

## IL SILENZIO E L'OCCIDENTE.

### 2. IL SILENZIO NEL MONACHESIMO CRISTIANO COME TECNICA DEL CORPO

DOI: 10.7413/18281567228

di **Sergio A. Dagradi**

Istituto Statale “Adelaide Cairoli”, Pavia

**Silence and the West. 2. Silence in Christian Monachism as a technique of body.**

#### *Abstract*

In a previous essay, dedicated to Pythagoreanism, I began to examine, with a falsificationist approach, the idea that western tradition does not know a culture of silence. The following paper aims to continue this review, concentrating his attention on Christian monasticism.

**Keywords:** Silence, Monasticism, Christianity, Technologies of the Self, Techniques of the body

O noi periremo a causa di questa religione,  
oppure la religione perirà per causa nostra.

*Friedrich Nietzsche*

Il presente lavoro si inserisce in un progetto più ampio, volto a sondare la presenza o meno di una cultura del silenzio anche nell'orizzonte del pensiero occidentale e del quale è già apparso, su questa stessa rivista, un primo contributo dedicato ai cosiddetti pitagorici<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Il silenzio e l'Occidente. 1. I cosiddetti Pitagorici*, in «Metabasis», 17/2014, pp. 67-80, URL: [http://www.metabasis.it/articoli/17/17\\_Dagradi.pdf](http://www.metabasis.it/articoli/17/17_Dagradi.pdf).

L'ambito delle analisi di questo secondo intervento è assai diverso dal precedente: intende, infatti, tematizzare la presenza e la funzione che il silenzio è venuto assumendo nell'alveo del monachesimo cristiano, e in particolare in riferimento alle diverse regole che ne hanno normato la vita<sup>2</sup>. In tal senso, la lettura sul ruolo del silenzio nel monastero verrà affrontata da una prospettiva precisa: si tratterà di equiparare la regola del silenzio ad altre regole tese a disciplinare le altre condotte del corpo, al fine di ottenere determinati effetti anche sulle anime dei soggetti coinvolti, evitandone la dispersione mondana, poiché «la vita monastica, così come ogni vita religiosa, è tentata costantemente di trasformarsi in uno *status*, in un'istituzione garantita in cui tutto è normato e ciascuno trova lo spazio per la propria gratificazione»<sup>3</sup>. Detto altrimenti, si tratterà di interpretare il silenzio come una tra le diverse *tecniche del corpo* – per usare una felice espressione di Marcell Mauss<sup>4</sup> – e vedere la fondamentale importanza da queste giocata rispetto sia alla costruzione dell'identità individuale, che alla definizione del campo esperienziale della vita monastica, focalizzandosi anche nel tentativo di cogliere la differenza tra le forme dell'ascetismo occidentale e quelle orientali che, come vedremo, potrebbero averlo fortemente influenzato. Da questo punto di vista, il silenzio, al pari delle altre tecniche del corpo, diverrebbe in questo contesto anche – e, forse, soprattutto – una potentissima *tecnologia del self*, per utilizzare, invece, una categoria foucaultiana<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Si deve, come noto, al film del 2006 di P. Gröning, *Die Große Stille [Il grande silenzio]*, una rinascita di interesse per il tema del *silenzio* nel monachesimo attuale, anche presso cerchie ampie di pubblico. Un'analoga operazione, volta ad illustrare la vita dei monaci cistercensi, era stata rappresentata in precedenza dal libro, riccamente illustrato, di R. Serrou – P. Vals, *La trappe. Lieu de silence de prière et de paix*, Éditions Pierre Horay, Paris 1956. Per il tema del silenzio si veda in particolare il secondo capitolo, pp. 47-70.

<sup>3</sup> E. Bianchi, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, Einaudi, Torino 2001, p. XXIX. Paolo Trianni sintetizza esemplarmente la funzione di ogni Regola monastica, non solo cristiana, in questi termini: «Il suo scopo è sempre lo stesso: regolamentare l'esistenza quotidiana del monaco in modo che essa sia salvaguardata da ogni forma di dispersione, facilitando così il raccoglimento e la contemplazione in uno stato costante di purezza morale ed emotiva» (P. Trianni, *Il monachesimo non cristiano*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2008, p. 8).

<sup>4</sup> Ci riferiamo, evidentemente, a M. Mauss, *Techniques du corps*, in «Journal de psychologie», 3-4/1936, pp. 271-293, poi in Id., *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950, pp. 363-386; tr. it. di F. Zannino, *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 383-409.

<sup>5</sup> L. H. Martin – H. Gutman – P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988, tr. it. di S. Marchignoli *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, in part. pp. 11-47.

## 1. Quali regole osservare? Quali regole analizzare?

L'analisi delle regole monastiche è stata condotta seguendo alcuni criteri elaborati dalla storiografia in materia. Non essendo, infatti, chi scrive uno specialista della storia del monachesimo, ma – come detto – interessandomi a questo ambito esclusivamente per i motivi definiti in precedenza, ho ritenuto indispensabile assumere alcuni criteri guida che permettessero di disporre in un qualche ordine il vasto e disperso materiale rappresentato dalle numerosissime regole che, soprattutto nei primi secoli dell'era cristiana, si sono diffuse appunto nel mondo evangelizzato. Poiché il monachesimo non è – come vedremo – un fenomeno eminente dell'occidente, e anzi, forse addirittura al di fuori di quei territori che attualmente tali sono considerati (assumendo, in questa prospettiva, la *Vita di Antonio* – scritta da Atanasio di Alessandria nel 357 – come il modello primo della vita monastica<sup>6</sup>), non poteva la mia analisi ignorare queste origini, allargando così inevitabilmente il campo di indagine.

In tal senso, anzitutto sulla scorta dei noti e diffusi lavori di padre Adalbert de Vogüé<sup>7</sup>, ho proceduto a un'analisi delle regole in ordine principalmente *cronologico*, e limitando tali analisi a quelle che, sempre seguendo la scansione che lo stesso de Vogüé ha individuato nei suoi studi, sono state le prime otto generazioni di regole monastiche<sup>8</sup>. Ho provveduto inoltre a far convergere il materiale che

---

<sup>6</sup> Come noto, questo scritto è in realtà una lettera che il patriarca di Alessandria, Atanasio, indirizzò ai monaci d'Occidente, offrendo loro – tramite il racconto della vita dell'eremita Antonio – un esempio di regola monastica. Su questi aspetti si cfr. L. Cremaschi, *Introduzione a Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio – Antonio abate, Detti – Lettere*, Edizioni Paoline, Torino 2008, pp. 9-14. Sull'esemplarità della vita di Antonio ed i suoi insegnamenti, ai quali si conformarono i primi «solitari» che lo seguirono nel deserto, si vedano, in particolare, i §§ 15.1-38.1 della stessa *Vita di Antonio* (*ivi*, pp. 132-159). Da non sottovalutare comunque, per l'origine dell'anacoresi già in tarda età ellenistica, anche la fuga del contadino e del lavoratore da «[...] un sistema oppressivo, da affitti iniqui e in zone malsane [...]» (P. Lévêque, *Le monde hellénistique*, A. Colin, Paris 1969; tr. it. di P. De Fidio, *Il mondo ellenistico*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 98).

<sup>7</sup> A partire dal primo volume della sua *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, CERF, Paris 1991.

<sup>8</sup> Questa la scansione proposta da de Vogüé: a) Prima generazione (ca. 395-400): Agostino, *Praeceptum* (o Regola di Agostino); *Ordo monasterii*; Regola di Basilio; Regola di Pacomio; b) Seconda generazione (ca. 400/410-427): Cassiano, *Consolationes*; Cassiano, *Institutiones coenobiticae*; Regola dei Quattro Padri; c) Terza generazione (ca. 430-500): Seconda regola dei Padri; Regola breve di Pacomio; d) Quarta generazione: Regola di Macario (ca. 500-530); Regola Orientale (ca. 500-530); Regola del Maestro (ca. 500-530); Cesario d'Arles (due testi) (ca. 512-534); Regola per le vergini (ca. 512-534); Regola per i monaci; e) Quinta generazione: Regola di Eugipio (ca. 530); Regola di Benedetto (530-560); Aureliano (due regole, una per i monaci e una per le monache); Regola Tarnantensis; Terza regola dei Padri; f) Sesta generazione (ca. 570-580): Regola di Paolo e Stefano; Regola di Férreol; g) Settima generazione (ca. 600-625): Regola di Isidoro; Colombano, Regola per i monaci; Colombano, regola penitenziale detta *cenobitica*; h) Ottava generazione (ca. 625-675): Regola di Fruttuoso; Regola comune; Regola consensoria; Regola di un padre ai monaci. Non ho preso in considerazione le regole irlandesi non latine, per la rassegna delle quali rimando a: L. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, in «Revue Bénédictine», 25/1908, pp. 167-184 e pp. 321-333; nonché alla voce *Regole monastiche irlandesi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VII, Edizioni Paoline, Roma 1983, coll. 1522-1533.

emergeva da tale approccio in alcuni *campi di insistenza*, nel tentativo di offrire una prospettiva non tanto (o non solo) diacronica sulle prescrizioni del silenzio elaborate dalle regole stesse, quanto una visione centrata, nel limite del possibile, su un insieme più ampio di pratiche tra loro correlate, che mi sembravano rilevanti in riferimento ad una particolare gestione del soggetto e formalizzate da un insieme di regole (ovviamente, sottolineando dove necessario la prospettiva temporale diversa tra le stesse differenti regole). Ho provveduto, infine, ad indicare nel testo gli esempi, desunti da tali regole, ritenuti maggiormente significativi in relazione alla costruzione del presente ordine di discorso, dando – evidentemente – notizia di eventuali testimonianze dissonanti.

## **2. Le problematiche e discusse influenze orientali.**

Se è ancora discussa dalla storiografia come e in che termini il monachesimo cristiano sia stato influenzato da analoghe esperienze sorte nell'estremo oriente (aspetto sul quale torneremo tra poco), la stessa storiografia è ormai venuta ad evidenziare, da tempo, la presenza di alcuni comuni elementi distintivi, caratterizzanti le diverse forme di vita cenobitica. Potremmo anzi affermare che, proprio questa comunanza lascia sottendere quelle forme problematiche di influenza di cui dicevamo all'inizio e delle quali occorrerà dare brevemente conto in avvio.

Schematicamente, potremmo dire che la ricerca dell'unità della persona (*monotropia*) come premessa ad una ricerca di ordine superiore, di una *Realtà Assoluta* posta al di là dei limiti della vita terrena, è perseguita non tanto e non solo mediante una certa *separazione dal mondo* – sottolineata anche dalla scelta di una vita di *celibato* – quanto dalla presenza di un certo qual numero di *pratiche ascetiche*, ovvero di tecniche del corpo – per utilizzare la già menzionata terminologia di Mauss, qui adottata – funzionali all'ottenimento del dominio di sé e rimandanti, come detto, anche a quell'ambito classificabile sotto la voce di tecnologie del self.

Da questo punto di vista, se è indubbio che occorra riconoscere nella comunità buddhista (*saṅgha*) il più antico ordine monastico del mondo e se, non di meno, il monachesimo induista ha preso piede solo nel IX secolo d.C., con Śaṅkara, come reazione al successo proprio del cenobio buddhista, è possibile rinvenire fin dai tempi vedici la presenza di particolari forme di vita eremitica e ascetica, presentanti i tratti distintivi appunto delle successive comunità cenobitiche.

In un testo tardo del *Ṛg-veda* (X, 136) è possibile, per esempio, rinvenire i tratti precipui dell'asceta dai lunghi capelli, sostanzialmente nudo, dalla vita austera che – *in silenzio* (ci ritorneremo) – ricerca

stati di estasi mediante i quali giungere alla compenetrazione con ogni realtà animata ed inanimata. Questo modello di *muni*, di silenzioso visionario<sup>9</sup>, di eremita della foresta, votato alla povertà e alla castità, accanto sicuramente anche alla vita quotidiana del bramino, scandita da una serie ininterrotta di rituali e doveri, ha plasmato – nella posteriore società sedentaria degli Aarii, articolata in classi e scandita dalla ritualità dei *Brāhmaṇa* – la particolare figura del *saṃnyāsīn*, del *rinunciataro*<sup>10</sup>. Ad ogni individuo appartenente alle prime tre classi sociali era, infatti, prescritto un preciso percorso di autorealizzazione, scandito attraverso differenti stadi di vita (*āśrama*), che prevedeva, come ultima fase del cammino esistenziale, il ritirarsi come eremita nella foresta, nella meditazione degli *Āranyaka* (appunto, i «Trattati della foresta»)<sup>11</sup>. L'etimologia del termine *saṃnyāsīn* ci permette di intendere adeguatamente questa figura come l'archetipo del monaco: «[...] dal prefisso “sam”, perfettamente, unito a “nyāsa” che vuol dire abbandono, lasciar cadere, depositare al suolo [...] il *saṃnyāsīn* è esattamente colui che ha abbandonato ogni cosa, che è oramai fuori da tutto»<sup>12</sup>. Già al VI secolo a.C. è databile, quindi, con sicurezza la comparsa di asceti mendicanti non brahmanici, sebbene con l'elaborazione delle *Upaniṣad* la figura dell'asceta verrà codificata in modo più puntuale: colui che ha rinunciato a tutto (*avadhūta*), che vive in povertà estrema e solo di elemosina, che si ritira in luoghi solitari ed isolati, ed è votato, appunto, al *silenzio* (*mauna*)<sup>13</sup>. È certamente un

---

<sup>9</sup> Il termine stesso *muni* individua, nello specifico, proprio colui che ha fatto voto del silenzio, *mauna*. Ulteriori riferimenti sul silenzio dell'asceta nell'induismo classico in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 5; *Jābala Upaniṣad*, 5; *Manu-smṛti*, VI, 6,39; *Manu-smṛti*, VI, 45-49.

<sup>10</sup> Su questa figura T. S. Rukmani, *Saṃnyāsīn in the Hindu Tradition*, in «The Journal of Hindu Studies», vol. 5 (2012), n. 1, pp. 118-120.

<sup>11</sup> Cfr. J. M. Koller, *Oriental Philosophies*, Charles Scribner's Sons, New York 1970; tr. it. di A. Giuliani, *Le filosofie orientali*, Ubaldini Editore, Roma 1971, pp. 49-54. Si veda anche *Mahānirvāna Tantra*, VIII, 15.

<sup>12</sup> P. Trianni, *Il monachesimo non cristiano*, cit., p. 45. Su questa tappa esperienziale ultima si cfr. anche *Manu-smṛti*, VI, 33. Sintetizzato con le parole di Sarvepalli Radhakrishnan: «Le verità dello spirito possono essere attinte solo da quelli che si preparano, con una disciplina rigorosa, ad accoglierle nel loro spirito» (S. Radhakrishnan, *Introduzione a, Bhagavad Gītā*, George Allen & Unwin, London 1948; tr. it. di I. Vecchiotti, Ubaldini Editore, Roma 1964, p. 30). Sulla *saṃnyāsa* come «attività dell'autocontrollo» si cfr. *Bhagavad Gītā*, VI, 2; sul dimorare in luoghi separati *Bhagavad Gītā*, XIII, 10.

<sup>13</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 5. Ma si cfr. anche *Manu-smṛti*, VI, 6, 39; VI, 45-49 e *Bhagavad-gītā* 13, 8-11. Sulla figura degli *śramaṇa* («faticatori»), quali asceti vagabondi, si cfr. invece W. Doniger, *The Hindus. An Alternative History*, Penguin, New York 2009; tr. it. di A. Bertolino, *Gli indù. Una storia alternativa*, Adelphi, Milano 2015, pp. 224-227. Anche la posteriore *Bhagavad Gītā*, ribadirà come «[...] il sé empirico deve essere disciplinato e messo sotto controllo in modo da non essere più in grado di confondere la persona» (J. M. Koller, *Oriental Philosophies*, cit., p. 45). Centrale, nell'ascesi spirituale di questi, sarà – come noto – *in primis* la disciplina psicofisica perseguita mediante la via dello *yoga* (a riguardo si veda, ad esempio, G. Magi, *La filosofia indiana*, in V. Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano 2014, p. 648; nonché *Pañcāla Upaniṣad*, IV, 9).

monachesimo particolare, solitario e itinerante (*parivrājaka*)<sup>14</sup>, ma che vuole esprimere in questo senso la radicale rinuncia anche al possibile attaccamento ad un luogo, oltre che alle persone, ricercando il monaco la sua stabilità nella propria interiorità, in quel centro che mira a ricongiungersi al Tutto: secondo un particolare movimento dialettico, nel rientrare in Sé, nella centratura sulla propria individualità<sup>15</sup>, l'asceta si dispone alla rinuncia a Sé, alla propria individualità fisica, al proprio ego, preconditione alla perfetta comunione con il numinoso<sup>16</sup>.

Ben diverso, ma non per questo più lineare, il discorso per le comunità monastiche buddhiste. Il buddhismo, soprattutto quello del cosiddetto Piccolo Veicolo, riteneva infatti la vita cenobitica, con lo sprone reciproco dei monaci al rispetto dei precetti del Buddha, l'unica forma di esistenza in grado di aiutare il singolo a percorrere il cammino ascetico che doveva condurlo alla propria realizzazione e liberazione: anzi, per questo indirizzo il buddhismo era da intendersi esclusivamente come una religione monastica ascetica. Solamente la condizione cenobitica avrebbe, infatti, consentito al devoto di perseguire gli otto precetti (*aṣṭāṅgamārga*) costituenti il Santo Sentiero Ottopartito o Ottuplice Via (o Via del Sentiero di Mezzo), indicati dal Buddha come percorso di liberazione: retta cognizione (*samma dṛṣṭi*), retta intenzione (*samma saṃkalpa*), retta parola (*samma vāc*), retta azione (*samma karmānta*), retto contegno (*samma ājīva*), retto sforzo (*samma vyāyāma*), retta meditazione (*samma*

---

<sup>14</sup> Ma, sulla più generale continuità tra vita anacoretica e vita cenobitica, valga quanto Lisa Cremaschi ha scritto del rapporto tra l'anacoreta Palamone e Pacomio, fondatore della *koinonia*: «Il mondo orientale non conosce questi schematismi e sempre, seppur in forme e gradi diversi, vita solitaria e cenobitica sono coesistite e coesistono» (Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, a cura di Lisa Comaschi, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (VC) 1988, p. 13).

<sup>15</sup> «Lasciato il mondo, il rinunciante incontra la propria individualità che, anche se dovrà trascendere o spegnere, costituisce l'unico punto di riferimento del suo vivere e del suo agire» (U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2018<sup>10</sup>, p. 528). L'istituzione della rinuncia parve a Louis Dumont addirittura il carattere unificante dell'induismo: si rimanda a L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di D. Frigessi, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991, pp. 429-456.

<sup>16</sup> È solo il caso di ricordare, infatti, come per le *Upaniṣad* la salvezza, la liberazione finale (*mokṣa*), in quanto perfetta identità di *brahman* e *ātman*, fosse da ricercarsi attraverso una esperienza di estasi, nella quale l'etica della personale responsabilità circa la propria condotta risultava fondamentale. Potremmo anche dire così: l'attingimento della sapienza che conduce alla liberazione può essere raggiunta previo la realizzazione di un percorso di eliminazione e di rimozione di tutte le tendenze ad essa contrarie. Dirà la *Bhagavad Gītā* (VI, 10): «Lo yogin deve continuamente fissare la mente sul Sé universale, in solitudine restato, tutto solo, nel dominio del proprio spirito, esente da desideri e libero dal desiderio di appropriarsi di qualcosa» (*Bhagavad Gītā*, op. cit., p. 232). Sul legame tra *mokṣa* e *saṃnyāsa* («rinuncia») si veda anche W. Doniger, *The Hindus. An Alternative History*, cit., pp. 218-219.

*smṛti*), retto raccoglimento (*samma samādhi*)<sup>17</sup>. Proprio la definizione, da parte della scuola del Piccolo Veicolo, del cosiddetto *Canone Pāli*, ossia di un primo canone di testi della tradizione buddhista, articolato nelle raccolte di Tre Canestri (*Tipiṭaka*) di scritti distinti sulla base del contenuto, specificherà la disciplina regolativa della vita del monaco nei testi di uno di questi Canestri, quelli del *Vinayapiṭaca*<sup>18</sup>. Ma se la vita di rinuncia, l'elemosina, la povertà sembrano caratterizzare il cenobitismo buddhista fin dalle sue origini, occorre altresì notare come la definizione di una *norma* relativa al *silenzio*, nel monachesimo di questa dottrina filosofico-religiosa<sup>19</sup>, abbia subito le sorti dello stesso messaggio originario del Buddha: disperso, commentato in numerose correnti e scuole, spesso distanti e, a volte, addirittura in radicale contrasto tra loro, anche sul tema dell'osservanza del silenzio da parte dei monaci e delle monache si sono avute le interpretazioni più diverse e discordanti<sup>20</sup>. Ad un esplicito rifiuto del Buddha stesso a definire una «norma del silenzio», ritenendo che l'istruzione reciproca ed il confronto tra monaci e monache fosse la via maestra al loro risveglio – e intendendo, in tal senso, la codificazione della suddetta norma addirittura qualcosa di folle, inumano e foriero di sofferenza –, solamente la creazione e il diffondersi dell'ordine monastico stesso, nonché il suo adattarsi a luoghi e circostanze diverse, porteranno ad un progressivo superamento di

---

<sup>17</sup> Come noto, la *Via di Saggezza* o *Via di Mezzo* era stata esposta dal Buddha anzitutto nel famoso *Sermone di Benares* (coincidente con *Samyutta nikāya*, 56, 11), che sintetizzava i quattro pilastri della sua dottrina, ovvero le Quattro Sante o Nobili Verità (*ārya-satya*): la transitorietà ed inconsistenza della vita provocano dolore (*duḥkha*); il dolore della vita ha una causa, risiedente nella brama di vivere (*trṣṇa*); il dolore può essere eliminato sopprimendone la causa (*nirvāna*); la via (*mārga*) indicata dal Buddha è il modo per eliminare la causa del dolore. Sulle rettitudini e gli atteggiamenti che dovrebbero caratterizzare la vita degli asceti si veda anche *Majjhima nikāya*, 4; sull'opportunità e le condizioni per abbracciare la vita ascetica della foresta, sia solitaria che in compagnia di un'altra persona, si cfr. invece *Majjhima nikāya*, 17.

<sup>18</sup> In particolare, i testi relativi ai doveri del monaco, ivi contenuti, fanno parte della sezione detta *Cullavagga* contenuta nella seconda parte, detta *Khandhaka*.

<sup>19</sup> Occorre sottolineare, a riguardo, che definire cosa sia il buddhismo non è agevole: secondo le intenzioni che – molto probabilmente – furono proprie in origine del suo fondatore, antecedentemente quindi al processo postumo di deificazione del Buddha stesso e della trasformazione del suo insegnamento in una religione, il cammino filosofico indicato dal Buddha risulta difficilmente qualificabile anche solo come una dottrina in senso stretto. Il Buddha volle presentare se stesso come una guida, ed una guida *pratica*, lungo un cammino che voleva essere libero da ogni dogmatismo, mirante soltanto ad un fine: la liberazione dal dolore caratterizzante l'esistenza umana. Ogni successivo costruito dottrinale e, addirittura, dogmatico dovrebbe pertanto essere coerentemente considerato una contaminazione e una contraddizione del messaggio del Risvegliato: «La distinzione tra il Buddhismo come modello di vita e le filosofie buddiste è la distinzione tra un sistema di vita e i tentativi fatti per dargli delle giustificazioni» (J. M. Koller, *Oriental Philosophies*, cit., p. 131).

<sup>20</sup> Per una ricostruzione puntuale (a volte, occorre dirlo, fin eccessiva per una prima lettura introduttiva) delle articolate vicende della dottrina del Buddha e delle sue differenti ricezioni, rimandiamo a G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

tale rifiuto, divenendo anzi, il silenzio, un elemento identitario – in molti casi – del rinunciante buddhista<sup>21</sup>.

Alcuni tratti comuni sembrano, in ogni caso, emergere da quanto appena visto del monachesimo orientale, tratti che sostanzialmente ritroveremo *anche* nel monachesimo occidentale e che, per le finalità del presente scritto, dovremmo allora interrogarli per chiederci se sono da ritenersi semplicemente derivati o connotantisi, invece e *comunque*, con una loro certa *originalità*, con una qualche specifica *autonomia* di articolazione e di *senso* e, se il caso, di che tipo: tratti che interrogano, inoltre, i possibili punti di contatto e di incidenza tra Oriente e Occidente, specificatamente nell'articolazione del nascente monachesimo cristiano. Alcune ipotesi, come già accennato, sono state formulate in sede storiografica, anche con una certa plausibilità<sup>22</sup>.

### 3. Alle origini del monachesimo cristiano.

Avvicinandoci maggiormente all'epoca del sorgere del monachesimo cristiano, e in relazione all'area prima del suo manifestarsi – delimitabile nel Medio Oriente (Egitto, Palestina, Mesopotamia) –, due sono i filoni allora da seguire, per intendere il possibile contributo orientale al sorgere dello stesso, nonché per avviare una possibile comprensione della eventuale specificità della pratica del silenzio nel monachesimo cristiano: l'uno più mediato, l'altro maggiormente diretto.

Da un lato la tradizione indiana potrebbe aver esercitato una propria azione già sulla figura di Pitagora (vita in comune, pratica del digiuno e del silenzio, dottrina della trasmigrazione)<sup>23</sup>, e più in generale sulla cultura greca delle colonie dell'Asia Minore<sup>24</sup>. Le documentate visite di monaci induisti e

---

<sup>21</sup> Per la pratica del silenzio all'interno dei monasteri buddhisti cinesi, e le vicende della sua codificazione, si rimanda, ad esempio, alla puntuale trattazione di E. Bianchi, *Silenzi e omissioni in nome del Buddha. Codifica del non-detto nei codici monastici cinesi*, in «Humanitas», n.s., 4/2019, pp. 527-539. Sull'esperienza del silenzio nel buddhismo Ch'an, si veda invece: D. Campo, *Raccontare il silenzio. Lo spazio interiore descritto dai monaci buddhisti cinesi*, in *ivi*, pp. 612-625.

<sup>22</sup> Lo studio più completo, in tal senso, è ancora quello di A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. I, *The Origin of Asceticism Early Monasticism in Persia*, Peeters, Louvain 1958. Non mi è stato possibile consultare, invece, B. Griffiths, *Saint Benedict: His Significance for India Today*, in «Vidyajyoti Journal of Theological Reflections», 9/1980, pp. 433-436.

<sup>23</sup> Per la quale mi permetto di rimandare al mio contributo citato in nota 1.

<sup>24</sup> La possibilità di contatti del pensiero ionico con la cultura orientale, che può essere anche ipotizzato in una duplice direzione, ovvero quale interscambio culturale e non unidirezionalmente, in un senso o nell'altro, è resa probabile sulla scorta della posizione di tali colonie lungo le rotte dei traffici commerciali – nonché culturali – che legavano il Medio e l'Estremo Oriente alla Grecia, alla madre patria. Renato Laurenti arriva esplicitamente ad affermare, ad esempio, che

buddisti ad Alessandria in tempi antichi<sup>25</sup> potrebbero, inoltre, aver contribuito alla diffusione di alcuni tratti del successivo ideale monastico già nel mondo ellenistico e recepiti dalla sua tradizione filosofica, come documentabile – ad esempio – dall’analisi del *De vita contemplativa* di Filone d’Alessandria<sup>26</sup>. Questi tratti trovavano, inoltre, ampie risonanze nella coeva spiritualità del movimento esseno e del monachesimo giudaico, sebbene sia assai dubbia, come noto, la filiazione diretta tra queste esperienze e la nascita del monachesimo cristiano<sup>27</sup>. Le comunità essene, in particolare, si caratterizzeranno per la loro fuga dal mondo, in ottica anti ellenistica, e per vivere – attraverso tale *separazione* dal mondo – la legge di Dio nella sua radicalità, mediante la pratica della rinuncia (già incontrata nell’anacoresi indiana o buddhista), della povertà e del celibato<sup>28</sup>.

---

«[...] le civiltà orientali contribuirono alla formazione dello spirito ionico [...]» (R. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Laterza, Bari 2000<sup>5</sup>, p. 15).

<sup>25</sup> E non solo ad Alessandria, se – come noto – già Agostino poteva far menzione, nel suo *De Civitate Dei* (XIV, 17), degli asceti indiani, i cosiddetti *gymnosofisti*, certo di essere compreso dai suoi lettori.

<sup>26</sup> Scrive, ad esempio, Paola Graffigna nel suo commento al *De vita contemplativa* di Filone d’Alessandria, dopo aver rilevato anche le assonanze tra il modello di vita dei Terapeuti e quelle del monachesimo del III secolo d.C.: «Tuttavia non si può parlare di influenza diretta di Filone sulla formazione dell’ideale monastico: idee come solitudine del saggio, contemplazione, tranquillità dell’anima (...), avevano già ampia circolazione nella tradizione filosofica ellenistica» (Filone d’Alessandria, *De vita contemplativa*, tr. it. con testo greco a fronte a cura di Paola Graffigna, *La vita contemplativa*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 114). In questo stesso testo è presente, inoltre, una esplicita critica all’effetto negativo del rumore per la vita contemplativa («[...] ogni città infatti, anche la meglio governata, è piena di rumore e di innumerevoli disturbi che non può sopportare chi sia attratto dalla sapienza», *ivi*, p. 45), con un implicito encomio dei benefici della vita ritirata e, quindi, del *silenzio* per la pratica dello stesso ideale di vita. Inoltre verrebbero qui a fondersi i concetti di *éremia* e di *héremia*, di *solitudine* e *tranquillità*, definendo la figura di un uomo solitario e dedito alla ricerca della tranquillità. Sul problematico rapporto di Filone con la vita cittadina rimando a D. T. Runia, *The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria*, in «Journal of the History of Ideas», 3/2000, pp. 361-379. Sulla continuità dell’opposizione alla città nel monachesimo primitivo, si veda anche F. Vecoli, *Tassonomie spaziali nel monachesimo egiziano antico*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2/2010, pp. 1-22. Rispetto alle influenze che la stessa cultura ellenistica può aver giocato sul cristianesimo delle origini, occorre inoltre valutare, sulla scorta in particolare di M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II, Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2018<sup>2</sup>, pp. 177-180, quanto l’ascesi cristiana e, quindi, il monachesimo, quali pratiche incarnanti la verità e scandalo vivente della stessa verità, siano debitrice della pratica *cinica*.

<sup>27</sup> M. Simon, *L’ascétisme dans les sectes juives*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell’enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1985, pp. 393-431. Un’analisi di queste esperienze in L. Gusella, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico. Esseni Terapeuti Qumran*, Nerbini, Firenze 2003.

<sup>28</sup> In particolare, per l’assonanza con un’analogia pratica del primo monachesimo cristiano, è da sottolineare il fenomeno della *xeniteia*, ossia il partire dalla propria terra d’origine, verso una terra straniera e la contemporanea rinuncia ad una propria famiglia e, quindi, l’abbracciare la pratica del celibato. Cfr., a riguardo, A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d’ascèse dans le monachisme ancien*, in Id., *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1979, pp. 89-116.

Seguendo un filone di ascendenza più diretto, in epoche – come detto – più vicine a quelle dell’origine del monachesimo cristiano è, invece, possibile riscontrare una verosimile influenza della tradizione monastica indiana sul monachesimo cristiano, egiziano e siriano, a partire dalla mediazione dei monaci manicheisti persiani<sup>29</sup>. Nello specifico, un esempio particolarmente significativo è quello del cosiddetto *esicasmo cristiano* (da *hesychía*, «quiete»), ossia la tradizione mistica della preghiera contemplativa presso la chiesa orientale, che ha subito sicuramente l’influenza della preghiera contemplativa induista<sup>30</sup>. Come noto, l’esicasmo costituì una particolare corrente contemplativa e ascetica che ricercava l’unione con Dio mediante la ripetizione incessante di una preghiera, di una invocazione litanica, ed era diffusa nel cristianesimo orientale fin dall’epoca dei cosiddetti Padri del deserto, ovvero nel IV secolo (*Vita di Antonio*, 3.6; 55.3)<sup>31</sup>. Con l’esicasmo assistiamo ad una trasformazione dell’asceti corporea in un’asceti anche e soprattutto mentale: il controllo *del corpo* diviene premessa per il controllo *della mente*, e – viceversa – attraverso l’esercizio della mente si mira ad ottenere il controllo dello stesso corpo, nonché l’attingimento dell’unione con Dio<sup>32</sup>. La

---

<sup>29</sup> Sul monachesimo manicheo e le sue influenze sul nascente monachesimo cristiano si veda A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. I, *The Origin of Asceticism Early Monasticism in Persia*, cit., pp. 109-169, in part. pp. 158-169. Vööbus sottolinea, inoltre, l'impronta che il monachesimo buddhista ebbe su Mani.

<sup>30</sup> Per un’analisi introduttiva di tale pratica, T. Špidlík, *La spiritualité de l’Orient chrétien. La prière*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1988; tr. it. di M. Campatelli e Manuela Viezzoli, *La preghiera secondo la tradizione dell’Oriente*, Lipa Edizioni, Roma 2002, pp. 387-430.

<sup>31</sup> Rimandiamo, come prima bibliografia di riferimento, a M. J. Marx, *Incessant Prayer in the «Vita Antonii»*, in B. Steidle (a cura di), *Antonius Magnus Eremita*, Herder, Roma, 1956, pp. 108-135 e L. Cremaschi, *La Parola e la preghiera nei padri del deserto*, in «Parole di vita», 2/1989, pp. 48-55. Ma si veda anche la *Regola di Agostino*, c. 2. Di contro l’*Ordo monasterii* (2), e la tradizione conseguente, prevedeva specifiche ore e modalità di preghiera. Su questo aspetto, che comprende puntuali riferimenti in materia anche ai testi di Basilio e Cassiano, utile R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1986; tr. it. di I. Gargano, *La liturgia delle ore in oriente e in occidente. Le origini dell’Ufficio divino e il suo significato oggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988. Una permanenza della necessità della continua meditazione anche durante il lavoro ritorna, comunque, ancora nel c. 24 della *Regola ai monaci* di Aureliano, nonché nel *Prologo alla Regola di Fruttuoso* (detta dalla tradizione anche *Regola Complutense*). Una eco è inoltre ritrovabile, come noto, anche in diversi passi delle *Institutiones coenobiticae* di Cassiano (*in primis* II, 10, 2-3; II, 12, 3; II 15, 1).

<sup>32</sup> «Per purificare i pensieri bisogna tuttavia agire sul corpo. Vi è un forte materialismo nella cosiddetta spiritualità del deserto. Per agire sui pensieri è necessario agire sul corpo» (S. Ghisu, *Storia dell’indifferenza. Geometrie della distanza dai presocratici a Musil*, Besa Editrice, Nardò s.i.d., p. 224). Si tenga inoltre presente, come notato da Lisa Cremaschi a proposito di come intendere le espressioni latina (*meditatio*) o quella corrispondente greca (*melete*), spesso presenti nelle prime regole, che «[...] la *meditatio* dei padri non designa semplicemente l’atto di riflettere, del pensare; essa consiste piuttosto in una vera e propria ripetizione, a volte silenziosa, molto spesso a voce alta, di un versetto biblico o di una breve preghiera ispirata alla Scrittura. [...]. A volte l’attività della meditazione viene espressa con i termini *ruminatio* – *ruminare*» (Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 89).

preghiera si fa mantra e, analogamente alle pratiche yoga, postura e respirazione acquistano una decisiva importanza nella costante ripetizione della litania per conseguire l'obiettivo prefissato<sup>33</sup>. Tecniche del corpo e tecnologie del self sembrano delinearsi come inscindibilmente correlate nella disciplina monastica, fin dalle sue origini (*Vita di Antonio*, 3.1-2).

#### 4. Il corpo e l'anima: ma soprattutto il corpo...

Se da un lato – come analizzato – il silenzio (come, per altro, ulteriori caratteri del monachesimo cenobitico) sembrerebbe derivare dall'influenza di pratiche già attestate in altri contesti culturali, più distintamente *orientali*, non di meno, come anche già accennato, occorre porsi il problema della *specificità* del *senso* che la pratica del silenzio ha assunto nell'esperienza monastica occidentale. Detto altrimenti: se appare sicuramente documentabile l'accoglimento della pratica del silenzio anche nel monachesimo cristiano – avvalorando, pertanto, la plausibilità del nostro generale intento di falsificazione circa la presunta assenza di tale esperienza nella cultura occidentale e confermandone, viceversa, una presenza significativa, oltre che nella già documentata comunità pitagorica<sup>34</sup>, anche in connessione con l'esperienza religiosa cristiana – l'obiettivo che il presente scritto deve ora porsi non può che essere quello di individuare i dispositivi di dispiegamento di tale presenza nello stesso monachesimo cristiano e la sua precipua valenza semantica.

Come illustrato e ribadito da Michel Foucault in alcune sue opere, ma soprattutto in numerosi passaggi dei suoi corsi al Collège de France degli anni '70-'80, la diffusione del monachesimo e dell'ascetismo nel IV-V secolo è stata connessa all'affermarsi di una morale centrata su una certa esperienza della carne<sup>35</sup>. Al monachesimo sono state dedicate, in particolare, considerazioni importanti nel suo corso al Collège de France del 1983-84<sup>36</sup>, dove la regola del silenzio sarebbe da porre in relazione all'imporsi del *principio di obbedienza* nella vita e nella pratica delle istituzioni

---

<sup>33</sup> Un'approfondita analisi dei punti di contatto tra le due pratiche in F. Poli, *Yoga ed esicasmò*, EMI, Bologna 1981.

<sup>34</sup> Si cfr. sempre la nota 1 del presente scritto.

<sup>35</sup> Una prima sintesi di orientamento circa la riflessione foucaultiana sul cristianesimo è offerta da M. Senellart, *Paradossi e attualità della soggettività cristiana*, in E. De Conciliis (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007, pp. 33-51.

<sup>36</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, cit.

cristiane: il monaco «[...] deve porre in sé il fondamento dell'obbedienza» (*Regula Ferrioli*, c. 1.1)<sup>37</sup>, seguendo in particolare quel superiore «[...] cui spetta sempre di considerare e di valutare il tempo, il momento e il *motivo* di ogni cosa [...]» (*Regola di Paolo e Stefano*, c. 7.3)<sup>38</sup>, poiché «L'obbedienza è un *precetto* della regola [...]», da mantenersi «[...] fino alla morte [...]» (*Regola di Fruttuoso*, c. 6)<sup>39</sup>, «[...] quanto più la vita futura è più preziosa di quella presente» (*Regula cuiusdam patris ad monachos*, c. 23.3)<sup>40</sup>. L'obbedienza e la sottomissione alla volontà sia di Dio, che di coloro che Lo rappresentano sulla terra<sup>41</sup>, avrebbe portato allo svilupparsi di una diffidenza nelle capacità di se stessi a dire il vero (*pārresia*), e a dire un vero che fosse vicinanza e testimonianza del volere di Dio. Ciò appariva addirittura quale una forma di presunzione e doveva lasciare il posto, appunto, alla sottomissione<sup>42</sup> e, quindi, al silenzio<sup>43</sup>.

Da un lato, emergerebbe pertanto un motivo di vicinanza con altre forme di ascetismo tratteggiate in precedenza, in particolare con quello praticato nel cenobio buddhista: l'idea che il singolo non sia

---

<sup>37</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 159. Il fondamento di tale principio di obbedienza, virtù cardine e superiore a tutte le altre per il monaco, è forse rintracciabile nelle *Institutiones coenobiticae* di Cassiano: cfr. IV, 10 e IV, 12.

<sup>38</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 269. Corsivo nostro. Sull'obbedienza si consulti anche il c. 1 della *Regula monachorum* di Colombano, nella quale si esplicita il parallelismo tra l'obbedienza all'anziano e l'obbedienza a Dio stesso (c. 1.1-2); ne consegue che «i veri discepoli di Cristo [...] non devono mai rifiutarsi di obbedire [...], ma applicarsi a tale obbedienza con fervore e gioia» (in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 290).

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 347.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 454.

<sup>41</sup> «All'abate sia reso onore dopo Dio, e si mantenga per lui il rispetto» (*Regula monasterii Tarnantensis*, c. 14.21, in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 145). O ancora: «I monaci devono obbedire ai precetti dei loro superiori nella stessa misura in cui Cristo fu obbediente al Padre fino alla morte» (*Regula communis*, c. 5; *ivi*, p. 369). Cfr., a riguardo, paradigmaticamente anche: *Regola di Agostino*, c. 7; *Ordo monasterii*, c. 6; Pacomio, *Praecepta et Instituta*, c. 9-11, c. 13 e c. 17; la ventottesima delle cosiddette *Grandi Regole* di Basilio; *Regola dei Quattro Padri*, c. 1, c. 10-15 e c. 18; *Regula Orientalalis* c. 1. La *Seconda Regola dei Padri* (c. 8) esplicita chiaramente che «[...] se qualcuno intende disprezzarlo [il preposto alla comunità, N.d.R.] disprezza Dio [...]» (in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 44). Si veda anche, più in generale, A. de Vogüé, *Sub Regula vel Abbate. Etude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes*, in «Collectanea cistercensia», 33/1971, pp. 209-241; nonché Id., *Obbedienza e autorità nel monachesimo antico fino a san Benedetto*, in «Ora et labora», 55/2000, pp. 150-163 e 56/2001, pp. 1-15.

<sup>42</sup> Il c. 24 della *Regula Macarii* ammonisce il novizio che, una volta accettato nel monastero, «[...] non avrà facoltà di disporre [...] neanche di se stesso» (in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. 57-58).

<sup>43</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, cit., p. 314.

capace di salvarsi da solo e che, di conseguenza, solo nella mediazione dei rapporti di obbedienza sia possibile alla propria anima tale percorso (e vedremo, a conclusione della nostra argomentazione, l'importanza esiziale di questa dimensione comunitaria dell'esperienza religiosa). Solo mediante l'assoggettamento e l'obbedienza, poiché ci si riconosce come infinitamente peccatori, sarebbe possibile la soggettivazione del monaco stesso: «Egli [*il monaco*, N.d.R.] deve essere, per se stesso, un oggetto di diffidenza. Deve essere l'oggetto di una vigilanza attenta, scrupolosa, sospettosa»<sup>44</sup>. Per la *Regola di Benedetto*, il corpo assurge a strumento di salvezza che occorre addestrare e utilizzare (*Prologo*, 43-44) e, quindi, anche punire, se il caso. L'abate deve provvedere, infatti, a castigare corporalmente gli *sfrontati*, i *duri*, i *superbi*, o i *disobbedienti* (c. 2, 28). La *Regola di Macario* (c. 27) arriva esplicitamente a sottolineare come «se qualcuno [...] non si corregge con un buon insegnamento, viene guarito con la verga»<sup>45</sup>. Il sé del monaco si costruisce anzitutto attraverso l'obbedienza, in primo luogo tramite la sottomissione totale e completa al proprio maestro<sup>46</sup> ed alla Regola, intesa come «via regia» (*Regola ad monachos* di Cesario, *Prologo* 4)<sup>47</sup> nella quale perseverare «fino alla morte» (*Regola ad monachos* di Cesario, c. 1.1)<sup>48</sup>: il silenzio si rivela funzionale all'esercizio di totale controllo e obbedienza, di annullamento di sé nell'obbedienza<sup>49</sup>. È, inoltre, funzionale all'esame di sé, a quella pratica che, da Cassiano in poi, caratterizzerebbe il monachesimo occidentale. Dice lo stesso Foucault: «L'esame di sé consiste [...] nel tentativo di immobilizzare la

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 59. Si cfr. anche l'analoga disposizione nella *Terza Regola dei Padri* (c. 13.3) e quella nella *Regola ai monaci* di Aureliano (c. 41), che individua in trentanove il numero legittimo di colpi da infliggere per una punizione adeguata.

<sup>46</sup> Nota, tangenzialmente, Pekka Himanen, come i monaci non dovevano mettere in discussione, per esempio, i compiti che venivano loro assegnati dai superiori, perché il monaco doveva ritenere, implicitamente, che il superiore non potesse ordinarli di compiere qualcosa di inutile o impossibile (P. Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Random House, New York 2001; tr. it. di F. Zucchella, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 19). Nella *Regola di Agostino* (c. 4.9) si fa riferimento, viceversa, alla necessità di espellere dalla comunità colui che si rifiuta di sottomettersi alle punizioni correttive decise dal preposito (o dal presbiterio), conformemente a quanto indicato anche da Basilio nella quarantasettesima delle *Grandi Regole*. Sintetizza efficacemente Lisa Cremaschi: «Nella vita monastica non si dà *apotaghé* senza *ypotaghé*, non si dà rinuncia senza sottomissione» (Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 31).

<sup>47</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 93.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Anche indirettamente: secondo Cassiano il vergognarsi di esprimere un pensiero dinnanzi ad un Anziano, e, quindi, il restare in silenzio, era il chiaro sintomo che quel pensiero provenisse dal demonio (*De institutis coenobiorum*, IV.9).

coscienza, di eliminare quei movimenti dello spirito che distolgono da Dio»<sup>50</sup>. La pratica e l'esercizio del silenzio appaiono funzionali proprio all'immobilizzazione della coscienza, al fine di un più efficace esame di sé: è la pratica di svuotamento della coscienza, di sottrazione alla coscienza dell'inutile, del vacuo, dell'instabile, del non eterno. Il silenzio si delinea inoltre, in opposizione a quell'agitazione che coinciderebbe con il desiderio stesso, come ausilio alla contemplazione. L'allontanarsi dal mondo per attendere a tale vigilanza sarà una necessaria conseguenza che ne implicherà, come ulteriore effetto sul soggetto, l'applicazione *costante* per evitare i discorsi vani (*Ordo monasterii*, 9), le parole «di cose mondane»<sup>51</sup>.

Ma in questo svuotamento di sé, per l'edificazione di un nuovo sé, verrebbe ad emergere un ulteriore motivo, questa volta di particolare distinzione rispetto al percorso di liberazione proposto dal buddhismo (e forse dall'intera soteriologia orientale). Riassunto in modo sintetico: se per il Buddha l'origine di ogni inquietudine e dolore era data dal desiderio stesso di avere un sé, dall'identificarsi con un sé sussistente al di là del divenire e dei mutamenti, e se – conseguentemente – lo spegnere questa brama egoistica diveniva il dispositivo essenziale del percorso di liberazione, ossia il pervenire all'arresto della ruota del divenire medesimo (*bhavacakra*), descrivente quell'eterno concatenarsi del sorgere e del decadere dei fattori che andavano a determinare l'illusorio costituirsi di ciò che viene chiamata una persona, occorreva concludere che «il buddhismo non è liberazione dell'io, ma dall'io»<sup>52</sup>. Di contro, quello che sembra emergere dalle regole esaminate – e che, implicitamente, ci sembra di intendere anche nelle analisi foucaultiane – è che l'obiettivo ultimo del percorso monastico sembrerebbe il *rafforzamento* di un *nuovo sé*, indirizzato alla comunione con Dio e non semplicemente alla sua mistica dissoluzione. Detto altrimenti. Se il problema del monaco è essere degno di Dio, questo implica un dualismo di fondo: occorrendo che la creatura sia degna del Creatore, non può darsi identità tra i due e, pertanto, la creatura continuerà a dover esistere separata dal creatore, come entità autonoma e sussistente. Pertanto, compito del monachesimo è la cura del monaco stesso

---

<sup>50</sup> L. H. Martin – H. Gutman – P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, cit., p. 44.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, cit., p. 316. Si veda, come primo esempio, *Vita di Antonio*, 85.4, nonché *Detti*, 10. Anche in numerosi passi della *Regola dei Quattro Padri* il silenzio si delinea come una forma di autodisciplina per il monaco a contenersi e ad obbedire: la parola deve essere autorizzata (c. 2,10; c. 2, 40; c. 2, 42; c. 4,13; c. 5,2).

<sup>52</sup> G. Magi, *La filosofia indiana*, in Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, cit., p. 694.

per renderlo migliore e degno: il sé non va e non può essere annientato, in quanto la differenza ontologica tra creatura e Creatore rende la creatura sempre qualcosa di presente come altra dinnanzi al creatore – e viceversa del Creatore come alterità, come l’Altro per eccellenza di fronte alla creatura – e come colui che deve testimoniare, in questa stessa alterità, la potenza incommensurabile dello stesso Creatore. La dualità risulta, infatti, il fondamento imprescindibile della devozione e del culto. Senza dualità non vi sarebbe servizio a Dio, ovvero il monachesimo stesso: il monachesimo deve essere inteso come una pratica di devozione altra dal misticismo, al limite come sua premessa. Il sé deve costantemente essere presente, poiché differenti sono le missioni delle due pratiche. Detto di nuovo: l’idea implicita nell’esperienza monastica è quella di essere ancora *peccatori* e, quindi, di *non* essere nell’unità con Dio, ma di *essere-ancora-due*, avendo pertanto ancora un sé autonomo che deve essere costantemente controllato e purificato mediante le tecniche del corpo e le tecnologie del sé, sovrappontesi. Come recita esemplarmente il *Prologo* alla *Regola dei Quattro Padri* (Prologo, 3), la regola di vita del monastero venne ispirata dallo Spirito Santo «[...] perché ci ammaestrasse su come potissimo disporre la vita di conversione [...]»<sup>53</sup>, presupponendo, pertanto, un modello di vita di penitenza e di perfezionamento. Il sé, quindi, va rafforzato in una dimensione diversa da quella del sé mondano, ma non annichilito. La vita del monaco, come impegno alla devozione divina, implica una presenza di sé, una forte e consapevole presenza di sé: non banalmente la *Regola di Benedetto*, rifacendosi a Matteo 20,1, paragonerà il monaco all’operaio del Signore (*Prologo*, 14), ossia a colui che si dispone a seguirne e a metterne costantemente in pratica gli insegnamenti<sup>54</sup>. La *Regola ad monachos* di Cesario si soffermerà in due lunghi capitoli, il 19 e il 26, sulla lotta spirituale e sulla perseveranza che accompagna il monaco che diviene, in tal senso, un soldato di Cristo (c. 19.7), il quale deve costantemente sforzarsi, vigilare e rivaleggiare con gli altri verso la vita santa, finché viviamo (c. 26.8 e c. 26.18), e dove anche l’amore per il silenzio diviene uno snodo centrale di questo cimento (c. 19.11).

---

<sup>53</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d’occidente*, cit., p. 31.

<sup>54</sup> Ma sul monaco come operaio si cfr. anche c. 7.49. A conclusione del c. 4 (*Quali sono gli strumenti delle buone opere?*), si ribadirà, inoltre, come: «L’officina, poi in cui possiamo praticare con diligenza tutte queste cose [ossia, gli strumenti dell’arte spirituale], sono i recinti del monastero e la stabilità in comunità» (in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d’occidente*, cit., p. 207).

Il monachesimo richiede una forte centratura del soggetto su di sé e sul proprio sé: un centrarsi su di un sé che sia disposto, ossia aperto, a ricevere la Grazia divina<sup>55</sup>. Laddove è forte, o ancora presente, la differenza dall'identità (Dio), la tendenza verso tale identità deve essere costruita attraverso un lavoro costante sul proprio sé ancora inadeguato<sup>56</sup>, anche mediante la vigilanza reciproca<sup>57</sup>. A differenza di quanto accade al rinunciante indiano, il monaco non deve incontrare la propria individualità per trascenderla: deve costantemente lavorare con essa, instancabilmente, e mediante una ripresa quotidiana, *ex novo*, dei propri sforzi di perfezionamento mirare ad essere degno della Grazia divina anche al fine di integrare il proprio sé in quello della *koinonia*.

Il lavoro sotteso è volto a cancellare quanto è stato corrotto dal peccato originale e ad istituire una via del sacrificio e del sacrificio di sé, secondo una drammatica dialettica che vi è sottesa: la vita è dono di Dio, ma è anche peccato da cui occorre mondarsi. Il sé, il proprio sé è il luogo di questa dialettica, e non può mai essere tolto, ma sempre tolto-per-essere-conservato (*Aufheben*): «La lacerazione è essenzialmente un mettersi alla prova: essa va dunque coltivata, non superata [...]»<sup>58</sup>. Il sé deve mostrare ancora una sua presenza, nella quale, tuttavia, la propria volontà deve disporsi – come detto in precedenza – ad abbracciare la volontà di Dio, a disciplinarsi secondo le sue disposizioni: introducendo la *Vita di Antonio*, Lisa Cremaschi sottolineerà opportunamente come «L'ascesi cristiana non è mai fine a se stessa, è sempre opera di liberazione per rendere l'uomo più attento a

---

<sup>55</sup> Utilizzando il posteriore dispositivo immaginato da Ignazio di Loyola per i suoi *Esercizi spirituali*, «[...] si chiamano esercizi spirituali i vari modi di preparare e disporre l'anima a rimuover da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo rimossi, di cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima» (Ignazio di Loyola, *Esercicios espirituales*, [1]; tr. it. di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano 1984, p. 23). Come noto, si trattava per Loyola, attraverso una serie di pratiche ben precise, articolate in un metodo rigorosamente prescrittivo, e perciò *canonico*, di condurre l'esercitante ad una *disposizione*, ad un esser-disposto all'illuminazione divina. Su questi aspetti mi permetto di rimandare al mio *Santità del corpo e tecniche del sé*, in «Testimonianze», 4/1997, pp. 14-23; ora in S. A. Dagradi, *L'incerto Sé. Strategie identitarie nella modernità*, Il glifo ebooks, Roma 2014, pp. 5-25.

<sup>56</sup> «Nessuno, se non avrà conosciuto la tentazione, potrà entrare nel regno dei cieli. Togli le tentazioni [...] e nessuno si salverà» (Antonio abate, *Detti*, 4, in Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio – Antonio abate, Detti – Lettere*, cit. p. 224).

<sup>57</sup> In tal senso i *Praecepta atque Iudicia*, attribuiti a Pacomio, rappresentano un fulgido esempio di prescrizioni volte a questo fine. Ma si cfr., in tal senso, anche la settima della *Regola Diffusa (Regulae fusius tractatae)* di Basilio. Sintetizza Lisa Cremaschi: «[...] la *koinonia* è il luogo privilegiato [...] in cui il monaco impara a conoscere se stesso nella verità e riceve correzione e sostegno dai fratelli per crescere e progredire [...]» (in Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 40).

<sup>58</sup> S. Ghisu, *Storia dell'indifferenza. Geometrie della distanza dai presocratici a Musil*, cit., p. 220. Ne consegue che il *silenzio* si prospetta anche come assenza di giudizio: «Nella ricerca di Dio non c'è spazio per la critica [...]. Giudicare significa [...] presumersi integralmente interno al bene» (*ivi*, p. 219); ma «[...] come può essere portavoce del Bene un peccatore, l'uomo?» (*ibidem*).

ricevere la parola del Signore [...]»<sup>59</sup>. Non a caso Benedetto definirà il monastero «[...] una scuola per il servizio del Signore» (*Prologo*, 45)<sup>60</sup>, dove ogni giorno il monaco è tenuto a dimenticare il passato e a disporsi nuovamente in cammino (*Vita di Antonio*, 7.11; 16.3; 91.2), consapevole di essere su di un itinerario non lineare, ma – come peccatore – caratterizzato da prove, crisi e una identità da riconquistare quasi quotidianamente, al punto che «[...] non vi è una meta da raggiungere, ma solo un percorso da seguire»<sup>61</sup>. Ribadirà la *Regula monachorum* di Colombano (c. 8.4) come «bisogna [...] pregare incessantemente Dio che ci conceda la luce della vera discrezione per illuminare questa via che è circondata da ogni parte dalle densissime tenebre del mondo, affinché i suoi veri adoratori possano fuggire queste tenebre e giungere fino a lui senza smarrirsi»<sup>62</sup>. È questo il luogo, lo spazio del silenzio in cui vagliare se stessi, il luogo del discernimento degli spiriti<sup>63</sup>, e del mettersi nell'ascolto del Signore.

In questa prospettiva, la temporalità del chiostro appare, dunque, come un peculiare intreccio di circolarità e progresso. Il tempo circolare, legato alla ripetizione dei gesti, delle pratiche all'interno del monastero, secondo una scansione regolare e continua, non si traduce in una concezione ciclica dello stesso tempo, dove la ciclicità, inserendo la realtà nella ripetizione, riassumerebbe la vita in

---

<sup>59</sup> L. Cremaschi, *Introduzione a Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio – Antonio abate, Detti – Lettere*, cit., p. 58. Ribadirà la *Regola di Benedetto*: «[...] poiché [ai monaci, N.d.R.] non è consentito di avere a loro disposizione né i loro corpi né la loro volontà» (c. 33, 4 in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 231)

<sup>60</sup> *Regola di Benedetto*, in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 198. Si cfr., anche, quanto detto alla nota 3 da Paolo Trianni sulla funzione di ogni regola monastica.

<sup>61</sup> S. Ghisu, *Storia dell'indifferenza. Geometrie della distanza dai presocratici a Musil*, cit., p. 232. Ribadisce la testimonianza dell'Abate Antonio: «Questo è il grande lavoro dell'uomo: gettare su di sé il proprio peccato davanti a Dio e attendersi la tentazione fino all'ultimo respiro» (Antonio abate, *Detti*, 4, in Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio – Antonio abate, Detti – Lettere*, cit. p. 224). Quasi analogamente nella *Regola di Agostino* (c. 8.2) si legge: «Se [...] qualcuno di voi vede che gli manca qualcosa, si affligga per il passato e resti vigilante per il futuro, pregando che gli sia rimesso il debito e di non essere indotto in tentazione» (in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, cit., p. 25). Ma anche la quarta e la quinta delle cosiddette *Grandi Regole* di Basilio di Cesarea parlavano di una *via di perfezione* che il monaco doveva seguire nel costante timore di Dio, con *continuità*. Sintetizzata con le parole di Enzo Bianchi, la vita cenobitica si configura come «[...] una faticosa ricerca di autenticità, una lucida coscienza del proprio peccato, una quotidiana *sottomissione* alla parola di Dio, un costante abbandono alla *misericordia* di Dio [...]» (E. Bianchi, *Prefazione a Pacomio e i suoi discepoli, Regole e scritti*, cit., pp. 6-7, corsivi nostri).

<sup>62</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, cit., p. 297. Corsivi di chi scrive.

<sup>63</sup> Si veda, paradigmaticamente, *Vita di Antonio*, 22.1-4; 35.1-7; 38.5 e 42.5. Colombano specificherà – nella sua *Regula monachorum* (c. 8.5) come la *discrezione* derivi dal *discernimento*, quale capacità di distinguere il bene dal male, la perfezione dalla mediocrità. Solo una discrezione autentica può aprire, infatti, «[...] la via della perfezione [...]» (c. 8.17; in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, cit., p. 298).

quell'atto mitico di fondazione del gesto ripetuto e dove il gesto compiuto nel qui ed ora, nella ripetizione e tramite la ripetizione, rimanderebbe appunto al primo gesto fondante, oramai mitico, configurando di esso il senso dello stesso gesto presente<sup>64</sup>. Viceversa, non vivendo un tempo a-storico, bensì un tempo costellato – come detto – dall'essere il male costantemente in agguato e dal dover essere tenacemente debellato, si determina un legame tra ripetizione ed entropia che orienta linearmente la temporalità in un cammino che implica una costante cura di sé, anche e soprattutto mediante il silenzio, e dove il soggettivismo, l'individualismo sembrano apparire, paradossalmente, come sintomi di una ribellione alla Parola di Dio non ancora domata: una vita di milizia sotto la guida di una regola e di un padre spirituale.

### **5. L'esemplare esperienza della carne.**

La lettura che vengo a proporre, quindi, è quella di una radicale polarizzazione tra l'esperienza del monachesimo e quella del misticismo (sulla quale vorrei tornare in un successivo lavoro): sembrano delinearsi, in altri termini, come esperienze religiose connotantesi con finalità diverse, anche se non escludentesi in assoluto, e nelle quali – pertanto – anche il senso della pratica del silenzio assumerebbe prerogative differenti. Laddove il misticismo persegue un percorso di natura fortemente individuale, esclusivo ed escludente, caratterizzato da segretezza, da un simbolismo che dovrebbe condurre al nulla del pensabile e ad una esperienza incomunicabile e non condivisibile, ineffabile (tutti tratti configuranti anche una determinata praticabilità del silenzio), il monachesimo, per sua natura, appare nell'Occidente cristiano come una esperienza che assume ben presto una dimensione collettiva, condivisa, e dove lo stesso rapporto di condivisione abbisogna della comunicazione e, quindi, dello scambio costante tra sé e l'altro (fosse anche l'Altro)<sup>65</sup>: all'annullamento del proprio sé come fine

---

<sup>64</sup> Sarebbe la temporalità di quella che viene definita *ontologia primitiva*, propria del mito, postulata in M. Eliade, *Le Mythe de l'Éterne Retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949; tr. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975.

<sup>65</sup> Si pensi, in tal senso, anche solo alla necessità della trasmissione dell'esperienza e degli insegnamenti dal maestro ai discepoli, ai novizi, propria del monachesimo fin dalle origini: Antonio, ad esempio, si metterà alla scuola di un anonimo eremita, Pacomio a quella di Palamone, ribadendo implicitamente quel valore dell'obbedienza, centrale nella stessa vita monastica, su cui ci eravamo soffermati più sopra. Lo stesso Antonio diverrà a sua volta padre spirituale dei monaci della regione, invitandoli ad «[...] esortarci vicendevolmente nella fede e incoraggiarci con le nostre parole» (*Vita di Antonio*, 16.1, in Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio – Antonio abate, Detti – Lettere*, cit. p. 133).

precipuo a cui mirare, il percorso monacale sembra indugiare maggiormente nella necessità e nell'esperienza di un sé peccatore, in cui collocare e configurare una diversa dimensione del silenzio. Da questo punto di vista, l'esperienza della carne, in particolare della *sessualità*, permette forse di comprendere meglio lo specifico del monachesimo cristiano e, conseguentemente, anche della dimensione del silenzio che gli è propria.

Occorre, pertanto, soffermarsi brevemente sul primo possibile mediatore<sup>66</sup> tra l'esperienza esseno terapeutica e quella del monachesimo anacoretico egiziano, ovvero Origene<sup>67</sup>. Origene concepisce la testimonianza della vita cristiana all'insegna della lotta, della lotta contro il demonio: questa contesa purifica il cuore dell'uomo facendolo un perfetto uomo di Dio. Il sacrificio del celibato – dopo quello del martirio – è pensato da Origene come un dono fatto da Dio all'uomo, che prenderebbe il posto del martirio: terminate, infatti, le persecuzioni, i monaci vengono letti – da una certa tradizione che affonda, appunto, in Origene le sue radici (anche, in Occidente, per il tramite della mediazione, ma anche della rivisitazione critica di Ambrogio e Girolamo) – come gli eredi dei martiri e la loro verginità diventa sostitutiva del martirio come forma estrema di dono da parte di Dio e, quindi, di testimonianza della fede<sup>68</sup>. Viceversa, come notato da Peter Brown, «[...] in qualche modo, le debolezze e le tentazioni del corpo in quanto «carne» erano cariche di una mollezza e di una ribellione a Dio ben più proterve di quelle del semplice corpo»<sup>69</sup>.

Se questo è il quadro che – seppur per sommi capi – si delinea nel cristianesimo delle origini, ben si comprende come, fin dalla *Regola di Agostino* (c. 4.4), venga posta una particolare attenzione al peccato della concupiscenza: il desiderare (o, anche, il voler essere desiderati) costituirebbe un grave peccato di per sé, che violerebbe da subito la castità del monaco, anzitutto dinnanzi a Dio (c. 4.5). È, infatti, il pudore il dispositivo che viene individuato, già nel monachesimo delle origini, per permettere al monaco di ricevere Dio dentro di sé e di custodirlo (c. 4.6). Ecco perché anche Pacomio,

---

<sup>66</sup> Nei limiti di plausibilità dei rapporti di influenza reciproca che abbiamo precedentemente tratteggiato.

<sup>67</sup> Si veda H. Crouzel, *Origène, précurseur du monachisme*, in J. Leclercq (ed.), *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Aubier, Paris 1961, pp. 15-38, in part. p. 16.

<sup>68</sup> Si cfr. E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, in B. Steidle (a cura di), *Antonius Magnus Eremita*, cit., pp. 201-228.

<sup>69</sup> P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988; tr. it. di I. Legati, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992, p. 44.

nei *Praecepta*, invita i monaci a rapportarsi alle donne «[...] con ogni timor di Dio [...]»<sup>70</sup>, mentre la *Regula Orientalalis* (c. 17.5), più in generale, a dominare «[...] la sua carne secondo la misura che si addice ai santi»<sup>71</sup>, a non lasciarsi vincere dalla lussuria (c. 17.14), né a seguire «[...] la concupiscenza coi propri occhi» (c. 17.31)<sup>72</sup>. Sono proprio gli occhi, anzi, ciò che il monaco massimamente deve tenere a freno: è, infatti, lo sguardo verso una donna, come ricorda la *Regula monasterii Tarnantensis*, a minacciarlo di incendiarsi di cupidigia e di desiderio (c. 18.1-11)<sup>73</sup>. Accanto agli occhi può comparire però la lingua, che con parole di lussuria «[...] eccitano l'animo e infiammano il corpo» (*Regula Ferrioli*, c. 25.1)<sup>74</sup>, motivando – come vedremo – la modellizzazione di una certa ritenzione dalla parola e un invito precipuo al silenzio.

A partire dalle elucubrazioni di Tertulliano o degli encratiti, ma ancor prima del *Pastore* di Erma, diffusa era, infatti, la convinzione che «[...] l'astinenza dal sesso, e ancor più la verginità, rendessero il corpo umano un tramite particolarmente adatto a ricevere l'ispirazione divina»<sup>75</sup>. La *Regola ad monachos* di Cesario (c. 26.5.) dirà esplicitamente che con l'ingresso nella vita monastica si è «[...]

---

<sup>70</sup> Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 74. Analogo divieto ad avere relazioni di familiarità con le donne sarà espressa dal c. 4 della *Terza Regola dei Padri*. La *Regola ad monachos* di Cesario (c. 11.1) vieta l'ingresso delle donne nel monastero, data la solitudine del luogo; divieto ribadito sia dal c. 15.1 della *Regola ai monaci* di Aureliano, nonché dal c. 20 della *Regula Tarnantensis*, e dal c. 20 della *Regula Ferrioli*. La medesima *Regula Tarnantensis* invita, addirittura, a non avere neppure conversazioni, senza testimoni, con donne, siano pure esse madri o sorelle, al fine di non essere in qualche modo penetrati da tentazioni mondane (c. 4.1-3). Quasi analoghe le puntualizzazioni della *Regula Ferrioli* (c. 20). La quasi coeva *Regula cuiusdam patris ad monachos* ribadirà il divieto al monaco a poter vivere anche solo con la madre o con le sorelle (c. 22.2).

<sup>71</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 68.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 69. Occorre poi valutare attentamente il c. 18 sulla frequentazione dei ragazzi e l'averne amicizia con loro: il monaco che dovesse seguire questa tendenza «[...] sarà ammonito tre volte perché si ritragga da tale familiarità e mantenga il ricordo dell'onestà e del timore di Dio» (*ivi*, p. 70).

<sup>73</sup> La *Regula cuiusdam patris ad monachos* sottolinea, sulla stessa lunghezza d'onda, gli effetti negativi che possono avere sui monaci la vista delle sorelle monache, per cui suggerisce che si vedano raramente (c. 18.2).

<sup>74</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 173.

<sup>75</sup> P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, cit., p. 64. Esempio, in questo contesto, il trattato *Sulla verginità* di Gregorio di Nissa, che leggeva l'attuale condizione umana proprio come situazione incerta tra la perduta pienezza dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio e quella futura attinta dopo la resurrezione. Sull'antropologia di Gregorio ed il ruolo della continenza nel cammino di riconquista della propria pienezza e della propria purezza (*katharotés*) si vedano, almeno, P. Pisi, *Genesis e Phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981 e H. J. Oesterle, *Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa*, in «Hermes», 1/1985, pp. 101-114.

disprezzato l'incendio della libidine [...]» per giungere «[...] al refrigerio della castità»<sup>76</sup>. Potremmo addirittura affermare, in conseguenza a quanto appena detto, che il monachesimo (già quello del IV secolo) non elaborò affatto una condotta in tal senso innovativa, ma recepì un atteggiamento da tempo in atto<sup>77</sup> e, seppur limitato ad alcuni individui eccezionali, largamente apprezzato dalla morale del cristianesimo del tempo.

Di contro, il perdurare del desiderio sessuale, delle fantasie erotiche (specialmente notturne) rappresentavano un chiaro indice di un soggetto ancora turbato, di un cuore ancora mosso da superbia e, perciò, riottoso al disporsi alla Parola di Dio<sup>78</sup>. Ed è in questo snodo che si gioca la capacità del monaco di resistere, perseverare ed acquisire quella forza in grado di farlo procedere sempre più lungo il proprio cammino, perché il corpo appare sempre più come «[...] quel corpo che Dio mi ha dato come un campo da coltivare perché io lo lavori e diventi ricco [...]» (Orsiesi, *Catechesi*, 1.6)<sup>79</sup>. L'attenzione deve essere rivolta a se stessi, perché un solo sguardo può minacciare un intero percorso, aprendo all'abisso di una sessualità anche omosessuale: «Nessuno guardi un altro mentre intreccia una corda o prega, ma tenga gli occhi fissi sul suo lavoro e vi stia attento» (Pacomio, *Precetti*, 7)<sup>80</sup>. O, ancora: «Nessuno parli con un altro nell'oscurità. Nessuno dorma sulla stuoia insieme con un altro. Nessuno tenga la mano di un altro; ma, sia che stia in piedi, sia che si trovi in cammino, sia che stia seduto, ciascuno si tenga sempre a un cubito di distanza dall'altro» (*Regula Orientalis*, c. 44)<sup>81</sup>. Quello

---

<sup>76</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, cit., pp. 102-103. Anche nel *Prologo* (4) della *Regola ai monaci* di Aureliano, verginità e castità appaiono capisaldi della vita monastica.

<sup>77</sup> Ad esempio, anche nella cultura ebraica del tempo: «I detti e gli aneddoti dei rabbini di allora, senz'alcuna eccezione, insistevano sulla necessità che i saggi e i loro giovani discepoli sposati evitassero di toccare, vedere e ascoltare le donne» (P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, cit., p. 222).

<sup>78</sup> Del tutto eccezionale appare, in tal senso, il c. 6 della *Regula communis*, che si preoccupa della gestione di chi si presentava in monastero – e vi era stato accolto – con moglie e figli, al fine di evitare ogni motivo di mormorazione. Il successivo c. 15 lascerebbe intendere che, affidati i figli ad un cellario, i coniugi fossero avviati a monasteri distinti per uomini e donne. Ulteriori capitoli si preoccupano, inoltre, delle modalità di interazione tra questi due monasteri, tutt'altro che infrequenti, secondo la lettura che se ne ricava. Occorre allora accuratezza nel selezionare il personale maschile (i monaci più maturi ed affidabili), che possono addirittura abitare presso le monache (c. 16), nonché disciplinare i momenti di incontro e di saluto tra i due gruppi, evitando anche solo saluti che possano essere individuali: separatezza di spazi, ma addirittura di sguardi diviene la regola aurea (c. 17).

<sup>79</sup> In Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 353.

<sup>80</sup> In *ivi*, p. 68. Ma si vedano anche i *Precetti* 93-96.

<sup>81</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 78. Anche la *Regola ai monaci* di Aureliano non solo prevede che i letti dei monaci siano divisi (c. 33), ma vieta di appartarsi, di parlare o di sedere nascostamente con qualcuno «[...] soprattutto nelle ore della sera o della notte» (c. 35; *ivi*, p. 118). La *Regola di Fruttuoso* (c. 8), invita anch'essa a

che si addice al monaco è, invece, di conservare «[...] la castità del vostro corpo per essere *un giardino chiuso, una fontana sigillata* [...]»; solamente così, infatti, è possibile trascorrere «[...] ciò che ci resta da vivere nella volontà di Dio [...]» (Orsiesi, *Testamento*, 20)<sup>82</sup>. In questa lotta, in questa dialettica si gioca la selezione all'autentica vita monastica lungo un percorso che, storicamente, ha sviluppato anche e appositamente per questo una crescente istituzionalizzazione delle proprie regole<sup>83</sup>. Un chiaro esempio è rappresentato dal capitolo 4 della *Regola di Benedetto*, dedicato ad individuare quali siano gli strumenti delle opere buone. In questo capitolo vengono dettagliati proprio alcuni comportamenti di natura sessuale particolarmente riprovevoli e, di contro, l'atteggiamento mentale e fisico da tenere in vista del cammino di perfezionamento, quali non commettere adulterio (c. 4.4), non alimentare la concupiscenza (c. 4.6), non abbracciare i piaceri (c. 4.12), non portare a compimento i desideri della carne (c. 4.59), tutti orientati ad un unico fine ultimo: amare la castità (c. 4.64). La *Regula monachorum* di Colombano appare ancora più severa per certi versi perché, riepilogando in un certo senso l'analisi precedente, sintetizza come «la castità del monaco si giudica [fin, N.d.R.] dai suoi pensieri» (c. 6.1)<sup>84</sup>: l'esame della propria intenzionalità diviene la parametrizzazione del proprio stato di castità e – in conclusione – delle tappe raggiunte sul proprio cammino esperienziale in quanto monaco (c. 6.2-5). Insegna, del resto, la *Regola di Isidoro* (c. 13.3) come i sogni vergognosi del sonno non sono altro che il ripresentarsi proprio dei pensieri turpi della veglia, portando addirittura alle polluzioni notturne (c. 13. 4-5)<sup>85</sup>.

---

non tenere la mano di un altro monaco, né ad appartarsi con lui neanche per un solo istante, nonché (c. 16) a non parlare nella notte a qualcuno o ad avvicinarsi, a non dormire se non sul proprio giaciglio, che deve distare un cubito dagli altri, perché la vicinanza corporale diviene «[...] un incentivo alla libidine» (in Enzo Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 354). Sull'evitare che qualcuno si intrattenga in solitudine con un monaco giovane o che si tengano per mano si cfr. già le *Institutiones coenobiticae* di Cassiano II, 15, 2.

<sup>82</sup> In Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., p. 388 (con il titolo *Libro del nostro padre Orsiesi che egli lasciò come testamento ai fratelli in punto di morte*).

<sup>83</sup> Sulla progressiva istituzionalizzazione della regola pacomiana si veda, esemplarmente, J. M. Lozano, *La comunità pacomiana dalla comunione all'istituzione*, in «Claretianum», 15/1975), pp. 237-267. Esula, evidentemente, dallo scopo del presente scritto discutere la paternità delle regole attribuite a Pacomio, questione per la quale si rimanda alla introduzione alle stesse, con ricca bibliografia, di Lisa Cremaschi in Pacomio e i suoi discepoli, *Regole e scritti*, cit., pp. 11-56.

<sup>84</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 293.

<sup>85</sup> Del rischio di polluzioni notturne parla anche il c. 12 della *Regola di Fruttuoso*.

## 6. La peculiare pratica del silenzio: una possibile conclusione.

Da quanto emerso fino ad ora, la dimensione del silenzio nel monachesimo cristiano si connota da subito tanto come un silenzio *esteriore*, che come un silenzio *interiore*.

Il silenzio è, anzitutto, la dismissione dell'uso della parola, in quanto inadeguata per la creatura imperfetta che non sa e non può dire se stesso dinnanzi a Dio e che, quindi, è tenuto all'obbedienza ed al tacere dinnanzi all'altro (l'abate), oltre che all'Altro (Dio). Ecco quindi l'estensione della pratica del silenzio a momenti specifici della vita monastica. Vi è il quasi ovvio silenzio notturno, come esplicitato, ad es., dal c. 42.1 della *Regola di Benedetto*, dal c. 8.1 della *Regola Orientalalis*, o dal c. 6.3 della *Regola di Isidoro*. Centrale appare anche quello da osservarsi a tavola durante la lettura, come esercizio di concentrazione sul testo e propedeutico alla possibilità in instaurare un rapporto tra sé e il testo, alla possibilità di disporsi adeguatamente ad accogliere, appunto, la parola del Signore<sup>86</sup> e dove parlare, pertanto, è consentito, oltre ovviamente a chi tiene la lettura, solamente a chi presiede o a chi è formalmente interrogato (*Seconda Regola dei Padri*, c. 46; *Regola di Macario*, c. 18; *Terza Regola dei Padri*, c. 7; *Regola ad monachos* di Cesario c. 9.1-2; *Regola Tarnantensis* c. 8.8 e 8.10<sup>87</sup>; *Regola di Benedetto*, c. 38.5<sup>88</sup>).

Ma questo silenzio diviene anche interiore: è quel ripiegamento che viene richiesto dalla summenzionata dialettica di perfezionamento, per il discernimento degli spiriti e la cura di sé, ovvero propedeutico al disporsi all'accettazione della volontà di Dio, della sua Parola e della sua Grazia. Dall'essere funzionale all'annichilimento del sé peccatore nell'obbedienza, si trasmuta – dialetticamente – nel dispositivo dell'emergenza di un nuovo sé interiore, mondo da colpe precedenti (anche se mai da tutte, come detto). Il silenzio esteriore, il trattenere la parola, deve farsi, detto di nuovo, silenzio interiore per ricevere la Parola: diventa pertanto esiziale che il silenzio sia mantenuto rigorosamente e necessariamente durante gli uffici, la lettura della Scrittura ed ogni momento di preghiera, come già previsto da Cassiano nelle *Institutiones coenobiticae* (II, 10, 1) e normato

---

<sup>86</sup> Si veda, paradigmaticamente, la *Regola di Agostino* (c. 2.2); la *Ordo monasterii* (c. 7); la *Regola* di Pacomio (pr. 33-34); *Regola Orientalalis* c. 36 e c. 38.1; *Regola ai monaci* di Aureliano, c. 49.1; *Regola di Isidoro*, c. 9.2; *Regola di Fruttuoso*, c. 3.

<sup>87</sup> La stessa regola impone che eventuali comandi, durante i pasti, debbano essere rivolti in silenzio (c. 8.9).

<sup>88</sup> Che prevede una disposizione quasi analoga alla precedente Regola per poter comunicare: se c'è bisogno di qualcosa lo si chiederà con un segnale o un suono e non con la voce (c. 38.7).

esplicitamente in numerose Regole<sup>89</sup>, ma anche nel lavoro, se il lavoro, in un certo senso, è assimilabile alla preghiera (*ora et labora*), essendo entrambe attività che devono guidare alla monotropia, alla centratura su di sé e su Dio di ogni attenzione, evitando ogni fonte di dispersione<sup>90</sup>. Ecco, allora, che – per questa sua duplice, contestuale funzione – il silenzio diviene pratica accolta e normata dalle regole monastiche che via via si impongono, in modo *strumentale*: «[...] l'esperienza del silenzio viene codificata come norma della vita comunitaria, contrapposta alla vanità della parola»<sup>91</sup>. Diviene, strumentalmente, il dispositivo di *costruzione*, progressiva, mai conclusa, sempre rinnovata e da rinnovare, della propria identità.

In questo quadro, il c. 18.2 della *Regola di Paolo e Stefano*, legando implicitamente l'addestramento a seguire le letture *in quiete*, ovvero in silenzio, al «[...] dolcissimo freno della disciplina»<sup>92</sup>, ci riconferma nella comprensione più generale – e in parte già anticipata – del senso della pratica del silenzio nel monachesimo occidentale. L'educazione al silenzio è la strada regia del percorso di perfezionamento monastico: già dalle *Institutiones* di Cassiano (X, 3), il silenzio accompagna i progressi del monaco, nella solitudine della propria cella, verso la contemplazione di Dio. È il silenzio che conduce al timore di Dio (Pacomio, *Frammenti*, 2,1), che aiuta nella vigilanza lungo il cammino di *esodo* dal proprio corpo verso Dio (Pacomio, *Frammenti*, 2,3), intendendo l'esercizio del silenzio anzitutto come padronanza della lingua e – con motivi affini a quanto da noi rilevato per i pitagorici<sup>93</sup> – come esemplare della stessa padronanza di sé. Un silenzio costante e perfetto – dove la parola è da

---

<sup>89</sup> Per rimandare ad alcuni significativi esempi si cfr. la *Seconda Regola dei Padri* (c. 39); la *Regola di Macario*, c. 15; la *Regola ad monachos* di Cesario (c. 8); la *Regola ai monaci* di Aureliano (c. 31.1); la *Regula Tarnantensis* (c. 6.3 e 8.6); la *Regola di Paolo e Stefano* (c. 9.1); la *Regola di Isidoro* (c. 6.2).

<sup>90</sup> L'*Ordo monasterii*, c. 9 o i *Precetti* di Pacomio (60; 68 e 116) prevedono esplicitamente che il lavoro si svolga in silenzio; mentre la *Regola di Fruttuoso* prevede che durante il lavoro «[...] recitino [le Scritture] in silenzio» (c. 4; in Enzo Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 345). La *Regula Orientalalis* (c. 5), prescrive come unica possibile alternativa al silenzio, proprio la preghiera (analogamente, per la *Regula Tarnantensis* in alternativa è permesso meditare, c. 8.7).

<sup>91</sup> S. Boesch Gajano, *Voci nel silenzio. Clamori demoniaci e armonie angeliche nell'agiografia altomedievale*, in «Humanitas», n.s., 4/2019, p. 597. Più in generale, diremo allora, sulla scorta di una osservazione di Cecilia Falchini (cfr. C. Falchini, *Nota editoriale*, a E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'Occidente*, cit., p. XXXIII), che nel mondo occidentale le regole monastiche si presentano anche come indice di uno spirito più *pragmatico* e *giuridico* rispetto a quello orientale.

<sup>92</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 274.

<sup>93</sup> Si rimanda sempre al testo citato in nota 1.

usarsi solamente per necessità – deve accompagnare la incessante meditazione su di sé e, di conseguenza, la ininterrotta crescita spirituale (ribadita, per esempio, anche dalla 208 delle cosiddette *Piccole Regole*, nonché dalla questione 136 della *Regola per i monaci* di Basilio di Cesarea). Il silenzio deve essere custodito dal monaco come luogo metaforico, ma al contempo come quel dispositivo di azione su se stessi entro e mediante il quale possa dispiegarsi il proprio personale accrescimento e perfezionamento. La *Regola Ferrioli* (c. 29), indica quasi i passaggi di questo percorso di interiorizzazione del silenzio stesso: invita alla sobrietà del parlare che dovrebbe portare, sull'esempio dell'abate e dell'anziano, appunto al silenzio. È come se progressivamente il monaco dovesse interiorizzare e ampliare la dimensione del silenzio: immergersi in esso. Esplicitamente, nel capitolo 16 della *Regola cuiusdam patris ad monachos* il silenzio disciplina il monaco: il silenzio deve essere ricercato in ogni cosa e «[...] in tutto si deve osservare la *disciplina* del silenzio [...]» (c. 16.1)<sup>94</sup>. È strumento del suo disciplinamento. Sintetizza il capitolo 6 della *Regola di Benedetto*, che riportiamo quasi per esteso:

1. Facciamo ciò che dice il profeta: «Ho detto: custodirò le mie vie per non peccare con la lingua; ho posto una custodia alla mia bocca; sono rimasto muto e umiliato, e ho taciuto anche riguardo a cose buone»! 2. Qui il profeta mostra che se talvolta a motivo del silenzio dobbiamo astenerci anche da parole buone, tanto più, per la pena che il peccato comporta, dobbiamo evitare le parole cattive.
3. A motivo, dunque, dell'importanza del silenzio, ai discepoli ormai maturi si conceda raramente il permesso di parlare, sia pure per discorsi buoni, santi ed edificanti. 4. poiché sta scritto: «A parlare molto non sfuggirai al peccato», 5. e in un altro passo: «La morte e la vita sono nelle mani della lingua».<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 451. Corsivo nostro.

<sup>95</sup> *Ivi*, pp. 208-209. Come sottolineato da Remo Bassetti, del resto, «Ai certosini risalgono le più compiute elaborazioni sul silenzio come stato fisico totale, inclusivo delle labbra e del cuore, e movimento positivo dell'anima per lasciarsi abitare da Dio» (R. Bassetti, *Storia e pratica del silenzio*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 47)

Il non rispettarlo è un grave vizio, che deve addirittura portare alla cacciata dalla comunità (*Regula cuiusdam patris ad monachos*, c. 16.4), quasi a sottolineare come la mancanza ad acquisire questa capacità di autodisciplinamento, alla quale il silenzio educa, sia pregiudizievole al percorso del monaco stesso. Anche in numerosi passi della *Regola dei Quattro Padri* il silenzio si delinea, esemplarmente, come una forma di autodisciplina per il monaco a contenersi ed obbedire: la parola, come detto, deve essere autorizzata (c. 2.10; c. 2.40; c. 2.42; c. 4.13; c. 5.2).

Le parole vane sono fonte di corruzione, indice di una mancanza di disciplina e quindi di obbedienza ecco perché, se, in generale, il silenzio accompagna tutta la giornata del monaco, dove questo silenzio è rotto la parola deve assumere una valenza imprescindibile di *necessità* ed essere votata a generare, nel suo ascolto, un'ulteriore eco di silenzio nel monaco uditore. Ad esempio nella preghiera. Ricorda, del resto, la *Regula monachorum* di Colombano come il silenzio sia da osservarsi con cura (c. 1.1), poiché è implicito che «[...] nel molto parlare non mancherà il peccato [...]»<sup>96</sup>, essendoci sempre il pericolo di una «loquacità viziosa»<sup>97</sup>. Ciò che si rende evidente, abbracciando il silenzio, è un passaggio dalla dimensione carnale ad una propriamente spirituale, ad un nuovo tipo di esperienza: «La connaissance est charnelle, elle est une activité de la chair. À l'opposé, l'inconnaissance (et le silence qu'elle présuppose) est spirituelle, elle est une activité de l'esprit dans l'Esprit. [...]. Passer de l'une à l'autre implique des renoncements nécessaires ainsi que l'existence d'un passer»<sup>98</sup>. È precisamente quel percorso fondante il monachesimo stesso, nel quale la via del Cristo assurge a via per ritrovare un passaggio dalla dimensione solamente umana della carne a quella solamente spirituale di Dio, tramite appunto la mediazione di Colui che porta in sé questa duplice natura. Il silenzio, diviene la chiave di volta per la progressiva edificazione di quel nuovo sé, di quella nuova identità del monaco che – progressivamente – deve farlo sempre più penetrare nel mondo dello Spirito, pur nel perdurare della summenzionata differenza ontologica fondamentale tra le due dimensioni (terrena e divina) e tra i due soggetti (il monaco e Dio). Queste è la via del monachesimo.

---

<sup>96</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 290.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 291. Il pericolo delle chiacchiere inutili è ripreso più volte dalla *Regula Orientalalis*, si veda ad es. c. 17.16 e c. 22.4. Ma si cfr. anche la *Terza Regola dei Padri* (c. 8.3). Per la *Regula Tarnantensis* non ci si deve perdere «[...] in alcun genere di chiacchiere mondane [...]» (c. 9.4; in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 140). Invita, inoltre, a non dire parole oziose o facezie (c. 13.4). La *Regula Ferrioli* c. 24.12 ammonisce dal fuggire le chiacchiere, e il c. 25.1 le parole volgari.

<sup>98</sup> M. Laroche, *La voie du silence dans la tradition des pères du désert*, Albin Michel, Paris 2010, p. 27.

È quindi ancora una volta la *Regola di Benedetto* ad indicarci, in conclusione, il senso ultimo del silenzio: «[...] l'uomo che parla molto cammina senza direzione sulla terra» (c. 7.58)<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> In E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 214.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni  
Senago (MI)  
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.