

DANIELE LUTTEROTTI

## ETHOS ESICASTICO ED ESICASMO. UN RAPPORTO POSSIBILE?

### ABSTRACT

This paper investigates the possible relationship between the so-called *ethos hesychasticon* and the *Hesychasmus*. Although one cannot maintain that the latter springs out from the former, by analysing the effects attributed to the this *ethos*, it will be possible to find some interesting comparisons between the musical dimension and the spiritual one.

### 1. INTRODUZIONE

Lo scopo del presente lavoro è quello di esaminare se sussista qualche parallelo tra il concetto di *ethos esicastico* e l'*esicasmo*, e se, in qualche modo, si possa parlare di una forma di influsso del primo sul secondo, senza con questo voler affermare che questo complesso e profondo movimento spirituale sia stato in qualche misura originato a partire dall'ambito musicale. Tuttavia, analizzando gli effetti attribuiti all'*ethos esicastico*, potremo cogliere alcune suggestive e insospettabili consonanze tra la dimensione musicale e quella ascetico-spirituale.

#### 1.1 L'*ethos esicastico* e i suoi effetti

Tra gli autori che trattano dell'*ethos esicastico* (Tolemeo, Aristide Quintiliano, Giorgio Pachimere, Briennio)<sup>1</sup>, Cleonide 26 17-18 Solomon è l'unico a definirne dettagliatamente gli effetti morali e psicologici:

ἡσυχαστικὸν δὲ ἦθος ἐστὶ μελοποιΐας, ᾧ παρέπεται ἡρεμότης ψυχῆς καὶ κατάστημα ἐλευθέριον τε καὶ εἰρηνικόν.

L'*ethos esicastico* della composizione melodica è quello a cui conseguono la calma dell'anima e una disposizione psicologica liberale e pacifica.

<sup>1</sup> Per una trattazione sull'*ethos esicastico* rimando a D. LUTTEROTTI, *L'ethos esicastico nella teoria musicale greca*, in corso di pubblicazione, da cui sono tratte anche le note sul passo di Cleonide.

Esaminiamo brevemente i termini di tale definizione per individuarne il valore specifico: in primo luogo il verbo *παρέπομαι* ha il significato di ‘seguire da presso, accompagnare’, anche in senso figurato (Pl. *Leg.* 667b, *Phdr.* 89a, Plb. IV 21 1, Xen. *Ap.* 27), o addirittura quello di ‘essere conseguenza’ (Arist. *SE* 168b 31, An. *subl.* 10.1): quanto segue quindi rappresenta esattamente gli effetti prodotti dall’*ethos* in questione<sup>2</sup>. Il termine *ἡρεμότης* è *hapax* derivato da *ἡρεμία*, utilizzato allo stesso proposito da Aristide Quintiliano I 12<sup>3</sup>. Il suffisso -της gli conferisce un valore più astratto e concettuale del precedente<sup>4</sup>, sempre in riferimento all’anima, ma Cleonide aggiunge rispetto all’effetto calmante di cui si limita a parlare Aristide, quello di un particolare *κατάστημα*. Il termine, che significa in generale ‘condizione, stato, non necessariamente permanente’, è riferito principalmente al fisico o alla psiche dell’essere umano, cf. Epicur. *Fr.* 68, Ps. Dsc. *Alex. praef.* Sor. I 36 3 ed altri, ma anche al comportamento e alla complessione fisica. Lo stesso Aristide Quintiliano I 12 (30 14-15) spiega:

ἦθη δὲ ταῦτα ἐκαλεῖτο, ἐπειδήπερ τὰ τῆς ψυχῆς καταστήματα διὰ τούτων πρῶτον ἐθεωρεῖτό τε καὶ διορθοῦτο<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Per maggiori dettagli si veda *LSJ* s. v.: il verbo oltre al senso di ‘accompany, attend’, inteso sia concretamente (Hp. *Epid.* I 8, Xen. *Ap.* 27, τῇ ἐκφορᾷ IPE XII 17 24 (Olbia, I sec. a. C.), Pl. *Phdr.* 89a), che metaforicamente (ἐδωδῆ μὲν καὶ πόσει...παρέπεσθαι τὴν χάριν Pl. *Leg.* 667b, τοῦτο μάλιστα ἐπὶ πάντων π. ‘is common to all’, *Tht.* 186a, π. τισί ‘to be imparted to them’, Plb. IV 21 1), presenta quello di ‘to be a constant attribute’, τοῖς ἀνθρώποις τοῦτο π. τὸ σύμπτωμα Phld. Sign. 23; nella logica, τὸ παρεπόμενον significa ‘consequence, necessary or accidental’, Arist. *SE* 168b 31; τὰ παρεπόμενα ‘concomitant circumstances’, An. *Subl.* 10.1; τὰ παρεπόμενα γῆδια ‘the lands appertaining to a village’ P. Oxy. 1134,15 (V sec. d.C.).

<sup>3</sup> Anche questo sostantivo è di uso piuttosto raro: in senso concreto significa ‘riposo’, (opposto a κίνησις), cf. Arist. *Phys.* 202a 4, *Metaph.* 988b 4, Aristox. *Harm.* p.12 M., Sor. I 46 2, mentre in senso figurato significa ‘quiete’, cf. Pl. *Def.* 412a, Plut. *Apophth. Lac.* 223f.

<sup>4</sup> Per il suffisso -της si veda *GG*, pp. 528-529. Esso, che presenta paralleli in altre lingue indoeuropee come il latino, l’osco, l’avestico e il sanscrito, è l’unico suffisso utilizzato dal greco per la formazione di sostantivi astratti di genere femminile a partire da aggettivi e sostantivi. Già diffuso nella poesia arcaica, il suo uso fu fortemente ampliato dalla lingua filosofica, proprio nella forma -ότης, peraltro essa stessa già presente in Omero (vedi ad es. κακότης, φιλότης, δηιότης etc.). Il totale dei sostantivi formati con il presente suffisso assomma a 658. Tra di essi, esclusi alcuni nomi di cariche tardi (ἀγιότης e μεγαλειότης), soltanto νεότης e ποτιής presentano un significato concreto: «ταχυτής ist auch abstrakter als τάχος n.».

<sup>5</sup> Si tenga presente anche l’aggettivo *καταστατικός* ‘atto a calmare, calmante’ (attributo di ἔννοια in Eust. 1041.20), che, sostantivato (τὸ καταστατικόν) in Plu. *Lyc.* 4 indica il potere calmante della musica, nonché la *varia lectio* *καταστηματοικός* per il precedente in Procl. *in Alc.* p.198C, ove l’aggettivo è riferito alla capacità calmante degli strumenti musicali, e Procl. *in R.* 1.61: αἱ δὲ τὸ φιλόλυπον συντείνουσιν, τούτων δ’ οὖν ἐκβεβλημένων ἀξιοῦσιν τὰς λοιπὰς, ὧν Δάμων ἐδίδασκεν, τὴν τε Φρύγιον καὶ τὴν Δώριον αὐτὸν ὡς παιδευτικὰς παραδέχεσθαι · καὶ

Questi si chiamavano caratteri morali dal momento che le disposizioni dell'anima venivano riconosciute e corrette principalmente attraverso di essi.

Tale disposizione d'animo è definita dagli aggettivi ἐλευθέριος ed εἰρηνικός: il primo, ἐλευθέριος, derivato del semplice ἐλεύθερος<sup>6</sup>, ha come significato fondamentale 'che agisce e parla come un uomo libero' (Democr. 282, Pl. *Lg.* 635d), quindi anche 'generoso' (Xen. *Smp.* 4.6), 'adatto ad un uomo libero', (Pl. *Lg.* 823e, *Ax.* 369b, Plu. 2.122d, Arist. *Pol.* 1339b 5) ed infine anche 'nobile, franco' (Xen. *Mem.* 2.1.22)<sup>7</sup>. Nell'ambito musicale esso è attestato già in Damone *Fr.* 6 Athen. 628 C:

οὐ κακῶς δ' ἔλεγον οἱ περὶ Δάμωνα τὸν Ἀθηναῖον ὅτι καὶ τὰς ᾠδαὶς καὶ ὀρχήσεις ἀνάγκη γίνεσθαι κινουμένης πῶς τῆς ψυχῆς, αἱ μὲν ἐλευθέριοι καὶ καλαὶ ποιοῦσι τοιαύτας, αἱ δ' ἐναντίαι ἐναντίας

passo che afferma nel modo più perspicuo il potere psicagogico della musica e la sua relevantissima funzione etica. Il secondo aggettivo, εἰρηνικός, si riferisce esclusivamente alla sfera politica, mai a quella dell'interiorità individuale (a differenza di ἥσυχος e di ἡρεμαῖος<sup>8</sup>), anche se il sostantivo κατάστημα, come il pre-

διαμφισβητοῦσι πρὸς ἀλλήλους, οἱ μὲν τὴν Φρύγιον εἰρηνικήν, τὴν δὲ Δώριον λέγοντες εἶναι κατ' αὐτὸν πολεμικήν [ εἶναι ], οἱ δὲ ἀνάπαλιν, τὴν μὲν Φρύγιον ὡς ἐκστατικήν εἶναι πολεμικήν, τὴν δὲ Δώριον καταστηματικήν καὶ εἰρηνικήν. Nell'ambito etico-filosofico, come è noto, l'aggettivo nella dottrina epicurea indica il piacere in quiete, stabile, che ne costituisce il limite supremo, consistente nell'aponia e nell'atarassia. Pare rilevante anche il legame del sostantivo con il corrispondente κατάστασις, che ricorre frequentemente nell'ambito filosofico nel senso di condizione (stabile) dell'animo: τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν κ. ἄγειν Pl. *Rp.* 547b; οὐ τὴν κ. αὐτὴν ἔχει. Arist. *HA* 601b 7, *Rh.* 1370a 2.

<sup>6</sup> Per il suffisso -ιος vedi *GG*, pp. 465-478. Esso serve a formare in primo luogo aggettivi derivati da radici verbali come ἅγιος, ἄρκιος, ὀνάιος, πάγιος ('fest'), πλάγιος ('schräg'); in secondo luogo, aggettivi che esprimono fundamentalmente l'idea di appartenenza e relazione, come per esempio πάτριος, χειμέριος, χθόνιος, θαλάσσιος, etc. e, tra i moltissimi, tra cui vi sono anche quelli che esprimono provenienza da un luogo come Τελαμόνιος, Λέσβιος ed altri, anche il nostro ἐλευθέριος che propriamente significa «einen ἐλεύθερος betreffend».

<sup>7</sup> J. SOLOMON, *Cleonides: Eisagōgē harmonikē: Critical Edition, Translation and Commentary*, diss., University of North Carolina, 1980, p. 357 sostiene che, nel contesto dato, l'aggettivo dovrebbe essere inteso in un'accezione leggermente diversa dalle precedenti, ossia quella di 'libero da preoccupazioni', anche se esso non è attestata altrove, aggiungendo poi che, in connessione con ἡρεμότης ed εἰρηνικός, esso assumerebbe addirittura la connotazione di 'tranquillo', senza però dimostrare questa affermazione allegandone una qualsivoglia attestazione di tali usi.

<sup>8</sup> L'aggettivo ἥσυχος ha il valore di 'tranquillo, calmo', cf. Hes. *Th.* 763, *Op.* 119, Thgn. 331, Anacr. 88, Hdt. 7.13 etc., anche in riferimento al carattere: Aesch. *Eu.* 223; Eur. *Suppl.* 952, *Med.* 271 etc. Il secondo, ἡρεμαῖος, vale 'tranquillo, tenue', cf. ad es. Pl. *Lg.* 734a, a proposito di λυπαῖ ed ἡδοναί, e Plu. 307a.

cedente διάθεσις, sembrano invece rimandare proprio ad essa. Colpisce il fatto che, mentre gli aggettivi (e i sostantivi) precedenti fanno esclusivo riferimento all'ambito dell'interiorità e delle emozioni, gli ultimi due, soprattutto εἰρηνικός, riguardano al contrario la dimensione esterna all'individuo, forse a suggerire l'idea che la tranquillità interiore suscitata dall'*ethos* esicastico si ripercuota anche nell'ambito sociale o che comunque coinvolga anche quest'ultimo, il che si accorderebbe con la funzione anche politica attribuita dai Greci alla musica.

## 1.2 *Hesychia* ed *esicasmo*

### 1.2.1 *I significati dei due termini*

Qualunque discorso sull'*esicasmo* non può prescindere da alcune considerazioni preliminari riguardo la complessità e varietà di significati che a questo termine sono stati attribuiti, a torto o a ragione, per indicare talvolta tendenze diverse, manifestatesi in un arco di tempo anche molto ampio. Si distinguono al riguardo due posizioni: alcuni autori attribuiscono ad *esicasmo* una valenza piuttosto ampia, mentre altri ne limitano strettamente il significato. Tra i primi, J. Meyendorff, che si è occupato più volte di questo problema terminologico, nel suo primo lavoro<sup>9</sup>, riprendendo la distinzione tracciata da P. Adnès nella voce *esicasmo* in DSAM<sup>10</sup>, secondo la quale il termine può indicare: a) un certo metodo di preghiera; b) la sintesi filosofico-teologica elaborata da Gregorio Palamas; c) un sistema di spiritualità così antico da coincidere con le stesse origini del monachesimo orientale, si dichiara d'accordo con la proposta di attribuire ai due primi sensi la denominazione di 'neo-esicasmo', per sottolineare che si tratta di un fenomeno nuovo e di limitare quella di 'esicasmo' al periodo più antico. Successivamente<sup>11</sup> egli ha assunto una posizione più articolata, che tende ad identificare dopo il XIV secolo l'*esicasmo* e il Palamismo:

Shall we then abandon the term 'hesychasm', when we speak of the broad phenomenon of spiritual and ecclesiastical revival in the fourteenth century? Not necessarily. It has become a convenient and probably irreplaceable term

<sup>9</sup> Cf. *L'hésychasme: problèmes de sémantique*, Mélanges H. Ch. Puech, Paris 1973, pp. 543-547.

<sup>10</sup> DSAM = *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. VILLER, Paris 1937-1995, VII, pp. 381-399.

<sup>11</sup> Cf. *Is 'Hesychasm' the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century*, *Okeanos*. Essays presented to Ihor Ševčenko in his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, ed. by C. MANGO & O. PRITSAK, «Harvard Ukrainian Studies» 7 (1983), pp. 447-456.

encompassing a broad religious and political movement which struggled for a common set of values, promoted political and cultural priorities inherited from Byzantium<sup>12</sup>.

Analogamente, B. Müller<sup>13</sup> rimanda alle distinzioni proposte da F. von Lilienfeld in *TRE*<sup>14</sup> 15 (1986), 282-9, secondo cui il termine può rivestire ben sei significati diversi, indicanti: 1) un movimento all'interno del monachesimo bizantino e slavo tra il XII-XVI secolo; 2) un tipo di spiritualità dei Padri del deserto egiziani formatasi a partire dal III sec. d. C.; 3) la teologia speculativa di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci e allievi; 4) un'orientamento ecclesiastico generale nella tarda Bisanzio del XIV e XV secolo; 5) la spiritualità neoesicastica dei secoli XVIII-XX nelle chiese ortodosse; 6) la teologia ortodossa neoesicastica (neopalamitica) del 20 sec.

Contraddicendo le posizioni di questi autori, più recentemente J. N. Cañellas<sup>15</sup> ha sostenuto che «Il est en effet évident qu'il faut garder au concept d'hésychasme son sens primitif, celui d'une spiritualité de tendance contemplative et érémitique au sein du monachisme oriental», dichiarandosi pienamente d'accordo con la posizione di A. Rigo, secondo il quale esiste un significato «più istituzionale e più antico» del termine esiccasmo, mentre per indicare le dottrine teologiche di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci è più opportuno parlare di 'Palamismo'<sup>16</sup>. Lo stesso A. Rigo nel suo poderoso lavoro sulla mistica bizantina<sup>17</sup>, ha sostenuto con forza l'inopportunità di utilizzare il termine esiccasmo in modo onnicomprensivo e al tempo stesso vago

per indicare o una 'corrente' o un 'sistema' spirituale non meglio precisati, o riconoscibili solo per la presenza di alcune idee-chiave (*hesychia*, 'atten-

<sup>12</sup> L'assorbimento del termine esiccasmo nella dottrina palamita diventa ancora più evidente in altri lavori di Meyendorff come *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, p. 143; *La teologia bizantina*, Casale Monferrato 1984 [*Byzantine Theology*, New York 1981], pp. 94 e ss.: "La teologia dell'esiccasmo: Gregorio Palama"; la voce *Palamas, Grégoire* in DSAM, XII (1984), p. 101.

<sup>13</sup> B. MÜLLER, *Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 112: 2 (2001), pp. 168-188, in particolare p. 168.

<sup>14</sup> *TRE* = Theologische Realenzyklopädie, De Gruyter (1976 - 2004).

<sup>15</sup> Vedi *La résistance d'Akidnos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, Stanford Libraries, Volume 2 Commentaire historique, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Ravenstraat 98, Peeters 2006, p. 98 e ss.

<sup>16</sup> A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esiccasmo e bogomilismo*, Firenze 1989, p. 7, fine della n. 13.

<sup>17</sup> A. RIGO [a cura di], *Mistici bizantini*, Torino 2008, p. XCIII, n. 181.

zione', 'sobrietà') e per l'uso della ripetizione incessante del nome divino. È stata così tracciata una storia con queste tappe: Esicasmo dei monaci del deserto egiziano e di Gaza (IV-VI secolo), Esicasmo del monte Sinai (VII-IX secolo), Esicasmo del monte Athos (XIII-XIV secolo), rinascita esicasta legata alla *Filocalia* (XVIII secolo). L'uso massiccio, e indiscriminato, di 'Esicasmo' ha fatto sì che il termine sia stato utilizzato anche in ambiti molto lontani dal mondo della mistica: fenomeni politici, sociali, manifestazioni artistiche e così via. L'assunzione dell'intera mistica bizantina nel suo molteplice e secolare sviluppo all'interno di un'unica categoria non è soltanto inutile, ma pericolosa, se consideriamo che questa categoria è un elemento estraneo, assente nei testi spirituali. Inoltre, la nozione e il termine di 'Esicasmo' sono connotati da una buona dose di ambiguità, derivata dalla loro applicazione a realtà diverse da parte degli storici moderni, ma soprattutto hanno un'origine dubbia, se non sospetta, perché legati alla polemica religiosa dell'età moderna.

Al di là delle distinzioni semantiche del termine esicasmo, che è in effetti un conio moderno, secondo Kallistos Ware, autorevole vescovo ortodosso e studioso di questo movimento<sup>18</sup>, è possibile individuare diversi livelli dell'*hesychia*, collegati a loro volta a diverse accezioni del termine: 1) la prima e la più semplice, è quella di solitudine, intesa in riferimento alla vita eremitica, distinta da quella cenobitica, e si riscontra nelle fonti più antiche, come Evagrio Pontico, Nilo e Palladio, gli *Apophthegmata patrum*, Cirillo di Scitopoli, Giovanni Mosco, il Codex Iustinianus; 2) in secondo luogo, il termine può indicare la spiritualità legata all'isolamento nella cella monastica, ove si esercita la  $\nu\eta\psi\iota\varsigma$ ; anche tale accezione è molto antica, essendo attestata negli *Apophthegmata patrum*, ove è attribuita ad Arsenio e S. Antonio il grande: «interpretata in termini di spiritualità della cella, la parola significa non solo una condizione esteriore, fisica, ma anche uno stato dell'anima. Denota l'attitudine di uno che sta nel suo cuore di fronte a Dio»<sup>19</sup>; 3) ad un livello ulteriore, l'*hesychia* indica il ritorno in se stessi, come afferma la famosa definizione di S. Giovanni Climaco: «L'esicasta è colui che cerca di confinare il suo essere incorporeo nella sua casa corporea, per quanto ciò possa parere paradossale<sup>20</sup>»; occorre tener presente però che «la solitudine è uno stato dell'anima, non un fatto di collocazione geografica: il deserto reale si trova dentro, nel cuore; inoltre «ciò che importa non è la posizione spaziale, ma il suo stato spirituale»<sup>21</sup>: ne consegue

<sup>18</sup> Vedi K. WARE, *I differenti livelli dell'hesychia*, «*Sobornost*» 3 (1975), riportato in traduzione italiana in G. VANNUCCI (a cura di), *Philokalia II. Testi di Ascetica e Mistica della Chiesa Orientale*, Firenze 1998, pp. 7-32.

<sup>19</sup> G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 11.

<sup>20</sup> Jo. Clim. *Scal.* 27 (M. 88 1097B).

<sup>21</sup> G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 12.

che la distinzione tra vita attiva e contemplativa può essere anch'essa intesa in senso spirituale: vita attiva è anche quella che consiste nella battaglia interiore per sconfiggere le passioni ed acquisire la virtù: dunque, in questo senso, anche molti religiosi che hanno scelto la più rigorosa clausura vivono a tutti gli effetti una vita attiva; allo stesso modo, vi sono uomini e donne impegnati nel mondo che pure coltivano la preghiera del cuore: essi quindi, al di là dell'apparenza, vivono una vita contemplativa, poiché «il criterio non sta nella situazione esterna, ma nella realtà interna»<sup>22</sup>; 4) il livello più profondo è quello che attiene alla povertà spirituale: «l'*hesychia* implica un progressivo autosvuotamento, in cui la mente è spogliata di tutte le immagini visuali e di tutti i concetti umani, e così contempla in purezza il mondo di Dio»<sup>23</sup>.

### 1.2.2 *Il problema delle origini dell'esicasmo*

Molto complesso e dibattuto appare anche il problema dell'origine dell'esicasmo e della continuità della sua trasmissione, che ha visto la formulazione di ipotesi e l'assunzione di posizioni piuttosto diversificate tra loro.

L. Rossi nella sua approfondita e poderosa monografia<sup>24</sup> sostiene che l'esicasmo si sarebbe originato dalla filosofia greca classica, anzi ne rappresenterebbe l'evoluzione più genuina. Tale tesi non sembra però del tutto convincente, poiché, se è vero che in essa erano presenti tendenze mistiche ed ascetiche, basti pensare all'orfismo, al pitagorismo, allo stesso Platone, ad Epicuro, allo stoicismo, al neoplatonismo, tuttavia le figure e i movimenti testè citati mostrano una tale ricchezza e complessità di contenuti che non può essere ridotta alla tendenza ascetica; inoltre, questa lettura di tipo squisitamente mistico di talune istanze presenti nei filosofi o nei movimenti succitati non appare né del tutto convincente né esaustiva, perché le stesse possono e forse debbono essere interpretate piuttosto in chiave gnoseologico-metafisica, per quanto alcuni concetti dell'esicasmo possano trovare una forma di anticipazione nella filosofia antica<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 15.

<sup>23</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 16. Per l'approfondimento dell'idea di liberazione cf. *infra* 2.2.

<sup>24</sup> L. ROSSI, *I filosofi greci padri dell'esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000.

<sup>25</sup> Vedi L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 232 ss., ove l'autore, a proposito della morte all'esterno e del raccoglimento interiore, riprende la chiave di lettura della filosofia classica *tout court* in un'ottica mistico-cristiana, già proposta da Giovanni Climaco che sosteneva (*Scal.* VI 61): «Fa veramente meraviglia come mai anche dei pagani si siano così espressi, definendo la filosofia meditazione della morte». Contro questa interpretazione letterale, G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1983, vol. I, p. 97 sostengono a proposito dei concetti platonici della fuga dal corpo e della fuga dal mondo: «Si è guardato più alla loro esteriore coloritura mi-

In un lavoro successivo, B. Müller<sup>26</sup> ha sostenuto più prudentemente l'esistenza di una relazione tra la tradizione dei Padri del deserto e la dottrina del monachismo atonita del tardo medioevo, interpretata alla luce della teologia di Gregorio Palamas, nonché quella di un legame tra la modalità di preghiera dei Padri del deserto e una specifica modalità di respirazione: in questa misura sussisterebbe in modo comprovato una relazione tra la prassi di preghiera dei Padri del deserto e la tecnica di respirazione esicasta del medioevo: già i Padri del deserto, insistendo su una preghiera compiuta con il pianto continuo, influenzavano il loro respiro per rallentarlo continuativamente e per approfondire l'inspirazione, e, benché le fonti non ci forniscano dettagli sulla tecnica di respirazione in se stessa, sembra verosimile che essi fossero consapevoli dell'effetto quietante del respiro. In conclusione:

Die [...] Besonderheiten des Atems während des Weinens decken sich in erstaunlicher Weise mit den Anweisungen der Athos-Hesychasten zum Atem während des Jesus-Gebets: jene bilden gleichsam eine Urform der

steriosofica, che non alla loro sostanza metafisica». E sul concetto di purificazione dell'anima, che tanto si presta a letture mistico-religiose: «Questa purificazione si realizza quando l'anima, trascendendo i sensi, si impossessa del puro mondo dell'intelligibile e dello spirituale, ad esso congiungendosi come a ciò che le è congenere e connaturale. Qui la purificazione, ben diversamente dalle cerimonie iniziatrici degli Orfici, coincide con il processo di elevazione alla suprema conoscenza dell'intelligibile. Ed è proprio su questo valore di purificazione riconosciuto alla scienza e alla conoscenza (valore che in parte già gli antichi Pitagorici, come vedemmo, avevano scoperto) che bisogna riflettere per comprendere le novità del 'misticismo' platonico: esso non è estatica e alogica contemplazione, ma catartico sforzo di ricerca e di progressiva ascesa alla conoscenza. E si capisce, così, perfettamente come, per Platone, il processo della conoscenza razionale sia un processo di 'con-versione' morale: infatti, nella misura in cui il processo della conoscenza ci porta dal sensibile al soprasensibile, ci converte dall'uno all'altro mondo, ci porta dalla falsa alla vera dimensione dell'essere. Dunque l'anima si cura, si purifica, si converte e si eleva 'conoscendo'. E in questo sta la vera virtù». Per quanto attiene a Plotino, si veda V. CILENTO, *Antologia Plotiniana*, Bari 1970, pp. 17-18: «Certo, l'esperienza del divino, il rapimento estatico sono fuori e al di là del regno del pensiero nell'attimo stesso in cui sono vissuti dal mistico: ma quanto l'attimo del *raptus* sia trascorso, il pensiero non può far a meno di ripercorrerlo, ritrovarlo, riconoscerlo in una chiarezza di ragione: ecco perché il misticismo plotiniano ha una natura tutta sua, di schietto germoglio ellenico, anzi platonico, e non contaminato da influssi orientali, i quali, anche a volerne ammettere la presenza, furono comunque grecizzati: non c'è, nelle *Enneadi*, nulla che ricordi la *Schwärmerei* morbida o i culti misterici o qualunque magia. A tutto questo Plotino è nemico. La religione di Plotino è tutta interiore, la sua estasi è solitaria e quieta: è una pura ebbrezza di pensiero ed è natura, non soprannatura...».

<sup>26</sup> Cf. B. MÜLLER, *Ruhe von Kirche und Kaiser? Reflexionen zur monastischen Hesychia ausgehend von Athanasius, Vita Antoni 85*, in *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike: Festschrift für Hans Christoph Brennecke zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. U. HEIL et J. ULRICH (Arbeiten zur Kirchengeschichte 136), Berlin, Boston (Mass.) 2017, pp. 153-178.

Atemtherapie. Diese Übereinstimmung der mittelalterlich hesychastischen Atemmethodik mit den Resultaten der modernen Tränen- und Atemforschung erlauben es, das Tränengebet der Wüstenväter in eine enge Beziehung zu setzen zur Atemtechnik der Athos-Hesychasten<sup>27</sup>.

C. Nardi<sup>28</sup> ha successivamente messo in rilievo in modo molto suggestivo il ruolo che potrebbe aver giocato un curioso gruppo ereticale collocato nella Galazia di cui abbiamo notizia a partire dal IV secolo<sup>29</sup>, quello dei passalorinchiti, i cui componenti erano accusati di pregare con un dito sul naso: tale pratica avrebbe fatto riferimento ad un controllo del respiro e al precetto del silenzio, elementi che si ritrovano entrambi nel modo di orazione esicasta<sup>30</sup>. Anch'egli, come Rossi, rileva anticipazioni dell'idea di ἡσυχία in alcuni esponenti della filosofia e della letteratura classica e cristiana: la scuola pitagorica, con il valore attribuito alla taciturnità, Platone, con l'esortazione alla quiete proposta nel *Carmide* (159a), Epicuro, con il precetto del λάθε βιώσας e Plutarco. In seguito, lo stesso Giovanni Cristostomo afferma che il monachesimo garantirebbe le promesse di serenità formulate da Epicuro<sup>31</sup> e Basilio Magno (*Ep.* II 2 3 4) invitando l'amico Gregorio di Nazianzo a condividere il ritiro nella solitudine, utilizzerebbe il termine ἡσυχία già in senso tecnico, come avverrebbe per altro anche nello stesso Gregorio<sup>32</sup>. In

<sup>27</sup> B. MÜLLER, *art. cit.*, (2017) p. 187. Sull'importanza del respiro nella pratica esicastica si vedano Jo. Clim. *Scal.* 27 M 88, col. 1112 C: «La memoria di Gesù sia unita al tuo respiro e allora conoscerai l'utilità dell'*hesychia*». Hesych. Sin. Theol. *Cap.* 182: Philokalia, I, p. 170; PG 93, col. 1537D (II, 80): «Se desideri veramente ricoprire di vergogna i pensieri, praticare l'*hesychia* nella mitezza e con facilità essere sobrio nel cuore, la Preghiera di Gesù aderisca al tuo respiro e in pochi giorni lo vedrai».

<sup>28</sup> C. NARDI, *L'ideale di felicità in Giovanni Cristostomo e la filosofia popolare. Spunti epicurei*. «Vivens homo» 2 (1991), pp. 29-68.

<sup>29</sup> Di tale gruppo ereticale parlano Epifanio di Salamina (315-403), Filastrio di Brescia (? - 387), Girolamo (340/350-420), Agostino (354-430), Timoteo di Costantinopoli (morto nel 466 ca.). Cf. C. NARDI, *art. cit.*, pp. 423-431.

<sup>30</sup> Tali tecniche potrebbero aver avuto origine dallo *yoga* ed essere state comunicate al mondo greco tramite Alessandria, cf. C. NARDI, *art. cit.*, p. 435 s. Sulle tecniche di preghiera e di respiro impiegati dagli esicasti si vedano anche M. TOTI, *Le tecniche esicaste come "tecniche del corpo"*. *La disciplina respiratoria e le posture*, «Mythos. Rivista di storia delle religioni», N. S. 6 (2012), pp. 51-63 e A. RIGO, «Καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσύχῳ...» *Le posizioni corporee nella pratica dell'orazione esicasta*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari», 22 (1983), pp. 1-13; 23 (1984), 257-258.

<sup>31</sup> Vedi C. NARDI, *Uno strano modo di pregare. I passalorinchiti alle origini dell'esicasmò?* «Periodicum Semestre Instituti Patristici Augustinianorum» 51: 2 (2001), pp. 432-433.

<sup>32</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 433 rimanda a questo proposito al lavoro di A. GUIDA, *Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno*, «Prometheus» 2 (1976), pp. 222-226. Un esame più attento delle fonti posticiperebbe però tale assunzione di un significato tecnico da parte del termine, per cui vedi *infra*.

seguito, l'esortazione alla quiete ritorna più volte negli *Apophthegmata Patrum*, che indicano come mezzo per raggiungerla l'amore per la propria cella e lo starsene seduti in meditazione. Anche l'idea del respiro orante trova precedenti e paralleli in Clemente Alessandrino e Origene, per arrivare poi ai padri del deserto egiziano Atanasio, Antonio, Macario, maestro di Evagrio Pontico. Nel monachesimo sinaitico, quando la respirazione orante diventa un metodo definito con la pratica di esercizi per raggiungere nella preghiera la 'quiete' esterna ed interiore, «il termine *hesychia* che la designava tende ad identificarsi con l'«esicasmo», filone spirituale che privilegia e disciplina il respiro come mezzo di unione mistica del cuore del fedele con la divinità nella cosiddetta preghiera di Gesù, nel senso di preghiera a Gesù, o preghiera del cuore»<sup>33</sup>. Esichio Sinaitico collega esplicitamente il respiro alla sobrietà (ἡσυχία, concetto di importanza centrale nell'esicasmo) e alla ripetizione del nome di Gesù e successivamente, uno dei punti qualificanti della dottrina di Simeone il Nuovo Teologo, sarà «la credenza di poter percepire segni della grazia dello Spirito Santo» attraverso «specifiche tecniche di concentrazione»<sup>34</sup> che sembrano trovare precisi paralleli con quelle dei passalorinchiti, benché rimanga aperto l'interrogativo se si possa dimostrare un'ininterrotta continuità tra la filosofia antica, questi ultimi e l'esicasmo vero e proprio nel suo complesso: «Certo, il filone di un raccoglimento che si fa preghiera con l'attivazione di particolari tecniche psicofisiche di respirazione è una specie di fiume carsico. Talora la corrente affiora in superficie con i suoi connotati nello *yoga*, nei passalorinchiti appunto, nel sufismo, nell'esicasmo bizantino. Talaltra se ne avvertono gorgogliare le acque o se ne vedono effetti di superficie [...] d'altra parte, più che ipotizzare un unico flusso, è da pensare a molteplici confluenze e diramazioni di ruscelli: sono inattese scaturigini zampillanti dalla struttura psicofisica della persona umana atte a irrorare il metodo del compiuto esicasmo bizantino...»<sup>35</sup>.

Da ultimo, B. Müller<sup>36</sup> ha verificato le attestazioni e le accezioni del termine ἡσυχία nelle fonti più antiche: la *Vita Antonii*, il *Gerontikon*, Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano, Isaia di Gaza, gli *Apophthegmata Patrum*. La loro attenta disa-

<sup>33</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 440 con l'ampia bibliografia citata nella n. 88.

<sup>34</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 442. Si tenga tuttavia presente che tale dottrina non nacque genericamente nell'ambiente del monastero di Stoudios, come afferma Nardi, ma fu elaborata proprio da Simeone il Nuovo Teologo, che si formò come monaco a Stoudios alla fine del X secolo, ma poi ne fu espulso e divenne maestro di vita spirituale a S. Mamas, un altro monastero da lui stesso fondato nei pressi di Costantinopoli. Sulla dottrina in questione si vedano B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 904-1022. Vie, spiritualité, doctrine*, Éditions de Chevetogne 1980 e U. NERI, *Simeone il Nuovo Teologo*, Roma 1995, in particolare l'introduzione.

<sup>35</sup> IDEM, *art. cit.*, pp. 448-449.

<sup>36</sup> B. MÜLLER, *art. cit.* (2017).

mina permette di puntualizzare le tappe e i momenti della linea di trasmissione individuata precedentemente da Nardi, evidenziando che in Antonio «das monastische Leben gänzlich unvereinbar erscheint mit Ruhe. Sowohl für Antonius als auch für Athanasius ist das monastische Leben Anstrengung und Kampf bis zum letzten Atemzug<sup>37</sup>». In Evagrio Pontico il termine ἡσυχία si riferisce prevalentemente al modo di vita dei monaci caratterizzato da una sede appartata, accezione che è riscontrabile anche nei canoni del Concilio di Calcedonia: in essi il concetto indica l'ambiente di vita isolato del monaco, in opposizione a quello dell'uomo secolare. Tale accezione permane anche presso i padri del deserto egiziani, ove il termine indica la dimensione esterna del ritiro e del quieto isolamento in cui vivono i monaci. Solo nell'epoca successiva al Concilio di Calcedonia «wandelte sich die Bedeutung von ἡσυχία weg vom nur äusserlichen monastischen Wohnort hin zur spirituellen Praxis des Mönches, wie sie vor allem in der Zelle geübt wird. *Hesychia* wird nun vom Mönch aktiv gestaltet»<sup>38</sup>. Perché il significato del termine si interiorizzi e passi ad indicare una pratica spirituale-ascetica ben definita, occorre attendere però fino al VI – VII secolo, epoca in cui, con Doroteo di Gaza, Giovanni Climaco, e Isacco di Ninive, «verbindet sich der in der platonischen Philosophie gebräuliche Begriff ἡσυχία mit dem kontemplativ-monastischen Leben. Ein griechisch-philosophischer Begriff bürgert sich somit im monastischen Kontext ein und prägt fortan die monastische Praxis und Lehre»<sup>39</sup>.

Come emerge dalla rassegna di questi contributi, la questione nel suo complesso non è di facile soluzione: forse è meglio pensare ad una generazione graduale dell'esicasmò, ad una serie di acquisizioni e di approfondimenti progressivi, di cui alcuni precedenti, benché interpretati in una chiave nuova, integralmente mistico-religiosa (nello specifico ovviamente cristiana), anziché gnoseologico-intellettiva<sup>40</sup> e, in taluni casi, etica, possono ritrovarsi nella filosofia greca, e dei quali alcuni paralleli possono essere rintracciati anche nelle tradizioni spirituali proprie di altre culture e civiltà.

<sup>37</sup> IDEM, *art. cit.*, (2017), p. 177.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Si veda per esempio l'idea platonica della filosofia come ὁμοιοῦσθαι θεῶ (Lg. 613b; vedi anche l'espressione ὁμοίωσις θεῶ *Theaet.* 176b), che va intesa rettamente, come spiega lo stesso Platone, nel senso di seguire virtù e conoscenza, per fuggire dal male del mondo, non fuggire dal mondo *tout court*, come invece intesero le tendenze ascetiche del cristianesimo. Cf. al riguardo D. REALE – G. ANTISERI, *op. cit.*, vol. I, p. 113. Per il tema dell'assimilazione alla divinità cf. anche M. MARTELLI, *L'assimilazione al dio attraverso le τέχναι. Gli 'scienziati' in età ellenistica e imperiale in Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. BERETTA, F. CITTI, A. IANNUCCI, Olschki, Firenze 2014, pp. 15-38.

## 2. PARALLELI TRA L'AMBITO MUSICALE E QUELLO MISTICO

Ribadiamo ancora che non si vuole qui sostenere minimamente l'idea di una filiazione dell'*esicasmo* dal concetto di *ethos esicastico*, ma soltanto rilevare alcuni paralleli che sembrano collegare i due ambiti, apparentemente così estranei tra loro. Inoltre, prima di prospettare tali possibili e suggestivi paralleli, notiamo, a scanso di obiezioni preliminari, che sussiste una netta differenza di significato del termine *esicastico* tra l'ambito musicale e quello religioso: in quest'ultimo, l'aggettivo ἡσυχαστικός vale 'solitario', cf. *V. Chrys.* p. 301.36 *Seager τοῖς ἡσυχαστικωτέροις...τῶν μοναστηρίων*, o più specificamente 'eremitico', cf. *Jo. Clim. Scal.* 4 (M. 88 724A) *ἐν ἡσυχαστικῷ τόπῳ μετὰ πατρὸς ἐν ὑποταγῇ καθεσθῆναι*; *Thdr. Stud. Or.* 12.6 (M. 99.853C) *ἀναχωρήσας ... ἐν τῷ ἡσυχαστικῷ βίῳ*, e non ha nulla a che vedere con qualsivoglia stato psicologico o morale. Ciò premesso, è opportuno notare che non gli autori esicasti non hanno mai espresso alcuna ostilità contro la musica *tout court*, anche se, come ricorda L. Rossi, *op. cit.*, p. 65, la *Filocalia* sostiene che «Riso, scherzo, pantomima, battimenti di mani, canzoni indecenti, danze e musiche, sono tutte componenti della passionalità [Pietro D., *Argomento, FIL III*, p. 189]» e vanno dunque rigorosamente evitate. Più specificamente<sup>41</sup> «Nel capitolo che concerne la custodia dell'udito [*SE*<sup>42</sup>, pp. 78-83] Nikodemo prescrive di guardarsi da quel tipo di musica che è composto per il puro piacere dell'ascolto. Essa infiacchisce l'anima e la rende pigra. Inoltre questo tipo di melodie suscita immagini passionali nella mente, innescando il meccanismo del desiderio. Bisogna seguire l'esempio dell'astuto Ulisse che turò con la cera gli orecchi dei suoi compagni per evitare che udissero le effeminate melodie delle Sirene, nelle quali sono metaforicamente raffigurate le passioni [*SE*, p. 79]. È scontato che c'è un buon uso dell'udito, consistente nell'ascolto dei canti liturgici e delle parole ispirate della scrittura». Dando per ovvia una prudente diffidenza da parte dei monaci nei confronti della musica<sup>43</sup>, soprattutto per quanto attiene alla sua componente edonistico-estetica, emergono tuttavia, come si è detto, alcuni paralleli tra le caratteristiche dello stato psicologico prodotto dall'*ethos esicastico* e alcune istanze spirituali poste dall'*esicasmo*, che si configurano anche come tappe del processo di asceti mistica e di unificazione con Dio: 1) la μεσότης, intesa come equilibrio tra gli opposti estremi; 2) l'idea di libertà; 3) l'idea di stabilità; 4) l'idea di pace. Esaminiamole ora singolarmente.

<sup>41</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>42</sup> N. AGIORITES, *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*, 1781-1782, στην ερμηνήσο Σκυροπούλα Βορείων Σποράδων, εκδ.1801, επιμ. Ἀνθίμου Γαζή 1801.

<sup>43</sup> Tale diffidenza o addirittura ostilità, per lo meno per taluni aspetti della musica, trova diversi paralleli nella filosofia antica: si veda la sintesi riportata da L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 58-59.

## 2.1 La μεσότης

Un primo parallelo che si può riscontrare tra l'*ethos esicastico* e l'esicasmò deriva dal fatto che il primo è posto come intermedio tra quello *diastaltico* e quello *sistaltico*. Tolemeo, forse il primo autore a trattare di questo *ethos*, in *Harm.* III 11 scrive<sup>44</sup>:

τὸ μὲν ἐναρμόνιον γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ ἐλάχιστος συσταλτικὰ τυγχάνει, τὸ μὲν τοῦ μέλους, ὁ δὲ τοῦ τάχους, τὸ δὲ διατονικὸν γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ μέγιστος διαστα<λ>τικά, τὸ δὲ χρωματικὸν γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ μέσος τὸν μεταξύ πως τῶν ἄκρων ἐπέχουσι τόπον.

Il genere enarmonico e l'orbita minore hanno un effetto sistaltico, il primo sulla melodia, la seconda della velocità; il genere diatonico e l'orbita maggiore hanno invece un effetto diastaltico, mentre il genere cromatico e l'orbita media occupano la posizione che sta in qualche modo tra gli estremi.

Anche Aristide Quintiliano, prima di utilizzare il termine specifico a I 19 (40 8-17) e II 15 (84 3-5), impiega in precedenza a I 12 (30 8-17) semplicemente l'aggettivo μέσος<sup>45</sup>:

διαφέρουσι δ' ἀλλήλων αἱ μελοποιίαι· γένει, ὡς ἐναρμόνιος χρωματικὴ διάτονος· συστήματι, ὡς ὑπατοειδῆς μεσοειδῆς νητοειδῆς· τόνῳ, ὡς δώριος φρύγιος· τρόπῳ νομικῷ διθυραμβικῷ· ἤθει, ὡς φαμεν τὴν μὲν συσταλτικὴν, δι' ἧς πάθη λυπηρὰ κινουμέν, τὴν δὲ διασταλτικὴν, δι' ἧς τὸν θυμὸν ἐξεγείρομεν, τὴν δὲ μέσην, δι' ἧς εἰς ἡρεμίαν τὴν ψυχὴν περιάγομεν.

Le composizioni melodiche differiscono tra loro per genere, cioè enarmonico, cromatico, diatonico; per registro, cioè grave, medio, acuto; per tono, cioè dorico, frigio; per stile, cioè nomico, ditirambico; per *ethos*, per cui chiamiamo *sistaltica* quella attraverso cui moviamo passioni dolorose, *diastaltica*, quella attraverso cui ridestiamo l'animo, *intermedia*, quella per cui

<sup>44</sup> Per il passo di Tolomeo si vedano J. SOLOMON, *Harmonics / Ptolemy; Translation and Commentary*, Leiden 2000, p. 39; M. RAFFA, *La scienza armonica di Tolemeo: saggio critico, traduzione e commento*, Messina 2002, p. 128; P.R. REYES, *La Harmónica de Tolemeo. Edición crítica con introducción, traducción y comentario*, Murcia 2003, p. 169; ancora M. RAFFA, *Claudio Tolemeo. Armonica con il commentario di Porfirio*, Milano 2016, p. 289.

<sup>45</sup> Per il passo di Aristide Quintiliano si vedano A. BARKER, *Greek Musical Writings II. Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge 1989, p. 432; G. MORETTI, *Aristide Quintiliano. Sulla musica*, Bari 2010, pp. 61-62.

conduciamo l'anima alla tranquillità. Questi si chiamavano caratteri morali, dal momento che le disposizioni dell'anima venivano riconosciute e corrette principalmente attraverso di essi.

Successivamente, anche Cleonide 28 6-18 Solomon<sup>46</sup>, definendo le caratteristiche specifiche degli *ethes*, o meglio gli effetti da essi prodotti sulla psicologia dell'ascoltatore e i generi della μουσική che ne fanno tipicamente uso, colloca implicitamente l'esicastico in una posizione intermedia, poiché afferma che il diastaltico produce un innalzamento virile dell'anima, mentre il sistaltico porta al suo abbassamento e ad una disposizione effeminata:

ἔστι δὲ διασταλικὸν μὲν ἦθος μελοποιίας, δι' οὗ σημαίνεται μεγαλοπρέπεια καὶ διάρμα ψυχῆς ἀνδρῶδες καὶ πράξεις ἡρωϊκαὶ καὶ πάθη τούτοις οἰκεῖα. χρῆται δὲ τούτοις μάλιστα μὲν ἡ τραγωδία καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ὅσα τούτου ἔχεται τοῦ χαρακτήρος. συσταλικὸν δὲ, δι' οὗ συνάγεται ἡ ψυχὴ εἰς ταπεινότητα καὶ ἄνανδρον διάθεσιν. ἀρμόσει δὲ τὸ τοιοῦτον κατάστημα τοῖς ἐρωτικοῖς πάθεσι καὶ θρήνοις καὶ οἴκτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις. ἡσυχαστικὸν δὲ ἦθός ἐστι μελοποιίας, ᾧ παρέπεται ἡρεμότης ψυχῆς καὶ κατάστημα ἐλευθέριον τε καὶ εἰρηνικόν. ἀρμόσουσι δὲ αὐτῷ ὕμνοι, παιᾶνες, ἐγκώμια, συμβουλαὶ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

Esiste un *ethos diastaltico* della composizione melodica, attraverso il quale si esprimono magnanimità e esaltazione virile dell'anima, azioni eroiche ed emozioni di questo tipo. Se ne servono soprattutto la tragedia e gli altri generi che si attengono a questo carattere. *Sistaltico* è quell'*ethos* per cui l'anima si contrae arrivando a umiltà e a una disposizione d'animo femminile. Questa condizione psicologica sarà adatta alle emozioni amorose, ai lamenti, alle lamentazioni, e a componimenti simili. L'*ethos esicastico* della composizione melodica è quello a cui consegue la calma dell'anima e una disposizione psicologica liberale e pacifica. Si adattano a questo *ethos* inni, peani, encomi, esortazioni e generi simili a questi.

Parimenti, Giorgio Pachimere 114 4-8 Tannery, afferma che il tetracordo da lui definito μαλακὸν ἔντονον esprime un *ethos* intermedio tra quello duro e virile del genere diatonico e quello umile e femminile del genere cromatico e definisce tale *ethos* come 'calmante' e 'liberale', riprendendo lo stesso termine di Cleonide<sup>47</sup>:

<sup>46</sup> Per il passo di Cleonide si veda J. SOLOMON, *Cleonides: Eisagōgē harmonikē: Critical Edition, Translation and Commentary*, diss., University of North Carolina 1980, p. 355 ss.

<sup>47</sup> Per il passo di Pachimere vedi D. LUTTEROTTI, *art. cit.*, in corso di pubblicazione.

Ὅταν δὲ πάλιν ἀπὸ βαρυτέρου ἢ φωνῆ ἀρχομένη ἐπὶ τὸ ὀξὺ μεταβαίνει κατὰ τε ἐπιεικισθέβδομον λόγον, ἐπέβδομον καὶ ἐπόγδοον, ἀπὸ δὲ τοῦ ὀξέως τὸ ἀνάπαλιν, τὸ τοιοῦτον γένος τῆς συμφωνίας Μαλακὸν ἔντονον καλεῖται, διὰ τὸ μῆτε τὸ ἦθος εὔτονον καὶ ἀνδρεῖον ἐμφαίνειν ὡς τὰ διάτονα, μῆτε πάλιν ταπεινὸν καὶ ἄνανδρον ὡς τὸ χρωματικόν, ἀλλ' ἡσυχαστικόν τε καὶ ἐλευθέριον.

Qualora invece la voce cominciando dal grave nuovamente proceda verso l'acuto secondo i rapporti intervallari di 28/27, 8/7, 9/8 e dall'acuto viceversa al grave, questo genere di tetracordo è detto Molle-duro, perché non mostra un *ethos* forte e virile come quelli diatonici, né però umile e femminile come il cromatico, ma piuttosto calmante e liberale.

La caratteristica peculiare dell'*ethos* esicastico di essere intermedio tra i due estremi rappresentati dagli altri due *ethe*, il diastaltico e il sistaltico, trova un suggestivo parallelo con l'affermazione che lo stato dell'*hesychia* rappresenta una via equilibratamente intermedia tra il lassismo (o peggio, il cedimento alle passioni) e l'eccessivo rigore<sup>48</sup>: «Il monaco che rimane nella cella è come la corda di uno strumento accordato. L'*hesychia* lo mantiene in uno stato di alerte prontezza, ma non di tensione ansiosa né di sovraffaticamento; ma se egli ciondola fuori dalla cella, la sua anima diviene grassa e flaccida». Anche M. Toti, *art. cit.*, p. 58 coglie opportunamente questo aspetto della pratica esicastica tendente all'equilibrio tra opposti e malsani estremismi: «Evidente, da tale punto di vista, è dunque l'utilità delle posture, finalizzate al conseguimento di una certa 'vigilanza', punto medio tra 'rigidità' e 'rilassatezza': ciò affinché ci si predisponga alla ricezione del 'divino', ossia ad un 'atteggiamento' che ne 'faciliti' la discesa». Se l'*ethos diastaltico* porta ad un'innalzamento dell'anima, in qualche modo ad una sua eccitazione, che potrebbe essere perlomeno potenzialmente dannosa, pensando a talune componenti negative che si riscontrano nelle figure eroiche che agiscono nella tragedia e nell'epica, generi di cui esso è proprio; se, di contro, l'*ethos sistaltico* si colloca al punto opposto, risultando in qualche misura silente e umiliante per l'uomo, la condizione di equilibrio è prodotta e favorita proprio dall'*ethos esicastico*, che, evitando l'esaltazione da una parte e l'umiliazione dall'altra, produce la calma, la pace e una situazione psicologica degna di un uomo libero. Allo stesso modo, l'esercizio dell'*hesychia* si tiene lontano sia dalla mortificazione del corpo, mediante penitenze e macerazioni, sia dall'asservimento ad esso e ricerca la giusta tensione

<sup>48</sup> K. WARE, *I differenti livelli dell'hesychia*, «*Sobornost*» 3, 1975 in G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 32.

dell'anima, il giusto τόνος<sup>49</sup>, quello che permette l'ascesi, evitando ogni eccesso controproducente<sup>50</sup>.

## 2.2 L'idea di libertà

Omettendo i riferimenti all'idea di pace e tranquillità, che possiamo considerare scontati e potrebbero rivelarsi una mera *petitio principii*, in diversi passi dell'opera di Esichio Sinaítico<sup>51</sup>, Πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελῆς περὶ Νήψεως καὶ Αρετῆς κεφαλαιώδης, τὰ λεγόμενα ἀντιρρητικὰ καὶ εὐκτικὰ, si coglie un'insi-

<sup>49</sup> Per il termine τόνος si veda B. MÜLLER, *art. cit.* (2017), pp. 158 ss. Esso è tipico anche dell'ambito musicale, come si può vedere anche da aggettivi utilizzati nella definizione delle sfumature di tetracordi come σύντονος ed ἔντονος.

<sup>50</sup> Si veda in particolare IDEM, *art. cit.* (2017), p. 159 n. 24, a proposito di un noto detto di Antonio: G13/Antonius (PG 65, 80A). «Οὕτως καὶ εἰς τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ· εἰς πλεῖον τοῦ μέτρου τείνωμεν κατὰ τῶν ἀδελφῶν, ταχὺ προσρήσσοισι. Vom Gegenteil, nämlich Spannungsgelosigkeit (ἀτονία) in Folge von mangeldem Einsatz, handelt G 311 / Apophtegma Theodora 3 (PG 65, 201B - D) [...]». Notevole l'analogia che si riscontra con *Bhagavadgita* XVII 5-6 (cf. *Bhagavadgita*, trad. a cura di C. VOLPATI, Vimercate 1994): «Coloro che agiscono solo per orgoglio, falso 'Io', cupidigia e attaccamento ai piaceri materiali, che s'inventano le loro proprie austerità e penitenze senza preoccuparsi delle Scritture, che torturano il loro corpo e l'Anima Suprema che risiede in esso, sono certamente esseri demoniaci» e XVII 19: «L'austerità compiuta stupidamente, torturandosi, o allo scopo di annientare gli altri, appartiene all'ignoranza». Notissimo ovviamente anche l'aneddoto relativo al Buddha, che avrebbe avuto l'intuizione della 'via mediana' sentendo un musico spiegare ad un suo discepolo che, se la corda dello strumento non viene tesa a sufficienza, non produce alcun suono, ma, se al contrario viene tesa all'eccesso, essa irrimediabilmente si spezza.

<sup>51</sup> Sulla figura dell'autore riportiamo in sintesi quanto afferma CE = *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1907-1914, s.v: Esichio Sinaítico fu sacerdote e monaco basiliano, guida del monastero di Batos sul Sinai e autore ascetico dell'epoca bizantina. Nulla di certo si sa sulla sua vita né sulla sua cronologia: secondo alcuni egli visse tra il settimo e l'ottavo secolo, mentre altri collocano la sua vita tra l'ottavo e il nono; nei manoscritti è designato come 'il nostro santo padre' e questa intitolazione, oltre al testo biblico su cui si basano i trattati, aiuta a distinguerlo da altri autori omonimi, soprattutto dal celebrato Esichio di Gerusalemme, in quanto il nostro nelle citazioni bibliche segue di norma la versione del 'Codex Sinaiticus'. L'opera qui citata è un florilegio di duecento massime ascetiche raccolto in Migne, P.G., XCIII 1479-1544. Quest'ultimo la attribuisce però a Esichio di Gerusalemme sotto uno pseudonimo, ma essa dovrebbe essere assegnata senza dubbio a Esichio Sinaítico, dato che il suo autore afferma, attraverso un gioco di parole, che il suo nome è Esichio (II 100: ὁ ἡσυχίας φερώνυμος) e di essere un monaco basiliano; inoltre un certo numero di manoscritti sostiene questa prova interna (Bodl. Barocc. 118, saec. XII-XIII; Bodl. Laud. 21, saec. XIV; Bodl. Canon. 16, saec. XV; Mus. Brit. Burn. 113, sec. XV et al.). Non è possibile però stabilire quante di queste massime derivino da autori più antichi o quante siano state riprese da autori successivi.

stenza sull'idea di libertà, anche se essa qui si prospetta più esattamente come liberazione. In primo luogo a I 4 Esichio afferma che la sobrietà è condizione indispensabile innanzitutto per ottenere la liberazione dagli elementi negativi durante il corso della vita e, in secondo luogo, essa vale anche in prospettiva escatologica, come unica possibilità di sfuggire alle mani dei demoni:

Οὐκ ὀρᾷ φῶς ἡλίου ὁ γεννηθεὶς τυφλὸς· οὕτως οὐδὲ ὁ μὴ νήψει ὀδεύων ὀρᾷ πλουσίως τὰς μαρμαρυγὰς τῆς ἄνωθεν χάριτος· οὔτε δὲ ἐλευθερωθήσεται ἐκ πονηρῶν καὶ μισητῶν Θεῷ ἔργων τε καὶ λόγων καὶ ἔννοιῶν, ὅς οὐκ ἐλευθερίῳ τρόπῳ ἐν τῇ ἐξόδῳ τοὺς ταρταρίους παρελεύσεται ἄρχοντας.

Colui che è nato cieco non vede la luce del sole: così nemmeno chi non cammina nella sobrietà non vede abbondantemente i bagliori della grazia celeste; né sarà liberato dalle opere, dalle parole e dai pensieri malvagi e odiosi a Dio colui che nell'esito finale sfuggirà ai signori infernali in modo non libero<sup>52</sup>.

Successivamente, a I 80 ritroviamo invece il sostantivo ἐλευθερία:

Ὡς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ τοῖς εὐδολεῦουσιν αὐτῷ τὴν ἐλευθερίαν χαρίζεται...

Quando morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e dona la libertà a coloro che bene lo servono...

Inoltre, l'idea di libertà e di liberazione percorre, assumendo varie colorature, tutta l'opera. A I 61 il concetto è ribadito dal sostantivo λύτρωσις:

οὕτω γὰρ ἀκολούθως προκόπτοντες, εὐρήσομεν ὅτι οὐ μόνον ἢ εἰς Θεὸν ἐλπὶς ἀλλὰ καὶ βέβαια πίστις καὶ γνῶσις ἐσωτέρα καὶ πειρασμῶν λύτρωσις...διὰ προσευχῆς τοῖς πιστοῖς παραγίγνεται.

Così infatti progredendo nella sequela, troveremo che non solo la speranza in Dio ma anche la fede salda e la conoscenza stabile e la liberazione dalle tentazioni...sopraggiungono ai fedeli grazie la preghiera.

A sua volta, tale sostantivo è ripreso a II 39 dal verbo λυτρώω:

Παρέδειξε γὰρ ἡμῖν ὁ Κύριος σὺν πᾶσιν ἄλλοις ἀγαθοῖς καὶ τοῦτο, ὅτε ἔμελλεν ἀναστήσαι τὸν Λάζαρον ἐκ νεκρῶν, τὸ ἀναστέλλειν διὰ

<sup>52</sup> Più chiara ed esplicativa la versione latina: *nulla libere evadendi ratione perpensa*.

ἐμβριμῆσεως τὸ θηλυριώδες καὶ διαχυτικὸν τῆς ψυχῆς καὶ στυφνὸν ἦθος ζηλοῦν, ὃ οἶδε, φημί δὴ τὸ αὐτομεμφές ἐκ φιλαυτίας, ἐκ κενοδοξίας τε καὶ ὑπερηφανίας τὴν ψυχὴν λυτροῦσαι.

Il Signore ci mostrò infatti con tutti gli altri benefici anche questo, quando stava per resuscitare Lazzaro dai morti: raffrenare attraverso il rafforzamento la debolezza e la fluidità dell'anima e di ricercare una disposizione d'animo costante, dico cioè che l'indignazione con se stessi libera l'anima dall'amore di sè, dalle vuote opinioni e dalla superbia.

All'idea di liberazione viene associata a II 3 quella di purificazione:

εἴπερ εὕρισκει τὸν ἀέρα τῆς διανοίας ἡμῶν καθαρὸν ἀνέμων πονηρίας...

se trova l'aria del nostro pensiero pura dai venti della malvagità...

e poco oltre a II 7:

οὕτως ἀδύνατον χωρὶς φυλακῆς νοὸς καὶ καθαρότητος καρδίας...εἷς τι πνευματικὸν καὶ ἄρεσκὸν Θεῷ φθάσαι τὴν ψυχὴν, ἢ ἐλευθερωθῆναι τῆς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας, εἰ καὶ βιάζεται τις ἑαυτὸν διὰ τὸν φόβον τῶν κολάσεων μὴ ἁμαρτανεῖν.

Così è impossibile senza la custodia della mente e la purezza di cuore...che l'anima giunga a qualche cosa di spirituale e gradito a Dio, o che si liberi del peccato della mente, anche se qualcuno si costringe a non peccare a causa della paura delle punizioni.

Ancora oltre, a II 20, viene ulteriormente ribadita l'idea di liberazione, sempre connessa a quella di purificazione, e si afferma anche quella di pace<sup>53</sup>:

οὐκ ἐλευθερωθήσεται παντὸς ἀνθρώπου καρδία ἀπὸ δαιμονικῶν λογισμῶν καὶ ἔργων καὶ λόγων, μὴ καθάρασα τὰ ἔνδον...ὄντως εἰρήνη ἐστὶ τῆς ψυχῆς τὸ γλυκὺ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, καὶ κένωσις νοσημάτων ἐμπαθῶν.

Il cuore di alcun uomo non si libererà dai pensieri, dalle opere e parole demoniache, se non si purifica interiormente...veramente la pace è la dolcezza dell'anima, sia di nome che di fatto e lo svuotamento delle emozioni passionali.

<sup>53</sup> Per l'idea di pace vedi *infra* par. 2.4.

Perlatro, l'idea di pace, già connessa a quella di purificazione (da collegare a sua volta a quella di sobrietà e liberazione), era stata introdotta a I 89:

Τοῦ δὲ ἄκρως καθαίρεσθαι τὴν καρδίαν, αἴτιος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ θεὸς ὁ πάντων τῶν καλῶν αἴτιος καὶ ποιητής. Ἐγὼ γὰρ, φησὶ, Θεὸς ποιῶν εἰρήνην (Isa. XLV 7).

Della purificazione somma del cuore è autore Gesù Cristo il figlio di Dio e dio autore e creatore di ogni cosa bella. Io infatti – dice – sono un Dio che crea la pace.

e ribadita subito dopo a I 90:

Εὐεργετουμένη ψυχὴ, καὶ γλυκαινομένη ὑπὸ Ἰησοῦ, μετὰ ἀγαλλιᾶσεώς τινος καὶ τῆς ἐξομολογήσεως τὸν εὐεργέτην ἀμείβεται, εὐχαριστοῦσα... τὸν εἰρηνοποιούντα αὐτήν...

L'anima beneficata e riempita di dolcezza da Gesù con letizia e lode ricambia il suo benefattore ringraziando...colui che le ha dato la pace...

Rilevante appare anche II 26 per la connessione tra ἡσυχία e εἰρήνη:

Ὁ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὴν τοῦ νοῦ εἰρήνην καὶ ἡσυχίαν διώκων καὶ ζητῶν, οὕτως ῥαδίως καταφρονήσει αἰσθητοῦ παντός, ἵνα μὴ μάτην κοπιᾷ...

Colui che persegue e cerca ogni giorno la pace della mente e l'*hesychia*, così facilmente disprezzerà ogni sensazione per non faticare invano...

A I 7 si può riscontrare la ripresa degli altri due concetti portanti affermati da Cleonide, quello di tranquillità e quello di stabilità:

Ἡ δὲ συνέχεια γεννᾷ ἕξιν· ἡ δὲ φυσικὴν τινα πυκνότητα νήψεως· ἡ δὲ θεωρίαν τέως τοῦ πολέμου ἡρέμα κατὰ ποιότητα γεννᾷ, ἣν δέχεται ἐπίμονος Ἰησοῦ εὐχῆ, ἡ ἀφάνταστος νοδὸς γλυκεία ἡρεμία καὶ ἡ κατάστασις ἐξ Ἰησοῦ συνεστῶσα.

La continuità genera abitudine: l'abitudine produce una forma di frequenza naturale della sobrietà; questa infine, secondo la sua qualità, produce gradualmente una contemplazione della guerra, che è accolta dalla costante preghiera di Gesù, la dolce calma della mente priva di immaginazioni e la stabilità che si fonda su Gesù.

Non sembra casuale la riproposizione di due di quelli che secondo Cleonide sono gli effetti dell'*ethos esicastico*, ossia l'ἡρεμία, la tranquillità, e la stabilità, κατάστασις, concetto adombrato anche nel termine ἕξις che indica l'*habitus*, un atteggiamento costante che porta a comportamenti coerenti<sup>54</sup>. L'idea di liberazione, che abbiamo colto sopra, pare presente in qualche misura in quella della sobrietà, intesa come capacità di astensione, indipendenza dalle necessità fisiche e da bisogni psicologici, concetto che, come abbiamo detto sopra, ben si collega alla concezione classica di libertà come non – dipendenza da necessità esterne di sorta.

In una prospettiva più ampia, oltre i riferimenti presenti nell'opera citata di Esichio Sinaitico, il concetto di liberazione è presente a vari livelli nel processo di ascesi mistica proposto dagli esicasti<sup>55</sup>. In un primo stadio, si afferma la necessità di liberare ciò che è incorporato dalla densità<sup>56</sup>: «Se infatti ciò che in noi è incorporato, ma dominato da respiro e sangue, non viene liberato dalla sua densità e non diviene come gli esseri spirituali, non avrà più forza per esplorarli e afferrarli come si deve' [Teognosto, *Sulla prassi*, 65, *FIL* II, p. 392]. L'anima è dunque incorporea, cioè più sottile della materia ordinaria, tuttavia è legata al corpo nel cuore, vincolata al respiro, e veicolata dai nervi al sangue. Per questo chi è schiavo dei piaceri disperde le proprie energie e le dà in pasto ai demoni: 'Non dar dunque, amico, alla sanguisuga che gode del sangue, le tue arterie, perché vi cavi sangue' [Gregorio S., *Utilissimi capitoli*, 125, *FIL* III, p. 565]. Se la purificazione delle potenze dell'anima consiste nel rientro delle energie nel cuore, dove per effetto della luce e calore spirituale si purificano, si illuminano, e tornano al corpo trasformando la stessa carne, viceversa accade nel godimento dei piaceri. Infatti in questo caso il sangue si addensa attorno al cuore portando il fuoco della passione. 'Infatti la passione della concupiscenza provoca un affluire di sangue intorno al cuore, e la potenza irascibile, quando è in movimento, chiaramente produce un ribollire di sangue' [Massimo C., *Sulla preghiera*, *FIL* II, pp. 300-301]. Ciò che danneggia l'anima è ciò che ingrassa la carne e alimenta il calore passionale, come l'abbondanza del cibo e del vino. 'L'anima viene macellata dall'ardore dei piaceri del corpo e, per il ribollire della concupiscenza cattiva, l'intelletto è fatto prigioniero senza poter resistere alla voluttà della carne. Perché l'affluire del sangue produce il defluire dello spirito' [Marco A., *Lettera*, *FIL* I, p. 220]».

<sup>54</sup> Anche se Cleonide usa il termine più generico κατάσταση (stato, condizione psicologica), esso nell'*ethos esicastico* si configura come 'pacifico'.

<sup>55</sup> Per le tappe del percorso di ascesi mistica qui riportate si veda L. ROSSI, *op. cit.*, *passim*.

<sup>56</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 229.

In un secondo stadio si arriva alla liberazione dalle passioni<sup>57</sup>: «È inevitabile che il *nous* resti contaminato dall'inserimento in un corpo con tali caratteristiche. E difatti l'operazione dell'intelletto è oscurata dalla congiunzione e commistione con il corpo. Per questo motivo non può venire a contatto con le forme intelleggibili' [Teodoro di E., *Sulla contemplazione*, *FIL I*, p. 465]. Questa commistione consiste nel diffondersi delle potenze dell'anima nel corpo e nell'ambiente circostante, dove sono attratte dal richiamo del piacere. Così da un lato le potenze del *nous* si disperdono, dall'altro le sue operazioni sono ostacolate dal peso e dall'oscurità della materia. Infatti il *nous*, a motivo della commistione col corpo, 'ha bisogno, per comprendere, della fantasia, [...] e della mediazione dello spessore della materia. L'intelletto che è nella carne, ha bisogno di forme corrispondenti per poter afferrare queste' [Teodoro di E., *Sulla contemplazione*, *FIL I*, p. 466]».

Si arriva così alla terza tappa, quella dell'illuminazione<sup>58</sup>: «Come l'oro nel crogiolo per azione del fuoco si purifica, così chi si applica all'ascesi con tenacia e nell'ubbidienza viene reso splendente' [Teodoro di E., *Cento capitoli*, 46, *FIL II*, p. 446]. Liberato dalle passioni, il *nous* diviene luminoso, rischiarato incessantemente dalla contemplazione degli esseri, acquisendo la santa scienza che è lo splendore dell'anima [Talassio L., *A Paolo*, 50.51, *FIL II*, p. 317]. Una volta che il *nous*, liberatosi dalle passioni, ha raggiunto la contemplazione degli esseri, allora può giungere 'ad essere in Dio e pregare come si deve' [Massimo C., *Sulla carità*, 100, *FIL II*, p. 80]. Infatti il *nous* si trasforma divenendo conforme a ciò che contempla, 'contemplando Colui che è semplice, diviene anch'esso semplice e luminoso' [Massimo C., *Sulla carità*, 97, *FIL II*, p. 96]».

La quarta tappa è costituita dalla liberazione dagli attaccamenti materiali<sup>59</sup>: «si può dire che l'anima deve spogliarsi di sette vesti, quanti sono i sette spiriti maligni principali. Tolto il settimo e ultimo, che è costituito dal pensiero della vanagloria, libera cioè da tutti gli attaccamenti materiali, potrà rivestire l'ottavo, che corrisponde a ciò che s. Paolo chiama anche 'abitazione celeste' [Elia P., *Capitoli*, 29, *FIL II*, pp. 433-434]. Togliersi le vesti tenebrose equivale a purificarsi, senza risparmiarsi nelle fatiche ascetiche, che sono come dei 'lavandai'. Bisogna sottoporsi a battiture, pestature, tiramenti e raschiature, 'però con queste cose la tua veste diviene splendente' [Nilo A., *Discorso*, 140, *FIL I*, p. 287]. La via per 'rivestire lo splendore dell'abitazione celeste' [Elia P., *Capitoli Gnostici*, 132, *FIL II*, p. 477] è quindi la pratica della sacra sobrietà (*nepsis*) la quale, tramite l'acquisizione delle diverse virtù, produrrà una veste di porpora variopinta tessuta da Dio [Nicodimo A., *Abate Filemone*, *FIL II*, p. 355]. Ciò equivale a 'rivestire il luminoso mantello

<sup>57</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 425.

<sup>58</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 432.

<sup>59</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 435.

della impassibilità e della grazia, ciò che è l'uomo nuovo secondo Cristo' [Nicomdimo A., *Abate Filemone*, *FIL II*, p. 355]».

La quinta tappa è costituita dalla liberazione dell'anima<sup>60</sup>: «Come si è visto, in seguito alla trasgressione l'anima è caduta in schiavitù del corpo e il corpo è caduto sotto la corruzione. Da allora il corpo è divenuto il principale nemico dell'anima, tanto che la morte del corpo equivale alla liberazione dell'anima che sveste il corpo come l'ultima tunica [Antonio il G., *Avvisi*, 81, *FIL I*, pp. 71-72]. Questo antagonismo è tuttavia un fatto contingente e, nella misura in cui l'anima recupera la purezza originaria, anche il corpo si purifica. Infatti, rigenerati dal battesimo e vivificati dallo Spirito, 'se ci accostiamo a Dio con totale disponibilità, siamo purificati nell'anima e nel corpo' [Diadoco di F., *Definizioni. Discorso*, 78, *FIL I*, p. 379]».

La sesta tappa consiste nella liberazione del νοῦς, che si articola a sua volta in tre momenti distinti: nel primo, esso acquisisce la capacità di conoscere più profondamente le Scritture<sup>61</sup>: «[...] Coloro la cui vita è macchiata dalle passioni non possono avere che una conoscenza indiretta delle cose divine, basata su congetture probabili, senza conoscere per esperienza il senso di ciò che dicono. Chi ha ancora il *nous* orientato al piacere e al mondo non può cogliere se non la sola espressione esterna della Scrittura [Massimo C., *Capitoli vari*, 21, *FIL II*, p. 270]. Purificato e liberato il *nous* dai piaceri e dai desideri, allora, aprendosi gli occhi del cuore, è dato di percepire con chiarezza anche quelle parole di Dio che sono scritte nel cuore [Elia P., *Capitoli*, 10, *FIL II*, p. 431]».

In seguito a tale purificazione, si aprono cinque modi di comprensione<sup>62</sup>: «Rispetto allo stato del *nous*, il frutto del suo operare intelligentemente è la comprensione; frutto della comprensione è l'amore per ciò che è stato compreso; ne deriva la trazione fuori di sé verso l'oggetto amato, con il conseguente slancio verso di esso; l'assecondare lo slancio porta ad un accrescimento del movimento fino al suo massimo; l'arresto avviene quando il *nous* si trova tutto in tutto l'oggetto del suo *eros*, completamente e volontariamente avvolto dalla totalità di esso, di cuore accogliendo quel salutare abbraccio per diventare tutto di tutto Colui che abbraccia [Massimo C., *Capitoli vari*, 68, *FIL II*, p. 282]».

A questo punto esso è in grado di percorrere i sei gradi verso la divinizzazione: «Le fasi della divinizzazione si possono articolare anche in sei momenti. La liberazione del *nous* dalla prigionia delle cose di quaggiù e dal suo vagare; la purificazione del cuore dalle passioni mediante l'invocazione incessante; a questo consegue

<sup>60</sup> IDEM, *op. cit.*, pp. 436-437.

<sup>61</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 448.

<sup>62</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 489.

l'unificazione in se stessi; mediante questa avviene l'unificazione interiore a Dio; tale unificazione produce la trasformazione a motivo dell'amore divino che trae fuori di se stessi; così si viene deificati, pervenendo al primitivo scopo di Dio, a glorificazione dell'una e trina tearchica Divinità». Giunge ora il livello della quarta contemplazione<sup>63</sup>: «Essa concerne il livello in cui le passioni sono state superate. Le passioni sono ciò che fa passare la vita nei tribunali, nei tumulti, nelle preoccupazioni mondane; fa vivere insonni e con grandi pene tra azioni illecite e disonorevoli. E tutte queste continue tristezze, agitazioni e timori, per accumulare beni che saremo costretti a lasciare, mentre l'unico vero frutto che se ne consegue e si porta con sé è la perdizione [Pietro D., *Argomento*, *FIL* III, pp. 107-108]. Invece non c'è nulla di più desiderabile e gradevole del vivere liberi da passioni e svincolati dal dominio dei desideri e dei sentimenti, rendendosi superiori a tutte le cose e a tutte le preoccupazioni. Questo è il vero riposo, vivere liberi da turbamenti e da affanni».

La settima tappa, infine, comporta il raggiungimento della liberazione nella perfetta impassibilità, che porta ad una condizione di perfezione, in cui l'uomo si fa dimora della divinità<sup>64</sup>: «La presenza di Dio nell'uomo, che si attua con il raggiungimento della perfezione non è solo presenza 'per analogia', dovuta al conseguimento della somiglianza. Si tratta di una vera e propria dimora della divinità nel cuore dell'uomo. Cristo è il Verbo, e nel suo Nome dimora la sua potenza. La discesa del nome del Signore nelle profondità del cuore umilia il drago che vi domina, e fa sì che 'il cuore assorba il Signore e il Signore il cuore, e i due divengano uno' [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 49, *FIL* IV, p. 220]. La sconfitta del drago equivale allo sradicamento completo delle passioni, ed è dunque una conseguenza della perfetta o 'seconda', impassibilità. L'impassibilità infatti è imitazione di Dio, ed è la premessa indispensabile affinché Dio invii il suo santissimo Spirito [Pietro D., *Argomento*, *FIL* III, p. 151]. Non è che si tratti di uno spirito diverso, ma mentre dapprima esso domina e trattiene, nella perfetta impassibilità libera e dona la vita eterna»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> IDEM, *op. cit.*, pp. 492-493.

<sup>64</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 498.

<sup>65</sup> Paralleli tra l'idea di liberazione nella filosofia classica rileva L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 154-155 e 160-162. Per la liberazione della ψυχή e del νοῦς dal corpo, vedi pp. 166-167. Per la morte all'esterno vedi pp. 232-240. Da tutte le varie considerazioni, sembra emergere chiaramente la differenza tra l'idea classica della libertà come non-dipendenza da altri o da fattori esterni, che porta poi all'esercizio di altre virtù (come la generosità), mentre nei testi della *Filocalia* si tratta di una liberazione progressiva in chiave mistico-religiosa da tutto ciò che può ostacolare l'unione con Dio: l'accento pare posto più sulla liberazione 'da', che non sulla libertà in sé.

### 2.3 L'idea di stabilità

Aristide Quintiliano, trattando del ritmo e dei suoi effetti, a proposito dei piedi di durata molto lunga afferma a II 15 (82 19-25):

εἰ δὲ διὰ μηκίστων χρόνων συμβαίη γίνεσθαι τοὺς πόδας, πλείων ἢ κατάστασις ἐμφαίνεται ἂν τῆς διανοίας. διὰ τοῦτο τοὺς μὲν βραχεῖς ἐν ταῖς πυρρίχαις χρησίμους ὀρώμεν, τοὺς δ' ἀναμιξ < ἐν > ταῖς μέσαις ὀρχήσεσι, τοὺς δὲ μηκίστους ἐν τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις, οἷς ἐχρῶντο παρεκτεταμένοις τὴν τε περὶ ταῦτα διατριβὴν † μίαν † καὶ φιλοχωρίαν ἐνδεικνύμενοι τὴν τε αὐτῶν διάνοιαν ἰσότητι καὶ μήκει τῶν χρόνων ἐς κοσμιότητα καθιστάντες ὡς ταύτην οὖσαν ὑγίειαν ψυχῆς<sup>66</sup>.

Se i piedi sono composti di durate molto lunghe, l'effetto calmante sulla mente è più grande. Da qui possiamo vedere il valore delle durate brevi nelle danze di guerra, di quelle miste nelle forme intermedie di danza e delle durate più lunghe negli inni sacri. Usando queste durate estese, la gente mostra la sua considerazione per le cose sacre e il suo attaccamento ad esse, e attraverso l'eguaglianza e la lunghezza delle durate, essa conduce la propria mente in uno stato di equilibrio, credendo che questo sia stato costituito per la salute dell'anima.

Le durate lunghe, ancora di più quelle particolarmente estese, sono funzionali ad uno stato di calma e stabilità. Anche quest'ultimo concetto trova ampia attestazione nell'ambito dell'*esicasmo* nel suo complesso. In primo luogo, come nota opportunamente Rossi, il monaco esicasta mira a raggiungere una condizione di stabilità interiore: «L'esicasmo, che costituisce la tradizione spirituale fondamentale dell'oriente cristiano, si caratterizza per una forma particolare di preghiera, detta appunto preghiera esicasta, o anche 'preghiera del cuore', 'preghiera monologica', 'preghiera di Gesù'; è una forma di 'preghiera incessante' che mira a permeare tutta la giornata in ogni sua azione e pensiero, divenendo una *katastasis*, cioè una stabile disposizione interiore»<sup>67</sup>. Per raggiungere tale condizione di stabilità è necessaria la ritrazione dai sensi<sup>68</sup>: «Una volta che l'asceti ha portato al dominio pieno di ogni desiderio, il *nous* non viene più distolto dalla preghiera che

<sup>66</sup> Per il passo e la sua traduzione vedi A. BARKER, *op. cit.*, p. 486. Oltre alla lunghezza della durata del piede, secondo Aristide risultano rilevanti ed efficaci rispetto l'*ethos esicastico* l'inizio in tesi e non in arsi e un'*agogé* non eccessivamente rapida. Cf. anche D. LUTTEROTTI, *art. cit.*, in corso di pubblicazione.

<sup>67</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, p. 5.

<sup>68</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 348.

lo unisce a Dio [*Opuscoli. Dalla Vita di S. Gregorio, FIL IV, p. 525*]. La prima grande tappa da conseguire è dunque questa: chiuse le porte dell'anima – cioè i sensi – raccogliarli in unità; così il *nous* si prepara all'immortalità [Isaia A., *La custodia*, 7, *FIL I, p. 90*]. Chiusi i sensi, ritratta l'anima dalla percezione sensibile, l'intelletto si troverà tra gli spiriti, in Dio. [Talassio L. e Africano, *A Paolo*, 10.4, *FIL II, pp. 321.335*]. Il digiuno, l'immobilità e il raccoglimento consentono la soggezione dei sensi e la meditazione continua in Dio [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 30, *FIL IV, p. 397*]. Viceversa il soddisfacimento dei sensi rende l'anima straniera a se stessa, esule e prigioniera. Bisogna quindi tarpare le ali del desiderio affinché lo sguardo non sia mai distolto dalla profondità della propria interiorità. [Diadoco di F., *Definizioni. Discorso*, 56, *FIL I, p. 368*].

La stabilizzazione di tutta l'anima è condizione indispensabile per la successiva illuminazione del *nous*; a sua volta, tale stabilizzazione comporta una trasformazione del corpo<sup>69</sup>. L'illuminazione del *nous* richiede una previa purificazione e stabilizzazione di tutta l'anima. Essendo l'anima tripartita, nella parte concupiscibile devono stabilirsi la purezza e la temperanza, nella irascibile la carità: allora il pensiero è illuminato [G. Damasceno, *Discorso*, *FIL II, op. 350*]. Si è però visto che questo ripristino delle potenze dell'anima nel loro stato naturale richiede una trasformazione nel corpo e nelle sue abitudini. Reciprocamente, la luce che invade il *nous* riempie l'anima, pervade e circonda il corpo, rendendolo partecipe di questo flusso e della trasformazione luminosa. Nella fase iniziale, quella delle fatiche ascetiche, l'uomo esteriore viene 'messo a morte', riducendolo e rendendolo scarno [Marco A., *Lettera*, *FIL I, p. 219*]. Successivamente, la stessa luce che illumina i misteri segreti alleggerisce la terra del corpo e affina la pesantezza della carne [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 95, *FIL IV, p. 280*].

Una volta raggiunta tale stabilità, il *nous* acquisisce facoltà straordinarie<sup>70</sup>: «in primo luogo, tra i doni che derivano dalla illuminazione della grazia, oltre a quelli di esaminare e discernere, c'è quello di vedere le anime [Nicodemo A., *Abate Filemone*, *FIL II, p. 355*]. Infatti, come guardando in uno specchio succede che si veda non solo il proprio volto, ma anche quello delle persone che ci sono vicine, così colui che guarda nel proprio cuore, vede non solo il proprio stato, ma anche le altre realtà spirituali circostanti [Esichio P., *A Teodulo*, 23, *FIL I, p. 234*]. Coloro che hanno reso puro il proprio occhio interiore e possiedono la luce, sono in grado di vedere le grandi differenze di condizione fisica, di abitudini e di natura che esistono tra gli uomini, e di giudicare secondo verità [Niceta S., *Prima centuria*, 63, *FIL III, p. 411*]. Divenuto stabile e purificato, il *nous* è in grado di vedere i propri

<sup>69</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 433.

<sup>70</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 447.

nemici spirituali, diviene capace di penetrare gli spiriti, di vedere più lontano degli stessi demoni [Esichio P., *A Teodulo*, 93.179, *FIL I*, pp. 247-266]. Infatti, una volta divenuto chiaroveggenete, il *nous* inizia a vedere in anticipo le trappole preparate dal diavolo e ciò che esso trama occultamente». In secondo luogo, il *nous* acquisisce anche l'infalibilità della conoscenza<sup>71</sup>: «L'ascesa dell'anima verso il divino è un progressivo allontanarsi del *nous* dal dominio dell'errore. Vi è dunque un primo stadio, quando nell'anima i sensi spirituali sono secondo natura, in cui il *nous* procede senza errori riguardo alle ragioni degli esseri [Niceta S., *Prima Centuria*, 52, *FIL III*, p. 407]. Quanti poi sono fatti degni della deificazione, riconoscono se stessi a partire da Dio e Dio a partire da se stessi; essi si trovano in uno stato di immutabilità assoluta, e hanno ormai trascorso tutti gli stati intermedi nei quali sussisteva il pericolo di errare nella conoscenza [Massimo C., *Capitoli vari*, 79, *FIL II*, p. 259]».

In terzo luogo, si arriva all'impeccabilità<sup>72</sup>: «Il raggiungimento di tale stato è strettamente connesso al progresso nell'*hesychia*: “Fuggi – è detto – taci, stai nell'*hesychia*, poiché queste sono le radici dell'impeccabilità” [Pietro D., *Argomento*, *FIL III*, p. 69]. Ma per essere definitivamente fuori da ogni caduta, bisogna pervenire alla perfetta *hesychia*. Infatti, finché non si è pervenuti ad essa, cioè allo stato di essere fermi muovendosi e muoversi intorno alle cose divine stando stabilmente fermi, è impossibile che il *nous* si trovi fuori dalla materia e dall'errore [Niceta S., *Seconda Centuria*, *FIL III*, pp. 446-447]». Già lo stesso Clemente Alessandrino aveva parlato in termini analoghi della necessità di una 'instaurazione nel cuore'<sup>73</sup>: «Il passaggio dalla scintilla alla piena luce è il cammino verso la gnosi, cioè verso la perfezione, che è il compimento di ciò che è promesso e anticipato nel battesimo. Il compimento è un'operazione analoga al battesimo, ma operato dallo spirito e dalla luce. La perfezione viene preparata da una ascesa che ha dei gradi intermedi. La gnosi, rapida via di purificazione, traspone l'uomo in quella condizione divina e santa che è congenita all'anima e gli fa via via percorrere i gradi della mistica ascesa attraverso una luce sua propria, fino a instaurarlo nel luogo supremo del riposo'; questo coincide con la contemplazione faccia a faccia; 'la perfezione dell'anima gnostica sta infatti qui: nell'essere con il Signore dove Egli è' [Clemente Alessandrino, *Stromata*, VII, 10, 56-57]. Ma abbiamo già visto dove è il Signore: nel cuore dello gnostico, secondo il comando che Egli stesso ci ha lasciato. Dunque la perfezione dello gnostico consiste nell'essere perennemente nel suo cuore, dove Cristo, presente come anticipo e promessa del battesimo, diventa pienamente presente nella perfezione. Questo processo nel suo insieme por-

<sup>71</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 502.

<sup>72</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 502.

<sup>73</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 553.

ta all'identificazione dell'anima con il divino<sup>74</sup>: «L'acquisto della gnosi si risolve in una trasformazione sostanziale del soggetto, egli diviene gnosi vivente, concetto comune a tutte le sette gnostiche esoteriche. È l'ultimo stadio cui può giungere il concetto della trasposizione e trasformazione delle anime (viaggio celeste ecc.) per il recupero della purificazione e della sapienza, secondo il pitagorismo e il platonismo' [G. Pini, nota 6, in Clemente Alessandrino, *Stromata*, p. 515]. La chiave di questa trasformazione è la continuità con cui ci si pone alla presenza del divino. 'L'atto di intellesione si intensifica per esercizio fino all'attività di intellesione perseverante; e questa intellesione perseverante, fattasi sostanza del conoscente per contemperamento ininterrotto e contemplazione perenne, permane come sostrato vivente' [Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 22, 136]. Lo gnostico arriva non tanto a compiere azioni virtuose, ma a una condizione di virtù, frutto di uno stato di assenza delle passioni, nell'attesa di rivestirsi di un abito divino; così la sua vita si compie nell'immagine e somiglianza del Signore [Clemente Alessandrino, *Stromata* IV, 22, 137-138]. Non è possibile giungervi a volo, ma grado a grado, fino a possedere la virtù in modo da non poterla mai perdere, né da sveglio, né in sonno, né per una immaginazione qualsiasi; questo appunto è l'abito; in questo stato non si insinuano mai pensieri diversi e la parte guida dell'anima resta inalterata senza alcuna varietà di immagini, neanche in sonno; questa appunto è la vigilanza continua, che introduce all'assimilazione a Dio, la quale consiste nel 'mantenere lo spirito nello stato sempre uguale a se stesso' [Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 22, 139]»<sup>75</sup>.

## 2.4 L'idea di pace

Il concetto di pace, benché meno diffusamente presente, è tuttavia anch'esso richiamato con una certa frequenza all'interno dell'*esicasmo*<sup>76</sup>: «c'è la 'grande opera'

<sup>74</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 554.

<sup>75</sup> Anche l'idea di immobilità e stabilità trova precedenti nella filosofia classica: vedi IDEM, *op. cit.*, p. 311 ss., così come nella *Bhagavadgita*. In quest'ultima si vedano in particolare II 65 (*trad. cit.*): «Nella serenità le forme di sofferenza materiale non esistono più e il pensiero, pacificato, trova subito stabilità» e II 66: «Colui che non è fermamente stabilito in Me [Kṛṣṇa], non possiede una mente ferma e costante e non può trovare né pace, né felicità».

<sup>76</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 454-455. Sull'unificazione delle potenze dell'anima si veda anche 166: «...potremmo dire che il dominio delle passioni e l'unificazione in un'unica operazione di tutte le potenze psichiche e spirituali fanno fiorire quella gnosi amorosa o conoscenza d'amore, che è la continua protensione dell'anima verso Dio». Soccorre anche qui un'analogia con *Bhagavadgita* V 21: «Non è attaccato al piacere esterno dei sensi, ma ha in sé una felicità senza limiti, perché la sua anima è unificata in Me [Kṛṣṇa]». Si può riscontrare nel poema indiano una notevole vici-

che ognuno è chiamato a compiere, cioè la ricostruzione della propria anima, la città santa, la Gerusalemme spirituale. Questa opera possiede tutte le caratteristiche di una edificazione materiale, e si compie sotto la direzione dell'architetto divino: il Verbo, e chi con la Sua scienza governa le potenze dell'anima. Attrezzi del carpentiere ricostruttore sono il digiuno, la veglia, la salmodia, la lettura e tutti gli altri strumenti della pratica spirituale; funicella purpurea sono i sacri decreti ispirati. I pensieri appropriati sono il legname che non marcisce e va assemblato con chiodi e trapano, agito dal timore per l'adempimento dei comandamenti divini [...]. L'edificazione può attuarsi solo in tempo di pace; cioè l'alleanza delle potenze spirituali che unitariamente compiono le ascensioni ultramondane, richiede esichia e pace. Questa fornisce anche un criterio di verifica per sapere a che punto si trova la nostra opera di riedificazione interiore. Se si vuol sapere se l'anima è divenuta una città e quindi la luce divina della pace ha iniziato ad ombreggiarla, basta osservare se i suoi abitanti, cioè tutte le sue potenze e tutti i suoi pensieri, si sono unificati, cioè agiscono unitariamente, in un unico impulso

nanza anche per quello che riguarda il processo generale dell'ascesi esicastica, sia nei metodi che nel fine: vedi VIII 12-13: «Colui che, chiuse tutte le porte all'attività dei sensi, blocca la mente all'interno del cuore, trattiene alla sommità del capo il soffio vitale, pratica la meditazione yogica, pronuncia la sillaba sacra *om* e non pensa che a Me, al momento di lasciare il proprio corpo, raggiunge i pianeti spirituali». VIII 14: «Colui che, con la mente libera da ogni distrazione, non si dimentica di Me neppure per un attimo, Mi raggiungerà senza fatica, o figlio di Prtha». Per quanto attiene ai rapporti più generali tra yoga ed esicasmo, si vedano A. BLOOM, *L'Esicasmo Yoga cristiano*, Napoli 1955 e F. POLI, *Yoga ed esicasmo*, Milano 1988. Ci limitiamo qui a rilevare una fondamentale differenza per quanto riguarda la pratica del respiro: mentre negli *asana* dello *yoga* la postura corporea raccomandata genera profondo rilassamento ed è adatta a lunghi periodi di meditazione, negli autori dell'esicasmo essa va condotta, insieme alla preghiera, assumendo una postura flettente che porta ad un'esperienza dolorosa del corpo, come testimonia per esempio Gregorio il Sinaita, *Breve notizia sulla hesychia*, 2: «Dal mattino, seduto su uno sgabello alto un palmo, rinserta la mente dalla ragione nel cuore e mantienila là. Faticosamente curvo, con un forte dolore al petto, alle spalle e alla nuca, grida con perseveranza nella mente e nell'anima: 'Signore Gesù Cristo, abbi pietà'. Poi, a causa dell'angustia, della fatica e forse anche del fastidio derivato dalla continuità, non certo a causa dell'unico cibo del triplice Nome del quale di continuo ci si alimenta, infatti è scritto 'Quanti si nutrono di me avranno ancora fame', trasporta la tua mente sull'altra metà e di': 'Figlio di Dio, abbi pietà' [...] trattieni il respiro in modo da non respirare agevolmente». Si veda anche dello stesso *Capitoli sulla preghiera*, 1: «A volte su uno sgabello, e questo per la maggior parte del tempo a causa della fatica, a volte anche sul letto, ma di rado e un solo istante, per rilassarti, il tuo stare seduto sia nella sopportazione a motivo di chi ha detto: 'Siate perseveranti nella preghiera'. Non ti devi levare troppo presto per negligenza, a causa del penoso dolore, del grido interiore della mente e della continua immobilità: 'Ecco – dice il Profeta – mi hanno preso i dolori come una partoriente'. Piegato in basso, introduci la mente nel cuore, se è aperto, e invoca il Signore Gesù in tuo aiuto. Anche se spesso le spalle si affaticano e la testa duole, persevera laboriosamente e amorevolmente in questa attività, cercando il Signore nel cuore...». Cf. A. RIGO, *op. cit.*, pp. 481 e sgg.

d'amore, al momento della contemplazione. Questo è il segno che si sta costruendo. Tre sono gli elementi principali che dovrebbero operare in modo concomitante: pace, unità di pensieri e luce nel profondo del cuore; fiamma che perennemente si muove e si rinnova e operazione enipostatica nello spazio centrale del cuore; letizia, gioia spirituale e vista profonda e mistica nelle membra del corpo al di sopra del cuore, per effetto di quella [Callisto P., *Capitoli*, 54, *FIL IV*, pp. 348-349]. Se non è ancora così, vuol dire che le diverse razze non parlano ancora la stessa lingua, le dodici tribù non sono ancora state unificate, la città non è ancora costruita e perciò non si è ancora partecipi dello Spirito Santo». A queste si possono aggiungere altre considerazioni di Callisto e Ignazio Xanthopouloi, *Metodo e Canone esatto* 16 III: «Sul terzo, cioè l'essere pacifico con tutti, la parola del beato Davide è una chiara esortazione e quella di Paolo il cristoforo risuona forte come una tromba. L'una dice: 'Grande pace per quelli che amano la tua legge e non c'è per loro inciampo' [Sal. 118, 165], e: 'Con chi odia la pace, io sono pacifico' [Sal. 119, 7], e: 'Cerca la pace e perseguila' [Sal. 33, 15]. L'altra: 'Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà Dio' [Eb. 12, 14], e: 'Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti' [Rm. 12,18]»<sup>77</sup>, anche se quest'ultima sembra riferirsi più al comportamento da tenere nelle relazioni con gli altri, che alla sfera interiore.

### 3. CONCLUSIONI

Le consonanze che si riscontrano tra i due ambiti, quello dell'*ethos esicastico* e quello della mistica *esicastica*, relative a concetti e tappe fondamentali del percorso di elevazione ascetica sembrano troppo diffuse perché si possa ridurle ad una mera casualità; certamente, potrebbe sembrare strano ritrovare paralleli tra due ambiti apparentemente così estranei tra loro, ma proprio nella misura in cui si terrà nella giusta considerazione il valore etico e psicagogico attribuito dai Greci alla musica, tali concordanze appariranno pensabili e ammissibili. I concetti centrali, quelli di libertà, stabilità e pace, tipici dell'*ethos esicastico* suscitato dalla musica trovano una rispondenza nell'ambito teologico dell'*esicasmo*, anche se, come è naturale, subiscono una profonda re-interpretazione in chiave misteriosofica e soprattutto mistico-ascetica, di impronta cristiana. D'altra parte, gettando uno sguardo più ampio, tale re-interpretazione è analoga a quella applicata alla filosofia platonica da parte del neoplatonismo nelle sue diverse declinazioni<sup>78</sup>,

<sup>77</sup> Sugli autori e sull'opera in questione, vedi A. RIGO, *op. cit.*, pp. 667 e sgg.; per il passo citato si veda p. 689.

<sup>78</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *op. cit.*, vol. I, pp. 265 ss.

che tanta fortuna avranno nella tarda antichità e nel Cristianesimo. Ha certamente ragione L. Rossi ad affermare che alcuni concetti dell'*esicasmò* hanno trovato un'anticipazione da parte della filosofia antica, purché si tenga sempre presente che taluni aspetti di essa sono stati successivamente rivisti e riformulati in una chiave mistico-religiosa e successivamente addirittura ascetico-cristiana: allo stesso modo, anche nell'ambito, certamente più ristretto, dell'etica musicale, possiamo trovare almeno *in nuce* alcuni concetti che saranno sviluppati, anche se in una chiave ben diversa, da parte della speculazione e della meditazione mistica successiva.

*dlutterotti69@gmail.com*