alle mortificazioni, stremato nei digiuni e nelle veglie smisurate, a suo agio nelle più inverosimili penitenze corporali, si proporrebbe quasi da sola come una « immagine eminente » del monachesimo orientale. Immagine ingannevole, forse, decisamente insufficiente se non veramente equivoca. Ché, se si crede di esaltare in questo modo una certa concezione del monaco d'Oriente, si rischia di relegare quest'ultimo ai confini del mito e di farne il sostenitore di un modo di vita « piuttosto ammirabile che imitabile » (H. Bremond, *Vies des Pères du Désert*). Ora, se è vero che l'a. conserva un ruolo non indifferente nella vita del monaco orientale, essa è lontana dal costituire il contenuto principale della vita monastica e ancor meno la definizione essenziale del monaco. In maniera in certa misura paradossale, bisognerebbe osservare che, per l'Oriente cristiano, l'insieme delle prescrizioni e delle norme ascetiche trae il suo valore precisamente dalla limpida libertà di spirito di tutti coloro che aderiscono a Dio. È per questo che « obbligarci a una disciplina ascetica », « seguire una via d'a. » rappresenta, primordialmente, il segno di una coscienza spirituale presente a se stessa, come le fasi di un itinerario esistenziale (vissuto, non teorico), che conduce alla trasformazione profonda e al rinnovamento radicale dell'essere. Conviene dunque ricordare, prima di ogni altra descrizione dettagliata, che lo stato monastico in se stesso e nella sua totalità organica, corrisponde a una vita ascetica. Scegliere la vita monastica implica una rinuncia alla vita mondana: solitario (*monos*) al fine di non dare adito alle motivazioni che asserviscono (possedimenti, rinzomanza, piaceri), che « fanno girare » il « mondo », il monaco deve sforzarsi di rinnovare e di perfezionare la sua scelta a ogni istante del suo cammino, con la sua lotta vigile contro le tracce esteriori e interiori (immaginazione, istinti) di quel mondo che egli ha prima abbandonato: « il mona-

co è una costrizione volontaria esercitata sulla natura e un controllo costante sui sensi» (s. Giovanni Climaco). La solitudine, tuttavia, a. principale e spazio vitale che il monaco porta con sé ovunque egli vada, cela ed è arbitra allo stesso tempo dell'opera essenziale alla quale, secondo una comprensione ben più profonda, il suo nome rende testimonianza (*monachos-monazo*, siriano: *ihidaya* = uno, unico, unificato): si tratta di ricentrare, di riunificare la sua intera esistenza attorno all'esperienza unica di Dio. In questa visuale senza divisioni di tutto il suo essere, le tendenze in conflitto, molteplici e divergenti, della condizione umana ritrovano, attraverso la tensione liberatrice dell'a., la strada dell'integrità. Ora, se questa lotta esige un supplemento di energia e di ardore, essa stessa è generatrice di esaltazione nuova nello Spirito: «Qual è il monaco fedele e saggio? Colui che ha conservato il suo ardore fino in fondo, colui che non cessa fino alla fine della sua vita di aggiungere esaltazione all'esaltazione, ardore all'ardore, zelo allo zelo, desiderio al desiderio» (s. Giovanni Climaco). È nella lotta ascetica che il monaco si verifica, si forma, si educa e progredisce, superando se stesso al punto che, si potrebbe dire, giunge a rinunciare alla rinuncia; in altri termini, a non pensare più a ciò che ha lasciato dietro di sé; tuttavia, teso con tutto il suo essere ad accogliere il «Dio che viene», avanza a ogni istante in novità di vita: «Tu hai ferito la mia anima, o amore, e il mio cuore non può sopportare le tue fiamme. Io avanzo esaltandoti» (s. Giovanni Climaco). Senza per nulla affievolirsi, questa «guerra spirituale» che è l'a. (*askeo* = esercitarsi alla guerra) lascia intravedere fin da allora la pace intima e la confidenza incrollabile che la porta in avanti: per la tradizione orientale, il suo senso ultimo è pasquale.

II. FONDAMENTO TEOLOGICO. FUNZIONE STORICA E FUNZIONE «COSMICA» DELL'A. - «Noi cominciamo con la fine», dirà nel sec. XIV un mistico bizantino, Nicola Cabasilas, parlando del mistero battesimale, «giacché è con la Risurrezione di Cristo che inauguriamo la nostra vita spirituale». Tutta l'a. non è, in ultima analisi, che l'espressione di questa verità fondamentale: una volta che la vita di Dio è entrata, attraverso il Cristo risuscitato, nella composizione stessa della vita dell'uomo, il potere della Risurrezione elimina gradualmente le tracce della morte ancora presente nella creazione. È questa la ragione principale per la quale il monachesimo orientale non fa che un uso molto moderato, quasi nullo, del termine piuttosto ambiguo di «mortificazione»: perché, frutto della Pasqua del Cristo, l'a. m., lungi dal compiere una «opera di morte», rappresenta una esecuzione capitale della morte stessa. Le pratiche e le regole ascetiche (che la tradizione orientale si guarda bene, del resto, dal codificare troppo) illustrano, fin da allora, l'articolazione vivente e, se così si può dire, «inventiva» tra una libertà umana liberata dalla morte-risurrezione di Cristo e la risposta vivente di Dio (la grazia dello Spirito) ricevuta per tutta la durata dell'itinerario spirituale. L'a. cela e rivela così allo stesso tempo una verità teologica particolarmente preziosa agli occhi dell'Oriente cristiano: senza confondersi e senza re-spingersi a vicenda, «natura» e «grazia» sono destinate ad agire e a comporre insieme (ciò che la teologia orientale definisce «sinergia»). «Con la

sua Incarnazione», scrive s. Gregorio Nisseno rendendosi interprete a questo proposito del sentimento della tradizione orientale, «Dio ha mostrato quanto sia naturale il soprannaturale e quanto sia soprannaturale il naturale». La compenetrazione di due «energie», di due vite — l'umana e la divina — assume già, nello sforzo ascetico, il senso e la forma di uno scambio, di una morte-risurrezione, dal momento che lo Spirito di Dio viene a prendere e ad animare l'uomo nella sua interezza, fino nel suo corpo: «Giacché lo Spirito è la nostra vita, sia dunque lo Spirito a farci agire» (*Ep. ai Galati*, 5, 25). Il «primo deserto» (sec. IV-V) esprime questa stessa verità in una bella forma lapidaria: «Dona il tuo sangue e ricevi lo Spirito».

La scelta stessa della vita monastica affonda le sue radici in un triplice impegno ascetico: quello della castità, della povertà, dell'obbedienza. Il loro significato principale è escatologico: colui che ha ricevuto, nella sua anima e nel suo corpo, lo Spirito del Risuscitato, vivrà dunque la consumazione del Dio che «ri-dona lo stato virginal» all'essere; il distacco da sé e la povertà non sono che il risvolto della gioia che viene dalla donazione di sé e dalla spartizione liberatrice; l'ubbidienza, infine, riprende il cammino, duro ma esaltante, della trasfigurazione dell'«io», sulle orme di Colui che, ubbidendo fino al sacrificio della Croce, trionfò della morte. Ora, questa a.m. riveste ugualmente, per la tradizione orientale, il ruolo di una testimonianza martirica di fronte al mondo e alle sue opzioni. Di fatto, la storia del monachesimo orientale abbonda, soprattutto durante la sua prima fase di fioritura siriana ed egiziana e, più tardi, russa, di diversi esempi di entusiasmo ascetico eccessivo, e persino sconcertante. Se la tradizione ha saputo unanimemente discernere tra le formule estreme, pur incorporandone certune (come gli «stiliti» e i «→ pazzi per Cristo»), altre più spettacolari, ma anche provvisorie o persino rasenti l'anomalia (gli erbivori, gli stazionari, i dentriti, i girovagi) sono semplicemente scomparse nel corso degli sviluppi ulteriori. Ciò non toglie che questa potente fiammata ascetica dell'Oriente monastico equivallesse a una veemente contestazione di un certo tipo di civiltà. Nel momento in cui un ciclo di cultura e il suo sistema di valori soggiacenti sono prossimi alla fine, i monaci, pur senza volerlo deliberatamente, assumono una funzione storica di rinnovamento. La loro visione come la loro esperienza ascetica modificano radicalmente l'esistenza umana al livello delle sue motivazioni fondamentali e nell'espressione personale del desiderio d'essere: volti verso un orizzonte diverso e una diversa interpretazione della vita, essi consentono che progressivamente emergano i nuovi valori cristiani di comunione fraterna, di carità universale, di libertà personale. (Questa stessa funzione critica spetta, d'altra parte, consapevolmente all'a.m.o. nei confronti di una Chiesa «ufficiale» spesso troppo saldamente installata e resa dimentica, per le sue alleanze mondane, della sua destinazione escatologica). Più profondamente ancora, il cosmo stesso svela alla sensibilità e all'intelligenza rigenerate dal fuoco dell'a. un volto riconciliato nella pace della gratuità, completamente diverso da quello che riflettesse rapporti di aggressione e di ostilità reciproca, conseguenze dell'alienazione originale. Senza ricorrere necessariamente alla nostalgia del paradiso perduto e ritrovato, l'Oriente cristiano rico-

nosce volentieri all'esperienza ascetica dei monaci il merito di aver contribuito a fare del cosmo un «habitat dell'uomo», partecipe esso stesso del grande disegno di redenzione del Cristo: d'altra parte, secondo la tradizione monastica orientale, la prima fase dell'a. sbocca nella «contemplazione naturale», visione di un mondo ridivenuto trasparente nel senso di Dio. (I «logoi» delle creature riflettono il Logos di Dio).

III. FORME, PRINCIPI, SPIRITO DELL'A.M.O. - «Sempre vigile a se stesso e disciplinato nel comportamento»: questo impegno che caratterizza, nella «Vita di s. Antonio», i primi passi nella solitudine del futuro patriarca dei monaci, definisce anche un primo principio ascetico per i monaci d'Oriente. L'obiettivo essenziale di questa attenzione nuova suscitata nell'essere umano dalla ricerca di Dio è costituita dalla lotta contro le «passioni». Molto presto, la dottrina ascetica dell'Oriente ne ha contate otto (Evagrio, Cassiano), la cui portata antropologica e spirituale è molto più vasta di ciò che si sarebbe in seguito compreso con «i sette peccati capitali». Queste «passioni» comportano un duplice aspetto: l'uno, attivo, connota gli istinti inerenti a ogni essere (desiderio, affermazione di sé, dominio); l'altro che, al contrario, sottolinea il carattere passivo di ogni passione spenta (cupidità, lussuria, orgoglio, tristezza), corrisponde agli stati di asservimento alla libertà, all'«invasione dell'essere da parte del nulla», per parafrasare s. Massimo il Confessore. Ché la passione, lungi dal rimanere soddisfatta dal possesso del suo oggetto, annulla quest'ultimo per reclamarne un altro: così, nient'altro che mera volontà di possesso, essa si ritorce in ultima analisi contro l'essere stesso che essa tende ad assoggettare e ad annullare, compiendo così l'opera della morte. L'a.m. baderà dunque, prima di ogni altra cosa, a ristabilire l'equilibrio dinamico dell'essere, orientandone l'energia naturale verso l'orizzonte dello Spirito. Di qui, l'obbligo di «conoscere, di dominare, di convertire» le passioni prima di raggiungere, quale presentimento lontano di risurrezione, la «beata apátheia», liberazione dalle passioni. I «voti», come la solitudine, assicurano già al monaco una prima difesa contro le cause materiali delle passioni; ma questo non potrebbe bastare, e potrebbe persino ingenerare illusione fin tanto che non sia interiorizzato il combattimento ascetico.

La tradizione orientale ricorda, a questo riguardo, l'importanza del «padre spirituale» presso il quale, in virtù dell'obbedienza, il giovane monaco viene a cercare chiarimenti, consiglio, forza. Due maggiori considerazioni giustificano, agli occhi dell'Oriente monastico, il ministero del padre spirituale: «scienza essenzialmente sperimentale», il progresso ascetico richiede normalmente l'accorto sapere di quelli che hanno già percorso la stessa strada («Combattere ignorando le leggi della guerra spirituale, è rischiare a ogni istante di smarrirsi, di ricevere colpi pericolosi senza saper reagire, svuotando così rapidamente le proprie forze»); ma, in quanto «arte delle arti», l'a. rappresenta per eccellenza un'opera di finezza adatta a ciascun caso particolare: la sola «regola» non potrebbe mai bastare. Cassiano riferisce, d'altra parte, una conversazione celebre degli Anziani di → Scete riuniti attorno ad → Antonio il Grande in una specie di «Università del Deserto», conver-

sazione che fornisce all'Oriente monastico un prezioso articolo sulla sua carta spirituale fondamentale (Cont. II). Vi si apprende che la «condizione essenziale» e la «virtù suprema» della vita ascetica è il → «discernimento degli spiriti» (*diacrisis-discretio*). Solo questo conferisce all'impegno ascetico la sua giusta misura, conserva l'ardore, salvaguarda il senso della libertà spirituale. Di fatto, la tradizione ascetica orientale esige che l'a. sia, se così si può dire, «personalizzata»: le osservanze generali, la «regola monastica» tracciano unicamente il quadro d'insieme all'interno del quale ogni monaco deve far sbocciare la sua personalità «carismatica». E per questo che capita spesso di vedere prescrivere da un padre spirituale norme ascetiche diverse — senza por fine tuttavia alla comunione fraterna — a questo o a quell'altro giovane frate in conformità con il tipo e lo stadio spirituale di ciascun discepolo. Senza la qual cosa, secondo un apoftegma del Deserto, «molti nostri padri divengono coraggiosi nell'a., ma molto poco nella finezza» (Abba Pimenio, 108).

Siamo così indotti a guardare un po' più da vicino le forme concrete di esercizio ascetico più rappresentative della tradizione orientale. Converrebbe, forse, menzionare in primo luogo il lavoro, tanto più che, raramente è stato esaminato nel suo significato spirituale. Ora, non potrebbe esserci una vera iniziazione monastica là dove non vi fosse l'assimilazione spirituale del senso del lavoro, materiale soprattutto. L'esperienza ascetica orientale ha sempre visto in esso innanzitutto un regolatore della vita solitaria: lo scambio operato tra lo sforzo corporale e lo sforzo mentale focalizza e libera allo stesso tempo lo spirito, assicurando così alla vita interiore, spesso minacciata di ristrettezza, una vasta respirazione «cosmica». Considerato poi sotto un altro aspetto, il lavoro sta a rappresentare e a ricordare al monaco i suoi limiti fisici, l'obbligo di rispettare la comunione di giustizia e di povertà con tutti coloro che lavorano per rendere sicura la loro vita e, infine, la possibilità di provvedere alla gioia della spartizione e dell'ospitalità.

Tuttavia, le due forme di a. associate in maniera classica alla tradizione orientale, restano il digiuno e le veglie. Il loro valore essenziale è garantito dall'esempio di Cristo stesso e dalle numerose esortazioni del NT. Bisogna ancora sottolineare come queste due pratiche ascetiche siano intimamente legate alla preghiera: esse si condizionano mutualmente, si potrebbe dire, almeno durante questa fase dell'a.m. (nella quale la preghiera è ugualmente descritta «come la più difficile delle ascesi»). Nondimeno, e contrariamente a una opinione troppo semplicistica, il digiuno non è atto da solo a «produrre» l'acquietamento delle passioni. Così, per es., s. Giovanni Climaco mette più di una volta in guardia contro l'aggravarsi dei turbamenti passionali che derivano da un immoderato ricorso ai digiuni che si ritiene possa combatterle. A dire il vero, il digiuno deve essere compreso e vissuto allo stesso tempo come segno e come fattore di una trasmutazione progressiva del nutrimento (in altri termini, dell'elemento di vita e di sopravvivenza, nel tempo, dell'essere umano), in attesa del festino «escatologico dello Sposo». («Verranno i giorni quando lo sposo sarà loro tolto; allora, in quei tempi, essi digiuneranno»: Mt 9, 15; Mc 2, 20; Lc 5, 35). Il bisogno naturale del «pane» fisico manifestato nella fame corpo-

rale, si trova così avvolto e innalzato dall'interno dal desiderio del «pane» della Parola e dalla sete dello Spirito di Dio vivente di cui l'anima si nutre ora direttamente (al pari della preghiera, della meditazione, dell'attenzione per le «cose divine») per sostenere in seguito il corpo. Ciò che più conta è che l'a. del digiuno fornisce anche un mezzo lucido ed efficace per affrontare e vincere la «paura esistenziale» presente al fondo di ogni essere e che, di fronte a questa avventura, esita davanti a ciò che essa considera una minaccia di morte. Una volta riconosciuta e dominata («l'uomo non vive che di pane...»), questa debolezza iniziale si trasforma in nuova confidenza e nuova forza. L'uomo «ri-vive»: il digiuno illustra e verifica così il senso pasquale dell'a.

Ancora più che il digiuno, le *veglie* evocano probabilmente una tradizione ascetica tra le più caratteristiche del monachesimo orientale. (Si sa del resto, come la «sobrietà monastica» fosse quasi istituzionalizzata nel sec. V-VI dai monaci → «acemeti» — «coloro che non dormono» — che si alternavano incessantemente, giorno e notte, nella preghiera perpetua). Lo stato normale dello spirito non è forse lo stato della veglia? Il sonno fisico, legittimo e persino «benedetto», non dovrebbe costituire, dunque, una zona di oscurità per la vita segreta dello spirito desto. «Dormo, ma il mio cuore veglia»: il *Cantico dei Cantici* (5, 2) fu più di una volta invocato dai maestri spirituali dell'Oriente per formulare il paradosso del monaco che veglia attraverso e al di là del sonno. Molto «normalmente», si potrebbe dire, la scienza acquisita delle veglie riduce la parte delle «tenebre» — dell'incoscienza — rese più fitte da ciò che la tradizione ascetica chiama «sonno» oppure «la morte dell'anima prima della morte corporale», vale a dire l'insensibilità, la leggerezza, la sclerosi dello spirito. Le consonanze ascetiche della vigilanza (in greco: *nēpsis*) conducono tuttavia più lontano. «Corporale» o «spirituale», il sonno sta a esprimere un momento di assenza, di allontanamento dalla presenza di Dio e dalla sua luce. «Colui che veglia», al contrario, chiama, interiorizza e segnala sulla terra la venuta escatologica, la Parusia (presenza) del Dio Vivente. «Nel cuore della notte (Mt 26, 25), il monaco rifà, concretamente, la sua scelta tra il sonno dell'oblio e l'attesa vigile di Colui-Che-Viene. «Tra le opere spirituali del monaco, non ve n'è nessuna più grande che quella della veglia della notte...»; «il cuore che lotta nelle veglie acquista l'occhio del cherubino...»; «e se anche capitasse che un monaco, a causa della debolezza del corpo, non potesse osservare un'altra a., il suo spirito potrebbe, con la sola veglia, acquistare la purezza del cuore e conoscere perfettamente la potenza dello Spirito Santo» (s. Isacco il Siriano, *Sermo* 29).

Bisognerebbe menzionare qui anche forme di a. più discrete, forse, ma pur sempre tipiche della tradizione monastica orientale. Una certa *disciplina della respirazione*, per es., destinata a far «collimare il nome di Cristo» con il respiro e a interiorizzare così il suo ricordo vivente. O, ancora, certe *posizioni del corpo* di cui una lunga esperienza ha dimostrato il valore di veicolo e di sostegno al movimento dello spirito nella preghiera e nella meditazione (giacché il corpo non è indifferente alla ricerca di Dio, esso vi si integra e risponde secondo il proprio livello): tra i gesti più rivelatori, l'immagine di Elia in preghiera «la te-

sta tra le ginocchia» (1Re 18, 42) o l'atteggiamento del pubblicano, discreto e con lo sguardo assorto (Lc 18, 13). Per assumere infine lo spirito di penitenza (nel senso stretto del termine), l'a.m. ha sempre adottato l'antico gesto orientale della *grande prosternazione*, propria soprattutto del tempo della Quaresima, ma atta a mettere in rilievo anche qualsiasi stato di compunzione: il corpo tocca la terra come per indicare il «ritorno in sé» dell'essere tutto preso dalla maestà di Dio, prima di reintegrare la stazione eretta (*anastasis*) della Risurrezione.

Questa prima fase ascetica descritta come «pratica», cerca essenzialmente di ricostruire l'unità profonda dell'essere ponendo fine alle «preoccupazioni» (*mérimna*) multiple e dispersive che derivano dal regno delle passioni, e a stabilire così, per quanto possibile, lo stato d'*amerimnia*, di abbandono confidente e di reinserimento nella gratuità della vita evangelica. Ma, sin da questo stadio, la vita ascetica, lo si vede chiaramente, adempie a una inestimabile funzione di «conoscenza di sé», condizione fondamentale di ogni progresso nella vita spirituale. Grazie alla lotta dell'a., il monaco si vede «così come è davanti a Dio», in altri termini, con la nuova coscienza suscitata in lui dallo Spirito: ora questo gli consente di intravedere, sia pure da lontano, il vero senso dell'umiltà: «Più grande di colui che risuscita i morti con la preghiera, è colui che si vede così com'è» (s. Isacco il Siriano). Si comprende, quindi, che, mano mano che lo sforzo ascetico viene assimilato dall'essere totale dell'uomo, esso si affina, si interiorizza portandosi ormai al centro stesso della persona, alla base delle sue facoltà intrinseche, in quel luogo tradizionalmente chiamato con il termine comprensivo di «cuore».

*Cuore e ascesi.* La nozione di «cuore» è lontana dal rappresentare qui una metafora. Per la tradizione orientale, fedelmente radicata nel suolo scritturale, essa implica un significato preciso, quasi come un vocabolo tecnico. La dottrina ascetica dell'Oriente ne è in gran parte dominata, a tal punto che si potrebbero descrivere le prime fasi dell'a. come un itinerario che volge verso il «luogo del cuore». Sperimentato e descritto in termini di conoscenza vissuta, quest'ultimo corrisponde a un «centro» dell'essere ove si originano e convergono le forze e le facoltà spirituali dell'uomo. (Poiché tutto, persino il livello organico e il livello materiale, può legittimamente tradursi, al momento opportuno, in termini di «senso spirituale»). Accedere al «luogo del cuore» significherebbe, dunque, raggiungere uno stato di pace-silenzio interiore (*hesychia*) niente affatto «insensibile» o «passivo», ma radicato, al contrario, nella *veglia attiva dello spirito*. Questa ultima designazione corrisponde a ciò che la tradizione monastica orientale designa, con un nome molto caratteristico, la «guardia (o vigilanza) dello spirito (o del cuore)». «L'opera incessante della vigilanza... consiste nell'osservare i pensieri nel momento in cui essi si formano nello spirito». «È veramente monaco, nel vero senso del termine, colui che è monaco nel cuore» (Esichio di Batos). La preghiera stessa può ora tendere a divenire «stato d'orazione», impregnando l'essere fino ai recessi più profondi della sua coscienza, confermando così il severo apoteigma dei maestri spirituali: «Un monaco che prega unicamente quando prega, non prega affatto».

L'*apátheia* equivale, quindi, alla «purezza del

cuore», soglia della visione di Dio (prima beatitudine). Tuttavia la lotta ascetica non cessa. L'«ultima passione» da vincere, vigorosamente descritta dagli asceti d'Oriente, porta ora il nome d'*akēdia*, «diletto del nulla». Essa trova la sua causa tanto nell'orgoglio spirituale o nella mancanza di discernimento che nell'egoismo particolare che accompagna talvolta lo sforzo spirituale. («L'asceta deve sapere che, anche se l'uomo acquista una virtù, Dio non gli accorda la sua grazia per lui solo... Ma se egli ha il senso della fratellanza, allora Dio rimane con lui»: *Apostegmi*, abba Pimenio, 159). Attorno ad essa si stabilisce ora un «ultimo» confronto tra l'impero della morte spirituale che conduce alla disperazione e all'inaridimento dell'essere, e il reame della vita aperto dalla Risurrezione. Ma una volta agguerrito e liberato dall'esercizio ascetico, il monaco entra nella vita dello spirito come in un perpetuo superamento di se stesso, ove «il desiderio si aggiunge al desiderio, la pienezza alla pienezza». Impropriamente tradotto con «pentirsi» o «penitenza», il termine orientale *metánoia*, che sta a designare questo slancio senza fine, significa «rinnovamento — o conversione — dello spirito»: «La *metánoia* si addice sempre a tutti, ai peccatori come ai giusti che cercano la salvezza. Non vi sono limiti alla perfezione, di modo che persino la perfezione tra le più perfette non è che una imperfezione» (s. Isacco il Siriano).

Ai suoi inizi, e durante le sue prime tappe, il cammino ascetico si colloca sotto il segno e la potenza dell'amore crocifisso e mortificante, progressione tenace nella luce ancora invisibile della Risurrezione; ora, l'opera di questa risplende in tutta la sua forza nel cuore limpido del monaco asceta: «Cos'è un cuore pieno d'amore?», chiede s. Isacco il Siriano. «È un cuore che si infiamma di carità per la creazione intera, per gli uomini, per gli uccelli, per le bestie, per i demoni, per tutte le creature. Colui che possiede questo cuore non potrà pensare o vedere una creatura senza che i suoi occhi non si riempiano di lacrime per la gioia immensa che prende il suo cuore... Un uomo simile non cessa di pregare per i nemici della verità, per coloro che gli fanno del male, affinché essi siano conservati e purificati. Egli prega anche per i rettili, mosso dalla compassione infinita che si sveglia nel cuore di coloro che si ritengono simili a Dio».

Si può consultare, per l'a., e anche per altri temi particolari presenti in questo articolo, il *DS* (1937-). Altre opere: Rouët de Journel, *Textes ascétiques des Pères de l'Eglise*, Friburgo 1944; I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944; E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*, Parigi 1950; J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, ivi 1953; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, 2 vol., Parigi 1960; T. Colliander, *The Way of the Ascetics*, Nuova York 1960; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Parigi 1960; Id., *Hésychasme et prière*, Roma 1966; P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Parigi 1966; trad. italiana: *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968.

A. SCRIMA

IV. LA DIMENSIONE DELL'ASPETTO NORMATIVO. Verso la fine del sec. scorso, Zöckler (*Askese und Mönchtum*, Francoforte 1897) affermò che il cristianesimo, essendo la religione della libertà, è ben lontano dall'a.m. Quest'ultima, infatti, non scaturisce dal messaggio di Cristo. I monaci, per la loro a., si sono ispirati a ideali filosofici, come avevano fatto già i → cinici, oppure ai reclusi di Serapide in

Egitto o ai → terapeuti giudaici. Non sarebbero mancati neppure gli influssi buddhistici. Nell'a.m. è possibile osservare, inoltre, proseguiva lo Zöckler, metodi originali di penitenza, ricercati con l'ambizioso desiderio di superare i loro stessi maestri. Press'a poco nello stesso periodo, anche A. Harnack (*Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen 1907) ritrova nei monaci l'eredità dei profeti → montanisti e degli austeri → encratiti, riconciliatisi con la Chiesa pur conservando la loro morale e, quindi, il loro ascetismo.

Queste teorie sono evidentemente basate sul presupposto, che viene energicamente contestato da tutti i monaci, che il cristianesimo, nei suoi elementi costitutivi, non sia ascetico.

L'a. dei monaci orientali, anche se non raramente molto severa, nei suoi principi fondamentali e nei mezzi principali adottati, non è differente dall'a. occidentale. Nella sua lotta contro il → manicheismo e le sette encratite, s. Ireneo pervenne al risultato di stabilire il giusto valore del corpo umano, «organo dell'anima» (*Adv. haereses*, II, 33, 45: PG 7, 833). D'altra parte, però, gli asceti assumono volentieri il vocabolario dualista della psicologia filosofica, come se tutte le passioni malvagie avessero la loro fonte nel corpo, «amico ingrato e insidioso: più gli si serve, più diventa ingiusto» (s. Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*, 9: PG 88, 841). «Lui cerca di uccidere me, ma io ucciderò lui», diceva s. Doroteo. Esisteva perciò realmente, tra i monaci, una gara nella mortificazione del corpo, come dimostrano esempi tratti dagli *Apophthegmata*, dall'*Historia Lausiac* e da opere similari.

Un atteggiamento analogo domina nell'a.m. anche nei confronti del mondo. Avendo fede in Dio «creatore delle cose visibili e di quelle invisibili», i Padri dichiarano la bontà naturale di tutto ciò che esiste. Tuttavia, gli asceti usano la parola «mondo» anche in senso morale, come «distrazione» dal bene, e predicano perciò l'incompatibilità dell'amore del mondo con l'amore di Dio (s. Basilio, *Reg. fus. tract.*, 5 e 7: PG 31, 920s, 936s).

I monaci, portando la veste e l'aspetto esterno degli uomini in lutto, appartengono a quei «beati che piangono» (*Mt* 5, 5). Questo pianto (*penthos*) per motivi soprannaturali, è intimamente connesso con la professione monastica, che, secondo la testimonianza dei Padri, è una «vita di penitenza» (s. Teodoro Studita: PG 88, 1733).

Le regole cenobitiche, in genere, insistono prevalentemente sulla mortificazione interna, sull'obbedienza, l'osservanza, l'ordine, il lavoro. Penitenze corporali durissime furono praticate invece particolarmente dagli eremiti, soprattutto in Egitto e in Siria. I solitari dei paesi nordici, in Russia, facevano a gara nel sopportare le difficoltà del clima e la fatica del duro lavoro manuale. La voce «mortificazione» (*nekrosis*) è rara; si parla piuttosto della «lotta spirituale», del «lavoro», dei «sudori», del *podvig* (in slavo), o semplicemente della *praxis*.

Un grande difensore della vita monastica in Oriente, Eustazio, metropolita di Salonicco (m. verso la fine del sec. XII), ci ha lasciato una enumerazione più o meno completa delle diverse pratiche ascetiche vigenti fra i monaci (*Ad stylitam quemdam*, c. XLVIII: PG 136, 241). Si tratta dei nudi (*gymnitai*, *gymnoi*), che rinunciavano alle vesti e alla cura del proprio corpo; quelli che non curavano i propri capelli (*hoi ton thrichon anepistrofoi*) per liberarsi da ogni pericolo di effeminatezza; quelli

che dormivano sulla terra nuda (*chamaieunai*), i quali, « quantunque prostrati a terra, aspiravano all'alto »; gli scalzi (*gymnopodes*); i coperti di fango (*rypontes*); quelli che non si lavavano (*aniptoi*) o non si lavavano i piedi (*aniptopodes*); i silenziosi (*sigontes*) che non parlavano per tutta la loro vita o almeno per un certo periodo di tempo (→ Silenziosi), un'importantissima specie dei quali furono gli → *Esicasti*; quelli che vivevano nelle spelonche (*speladiotai*), numerosi nell'isola di Cipro; quelli che portavano le catene di ferro « come i soldati di Dio » (*sideroforoï*, *sideroumenoi tou Theou*); quelli che vivevano nel tronco di un albero (*dendritai*: → Dendriti) o in cassette su piccoli pilastri (*kiones*); i sepolcristi (*en askesei tethamenoi*), cioè coperti parzialmente con la terra (*chostoi*) o rinchiusi in piccole celle (*enkleistoi*: → Reclusi); quelli che vivevano sulle colonne (*stylitai*: → Stilisti).

A quelli enumerati da Eustazio, si possono aggiungere ancora altri tipi di pratiche ascetiche: c'erano quelli che restavano per parecchi giorni in piedi con le mani levate al cielo (*stasis*); nei monasteri dell'Abissinia è tuttora in vigore la pratica penitenziale di stare in equilibrio su un piede solo; c'erano quelli che praticavano una continua vita di pellegrini (*xenia*: → Xeniteia), e c'erano infine i → pazzi per Cristo (*saloï* o *jurodivyje*). Questi modi severi vigevano specialmente fra gli eremiti. Ma, anche nei conventi cenobitici, vi furono gli scalzi, quelli che dormivano per terra, ecc. S. Irene, per esempio, pur essendo egumena di un monastero di Costantinopoli del sec. IX, secondo la tradizione trascorse in piedi parecchi giorni e parecchie notti (*ActaSS Iulii*, VI, p. 609, 623).

Eustazio di Salonicco, dopo aver enumerato tutti i vari modi di a. m. che abbiamo ricordati, aggiunge: « E rinunciano al mondo in mille modi diversi » (*PG* 135, 798). Sarebbe interessante fare un elenco di tutte le forme, più o meno strane, dell'a. o., ma per andare alla sostanza, occorre vederlo non con gli occhi del curioso, ma con quelli dei santi. L'originalità delle manifestazioni esteriori è meno ricca della vitalità della presenza di Dio.

J. Mayer, *Die christliche Askese*, Friburgo in Br. 1894; E. Schiwietz, *Das Asketentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in *ArchKathKR* 78 (1898) 3-24, 305-32; E. Dublanchy, *Ascétique, Ascétisme*, in *DTC* I, 2 (1904) 2037-77; G. Bareille, *Encratites*, *ivi* 5 (1913) 4-14; J. de Guibert-M. Olphe Galliard-M. Villier-A. Willwoll, *Ascèse, Ascétisme*, in *DS* 1 (1937) 936-1017; H. von Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge...* 192); I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944 (*OrChristAnal* 132); K. G. Kuhn, *Askese im Urchristentum*, in *RGK* 1 (1957) 642-4; G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1967.

T. ŠPIDLÍK

**ASCETA.** – La nozione di un esercizio compiuto sistematicamente allo scopo di creare un'abitudine e di disporre l'animo ad adempiere talune attività (*askein*) è familiare all'educazione greca per quel che concerne sia i lavori manuali che lo spirito; ma tale nozione acquista un valore del tutto particolare nello sport e nell'addestramento militare. La filosofia del tardo stoicismo (Musonio, Epitteto, Marco Aurelio) aveva largamente ripreso questo vocabolario nel campo della formazione morale, insistendo sull'esercizio faticoso che reagisce alle passioni e porta alla libertà interiore, alla ragione, alla conformità, all'ordine voluto dalla Provvidenza. In Israele, l'educazione era meno individualista, essendo regolata sui comandamenti del Dio perso-

nale e sulle tradizioni nazionali più che sulla ragione e la padronanza di se stessi; è per questo che il concetto di asceti come quello di virtù non hanno alcun rilievo nella Bibbia. Le privazioni (digiuni, veglie, povertà...) che l'uomo biblico soffre, non sono mai cercate per se stesse, ma sono essenzialmente quelle che richiede il servizio di Dio, come l'evangelizzazione.

Come Clemente e → Origene, già Filone e poi gli Alessandrini non si ingannarono nel ritenere che gli eroi biblici non erano affatto meno generosi degli eroi dell'ideale ellenistico come l'Ereacle mitologico o il saggio stoico. Per le vie traverse dell'allegoria, essi misero in risalto la subordinazione totale degli interessi umani alla fede religiosa che caratterizza l'uomo di Dio e, come la tradizione greca distingueva tre componenti della virtù: natura buona, insegnamento corretto e l'asceti che converte la dottrina in abitudine (*physis, paideusis, mathesis*), così Filone e i suoi successori mostrarono questi elementi nei tre patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe, questo ultimo « a. » per aver lottato al fianco di Dio.

Già s. → Atanasio, nella sua *Vita* di → Antonio, fa ricorso al vocabolario dell'asceti; egli mette in risalto la virtù coraggiosa e la rinuncia di se stesso del suo eroe, la pena continua che egli si dà. Ma l'asceti di Antonio attinge dalla Bibbia (e da Origene) un carattere religioso e una fede nella speranza celeste e nella grazia di Cristo che la differenziano profondamente dallo → stoicismo. L'antico traduttore latino della *Vita* di Antonio esprime questo aspetto dell'asceti del Santo traducendo frequentemente con *studium deificum*.

I circoli della Cappadocia e di Antiochia erano aperti agli influssi stoici più di quanto non lo fosse Alessandria; l'asceti, conseguentemente, si presentava come una dimensione del tutto naturale della vita cristiana e specialmente della corrente monastica. Per s. → Basilio, per i → Messaliani, per s. → Nilo, *Ascéticon* si addice perfettamente come titolo al libro che intenda trattare di problemi monastici, sotto il profilo dei principi morali, anche se il tono è molto più evangelico che stoico. Ogni vero cristiano è per definizione un a. In tali termini si esprimerà anche Crisostomo e Teodoreto. In Egitto, negli *Apoftegmi* e nella *Storia Lausiaca*, il termine è preso forse in senso più severo ed è riservato a coloro che si distinguono per la loro eccezionale austerità.

Nella letteratura monastica posteriore, il termine si banalizza; forse le sue origini precristiane gli assicurano un significato letterario più vasto di quello proprio del gergo monastico originatosi in un ambiente molto popolare. Meno legato all'istituzione monastica concreta, esso si ricollega a un insieme di realtà più interiori.

La distinzione tra asceti e mistica nasce con → Evagrio, dove è espressa dalle categorie « pratico » e « gnostico », che → Cassiano traduce con attivo e contemplativo. Con il termine greco di asceti si indicano non soltanto gli esercizi del corpo, ma anche quelli dello spirito.

Il latino non ha adottato il vocabolario dell'asceti. Eteria è quasi l'unica a trascrivere *ascetes* per indicare alcuni monaci da lei incontrati in Palestina e nel Sinai. Nel codice giustiniano compare *asceterium*, casa di asceti, e *ascetria*, donna consacrata. Alcune traduzioni dal greco usano il termine latino a. Alberto Magno sembra essere stato il primo a parlare di asceti.