



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Triennale in Lettere
Classe L-10

Tesi di Laurea

*Evagrio Pontico: l'antropologia e la teoria dei
pensieri malvagi*

Relatore
Prof. Luciano Bossina

Laureanda
Maria Cristina Pezzolato
n° matricola 1102335 / LTLT

Anno Accademico 2023/2024

INDICE

Capitolo primo. Evagrio Pontico: vita e opere

1. Vita.....	3
2. Opere.....	7

Capitolo secondo. Evagrio Pontico: l'antropologia

1. Antropologia evagriana: linee generali.....	11
1.1. Il rapporto fra νοῦς e λογιστική: le riflessioni di Misiarczyk.....	16
2. Antropologia evagriana in relazione alla vita spirituale dell'uomo.....	18
2.1. Antropologia evagriana in relazione alla vita pratica.....	21
2.2. Antropologia evagriana in relazione alla vita contemplativa.....	21
2.2.1. Antropologia evagriana in relazione alla fisica.....	23
2.2.2. Antropologia evagriana in relazione alla teologia.....	27

Capitolo terzo. Evagrio Pontico: i pensieri malvagi

1. Introduzione.....	29
2. I λογισμοί: definizione e meccanismo.....	30
2.1. Il ruolo della memoria nei pensieri malvagi.....	39
3. Classificazione e ordine dei λογισμοί.....	43
3.1. Analisi dei singoli λογισμοί.....	47
4. Lotta contro i λογισμοί.....	53

Conclusione	61
--------------------------	----

Bibliografia	65
---------------------------	----

CAPITOLO I

EVAGRIO PONTICO: VITA E OPERE

1. VITA

La maggior parte delle informazioni in nostro possesso sulla figura di Evagrio Pontico proviene dalla *Historia Lausiaca*, scritta verso il 420 d.C. da Palladio, discepolo e biografo di Evagrio. Tale opera racconta le vite degli antichi monaci del deserto, presentando l'itinerario spirituale di Palladio caratterizzato dagli incontri con questi asceti cristiani¹. In virtù della grande fortuna riscossa, l'*Historia Lausiaca*, scritta in origine in greco, fu poi tradotta in diverse lingue, quali latino, arabo, copto, armeno e siriano.

Evagrio nacque dunque intorno al 345 d.C. a Iborra, nel Ponto, nei pressi di Annisa, noto luogo di ritiro della famiglia di Basilio di Cesarea. Secondo la versione greca dell'*Historia Lausiaca* suo padre era un χωρεπίσκοπος, cioè un ministro di culto dei distretti rurali; secondo la versione armena egli era uomo nobile fra i più grandi della città², mentre in base a quella copta venne nominato da Basilio presbitero della Chiesa di Arkeus, località non meglio identificata.

Dei primi anni e della formazione di Evagrio si hanno poche notizie. Un'ipotesi formulata da studi precedenti vuole che il Pontico, da giovane, avesse studiato in Cappadocia presso Gregorio di Nazianzo. Tale ipotesi si fonda sulla *Historia Ecclesiastica* di Sozomeno, in cui si dice che Evagrio era stato educato alla filosofia e ai discorsi sacri da Gregorio³, e sulla terza lettera del corpus epistolare di Gregorio stesso, indirizzata a un certo Evagrio padre di un figlio anch'egli chiamato Evagrio, affidato a Gregorio perché gli insegnasse la retorica. In questa lettera il maestro afferma di aver educato Evagrio anche al timor di Dio e al disprezzo per i beni terreni⁴. Tuttavia, l'ipotesi suffragata da questi due elementi è smentita dal Pontico nella pseudobasiliana *Epistula Fidei*, in cui egli parla del suo incontro con Gregorio⁵.

Per avere notizie relative alla prima formazione evagriana, è opportuno considerare le letture filosofiche di Evagrio stesso⁶. A questo proposito, le fonti da lui utilizzate sono l'*Isagoge* di Porfirio e le *Categorie* di Aristotele, due testi che costituivano una parte importante del materiale in uso nell'ambito della παιδεία tardo-antica. Evagrio infatti utilizza le proposizioni logiche per dimostrare l'inaccessibilità di Dio da parte dell'uomo, l'abisso presente fra il Creatore e la creatura, in quanto tali concetti logici possono essere usati solo in relazione al creato e non sono invece uno strumento analitico adeguato per conoscere Dio⁷.

1 M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna, 2010, p. 412.

2 Pall. *Hist. Laus.* II.

3 Soz. *Hist. Eccl.* VI 30.

4 Greg. Naz. *Ep.* I-II.

5 Ev. *Ep. Fid.* 1.

6 P. BETTILOLO, *Per conoscere lui*, Magnano (BI), 1996, p. 10.

7 Ivi, pp. 10-11.

Riguardo a questo, nei *Kephalaia Gnostica* il Pontico afferma che la natura di Dio non è conoscibile attraverso ascensioni e discese⁸. Tale espressione si riferisce ai passi dell'opera di Porfirio in cui si parla della discesa dal genere alle specie e dell'ascensione dalle specie al genere, poiché il genere si divide in più specie e riconduce in sé la molteplicità all'unità⁹. Ora, la natura di Dio sta al di là di tutto questo, collocandosi in una dimensione superiore: essa non ammette analisi, differenziandosi profondamente dalla realtà creata¹⁰.

Quest'ultima, infatti, ha un'origine prima della quale non esisteva ed è quindi divenuta, il suo essere e la sua sapienza sono qualcosa di accidentale: essa può sempre *non esistere* ed è soggetta per questo a una radicale contingenza. Inoltre, le creature si caratterizzano per avere una composizione interna, nel senso che sono in se stesse divise, e trovano compimento solo in un'attuazione sempre progressiva e revocabile delle loro finite possibilità. In particolare, per Evagrio esistono due tipi di realtà creata: le creature corporee, visibili e sensibili, percepibili cioè attraverso i sensi, e le creature incorporee, invisibili e intelligibili. Le prime sono una sintesi di materia e forma, e ciascuna di esse si caratterizza per un determinato colore, una certa grandezza e una certa figura; tali creature derivano da una determinata composizione dei quattro elementi, terra, aria, acqua e fuoco, a sua volta esito di un preciso equilibrio fra le quattro qualità che determinano la materia sensibile, cioè freddo e caldo, umido e secco¹¹. Le seconde presentano anch'esse un carattere composito: tali creature sono capaci di scienza, contemplazione o conoscenza di sé e di tutto il creato sensibile e intelligibile, compreso nelle sue ragioni prime, oltre ciò che appare¹². A questo proposito nei *Kephalaia Gnostica* Evagrio sostiene che l'intelletto, purificato dalle passioni, vede e conosce gli esseri divenuti, incluso se stesso, nei principi primi che li hanno generati: in questo modo esso non riceve più immagini provenienti dai sensi ma accede a un mondo diverso, intelligibile, che si forma in lui oltre la dimensione sensibile¹³.

Al contrario, Dio Creatore non è un essere divenuto ma è da sempre, come principio di tutto: Egli non ha in sé niente di accidentale e non è possibile dare una legittima definizione della sua natura¹⁴. Per questo Evagrio esorta ad adorare in silenzio l'Indicibile. Infatti la sapienza del mondo si fonda sull'esercizio della dialettica e non è adatta alla conoscenza di Dio, poiché Dio sta al di sopra dell'analisi e della composizione¹⁵. Riguardo a ciò nell'*Epistula 61* Evagrio afferma che il regno dei cieli non richiede la dialettica dell'anima ma, al contrario, «un'anima veggente», perché, mentre la dialettica è possibile sia alle anime pure che a quelle impure, la visione e la conoscenza di Dio sono riservate solo ai puri. Il

8 Ev. *KG V* 62.

9 Porf. *Isag.*

10 BETTILOLO, *Per conoscere lui*, p. 12.

11 *Ibid.*

12 Ivi, pp. 12-13.

13 Ev. *KG V* 12.

14 BETTILOLO, *Per conoscere lui*, p. 14.

15 *Ibid.*

regno di Dio infatti si manifesta in Potenza, non mediante la parola umana. La Potenza consiste poi nella purezza di cuore, e quest'ultima proviene dalla carità¹⁶. La formazione evagriana si basa quindi su questo materiale filosofico, da lui rielaborato in base alla sua personale visione teologica.

Riprendendo la trattazione della vita di Evagrio, l'unica notizia esplicita relativa al suo primo periodo, in cui risiede nel Ponto, è che egli viene nominato lettore da Basilio, il quale rappresenterà la sua figura di riferimento costante per diversi anni¹⁷.

Successivamente, intorno al 380 d.C., Evagrio si trasferisce a Costantinopoli. La prima sicura traccia su di lui è costituita dall'*Epistula Fidei*, risalente al periodo costantinopolitano e nello specifico al 381 d.C. Tale lettera testimonia la maturità intellettuale di Evagrio e il suo zelo per la conversione spirituale. Il contenuto del testo dimostra anche l'indipendenza dottrinale del Pontico dai padri Cappadoci.

È utile prendere in considerazione alcune affermazioni contenute nell'epistola per comprendere meglio il temperamento di Evagrio¹⁸. Nella sezione introduttiva egli racconta della bruschezza e della subitaneità con cui abbandona il Ponto per recarsi a Costantinopoli. Per parlare della sua fuga utilizza parole contenute in alcune omelie di Gregorio di Nazianzo, che in questo modo tendono a perdere concretezza. Il Pontico parla dello smarrimento e della confusione che l'hanno assalito, portandolo alla fuga improvvisa¹⁹. In seguito tale confusione interiore continua ancora a tormentarlo, influenzandolo per qualche tempo, fino a una nuova scoperta del desiderio delle dottrine divine²⁰.

A Costantinopoli Evagrio assiste come diacono Gregorio di Nazianzo, divenuto da poco vescovo della comunità nicena della città²¹. Tuttavia, sono molte le difficoltà incontrate da Gregorio nel ricoprire il ruolo di vescovo della capitale; per questo poco tempo dopo, non oltre il giugno del 381 d.C., egli lascia la città, in quanto non approva il modello di vescovo che le autorità politiche e imperiali cercano di imporgli²². Dopo la sua partenza, Evagrio rimane a fianco di Nettario, successore di Gregorio. In questo periodo egli si avventura in una relazione amorosa con la moglie di un funzionario ma, come si racconta, dopo «aver sognato l'imminente perdizione e la salvezza possibile solo nella fuga», decide di partire alla volta di Gerusalemme, dove è accolto da Melania e Rufino.

Qui affronta altre prove interiori ed è preso da un'improvvisa malattia. Pochi giorni dopo si ristabilisce grazie alle preghiere di Melania, sua guida e confidente, a cui promette di divenire monaco. Poco più tardi, a quanto pare in occasione della Pasqua del 383 d.C., in seguito alla promessa fatta, riceve l'abito monastico e parte per l'Egitto, «la terra della sua estrema lotta»²³.

16 *Ev. Ep. 61.*

17 BETTILOLO, *Per conoscere lui*, pp. 20-21.

18 *Ivi*, p. 21.

19 *Ibid.*

20 *Ivi*, p. 22.

21 BETTILOLO, *Per conoscere lui*, p. 28.

22 *Ivi*, p. 29.

23 *Ivi*, p. 22.

Da tutto ciò è possibile comprendere alcuni aspetti della personalità di Evagrio: si tratta di un personaggio colto, intelligente e vivace, impegnato nella ricerca dei beni divini ma al tempo stesso soggetto a un frequente travaglio interiore²⁴.

Una volta giunto nel deserto egiziano, Evagrio si stabilisce prima a Nitria e, due anni dopo, alle Celle, dove rimane fino alla sua morte, avvenuta nel 399 d.C. Nel deserto egli entra in contatto con l'ambiente dei monaci, dediti alla vita ascetica e contemplativa, mettendosi alla scuola degli anziani maestri spirituali e intraprendendo un percorso di rinascita interiore. In particolare, Evagrio conosce asceti quali Macario Alessandrino, Macario Egizio, Ammonio con i suoi tre celebri fratelli e Arsenio, entrando a far parte della loro cerchia.

È opportuno riportare un paio di apoftegmi relativi al primo periodo della sua permanenza in Egitto, tramandati presumibilmente da ambienti a lui ostili per dimostrare «le ripetute umiliazioni a lui inflitte dagli anziani»²⁵.

Il primo apoftegma narra di una visita di Evagrio a un padre: sembra che, una volta giunto da lui, Evagrio gli avesse chiesto una parola che gli mostrasse la via per la salvezza, e questi avesse risposto che per essere salvo era necessario non parlare prima di essere interrogato. Ricevuta tale risposta, secondo la tradizione, Evagrio si sarebbe prostrato mortificato ai suoi piedi.

Il secondo apoftegma, invece, racconta che il Pontico avrebbe chiesto un giorno al beato Arsenio, colto uomo di lettere, com'era possibile che gli zotici egizi del deserto, senza lo studio e l'esercizio intellettuale, possedessero tante e tali virtù. Arsenio gli avrebbe quindi risposto: «Questi zotici egizi si sono conquistati la virtù con le loro fatiche»²⁶.

Lo stesso Evagrio, nel capitolo 94 del *Tractatus Practicus*, parla di sé in riferimento al primo periodo trascorso nel deserto egiziano, descrivendosi come eccessivamente loquace: egli racconta di quando, giunto da Macario Alessandrino, si mise a svolgere esercizi sulla continenza e sulla temperanza come se si trattasse di un problema scolastico, ma venne interrotto da Macario stesso, il quale invece gli espose semplicemente la propria condotta. Riportando tale episodio Evagrio non intende esprimere perplessità «sull'esercizio intelligente della parola», ma vuole unicamente porre l'attenzione sulla condizione fondamentale «della ricerca intellettuale» e della conoscenza: la virtù. Per Evagrio la virtù, come si vedrà, consiste nell'impassibilità, poiché il superamento delle passioni conduce all'accoglienza della grazia, portatrice a sua volta dell'apertura verso il prossimo²⁷.

La vita del Pontico risulta dunque estremamente turbata e travagliata, segnata da molte lotte interiori allo scopo di ottenere l'impassibilità. In tutte queste fatiche, tuttavia, non vengono mai meno la dimensione e la spinta dell'ἔρωσ, l'amore, rivolto a Dio e al prossimo²⁸.

A questo proposito, è da notare l'espressione di affetto con cui Evagrio nell'*Epistula Fidei* si rivolge ai destinatari: «Capi per me divini e tutti carissimi»²⁹, oppure altri

24 BETTILO, *Per conoscere lui*, pp. 22.

25 Ivi, pp. 22-23.

26 Ivi, p. 23.

27 *Ibid.*

28 Ivi, pp. 23-24.

29 *Ev. Ep. Fidei* 2.

accenni presenti nelle sue lettere che dimostrano il sentimento d'amicizia verso il prossimo da cui egli è animato. Ciò sembra in contraddizione con quanto è riportato dall'apoteigma che conclude la sezione dell'*Historia Lausiaca* dedicata a Evagrio, secondo il quale quando gli fu annunciata la morte del padre egli rispose: «Cessa di bestemmiare: il Padre mio, infatti, è immortale»³⁰. Tuttavia, Evagrio stesso racconta questo episodio attribuendolo invece a «uno dei monaci», per cui la notizia di Palladio non pare essere affidabile. Di certo, comunque, il Pontico raccomanda frequentemente a quanti intraprendono la via monastica «un distacco netto» e profondo, «fin nei pensieri», dagli affetti familiari, per avere la mente libera e sgombra da ricordi e preoccupazioni³¹.

2. OPERE

Nell'ambito della sua dottrina il Pontico delinea un itinerario spirituale ben strutturato, che il cristiano, e in particolare il monaco, deve percorrere per tornare all'intima e originaria unione con Dio. Tale percorso si compone di due fasi: la vita pratica (πρακτική) e la vita contemplativa (γνωστική). La pratica si fonda sulla lotta contro i pensieri malvagi ispirati dai demoni (λογισμοί), avendo come scopo il conseguimento della virtù e il raggiungimento dell'impassibilità (ἀπάθεια), cioè la purificazione dell'anima dalle passioni. Una volta conseguito il fine della pratica, il monaco può accedere alla contemplazione: in questa fase la mente in primo luogo si dà alla conoscenza della creazione, detta fisica, nei principi primi che la governano, e in seguito si apre alla contemplazione di Dio, detta teologia. In questo modo, divenuto sapiente (γνωστικός), il monaco saprà applicare correttamente i metodi di interpretazione delle Sacre Scritture e potrà essere a sua volta una guida per altri asceti³².

Tale itinerario spirituale, così tratteggiato, emerge chiaramente dal complesso delle opere evagriane. In esse, in particolare, il Pontico utilizza due generi principali: i κεφάλαια, cioè i capitoli brevi, nei quali si articola la maggior parte delle sue opere, e lo σχόλιον, ovvero il breve commento a un testo autorevole. Entrambi i generi rispondono a importanti modelli presenti nella tradizione passata e divengono funzionali agli scopi pedagogici di Evagrio³³.

Non tutte le opere evagriane ci sono pervenute nella lingua originale greca, ma alcune ci sono giunte in lingue diverse, tradotte dal greco. Allo stesso modo, alcuni scritti evagriani sono stati tramandati sotto il nome di autori diversi, a motivo della successiva impopolarità di Evagrio causata, come si vedrà, dalla sua adesione a tesi eterodosse di stampo origenista.

Alla luce di tutte queste considerazioni, è possibile suddividere gli scritti evagriani in diversi gruppi³⁴.

30 Pall. *Hist. Laus.* XXXVIII 13.

31 BETTILOLO, *Per conoscere lui*, p. 24.

32 *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, a cura di G. FILORAMO, Brescia, 2010, pp. 44-45.

33 C. STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions*, «Modern Theology» 27, 2011, pp. 263-275 (267).

34 Evagrio Pontico, *La preghiera*, ed. a cura di V. MESSANA, Roma, 1994, p. 19.

Un primo gruppo comprende tre opere: il *Tractatus Practicus*, lo *Gnosticus* e i *Kephalaia Gnostica*.

Il *Tractatus Practicus*, pervenutoci in greco, si compone di cento κεφάλαια relativi alla vita pratica, volta al conseguimento dell'impassibilità. Lo *Gnosticus*, disponibile oggi in versione siriana e armena oltre che in qualche frammento greco, è composto invece da cinquanta capitoli: esso tratta dei contenuti e delle modalità dell'insegnamento che lo gnostico trasmette ai suoi discepoli, in cammino lungo il percorso spirituale verso Dio. Tale opera si configura quindi come una sorta di manuale di riferimento per i maestri di direzione spirituale. I *Kephalaia Gnostica*, infine, conservati in due versioni siriane e in pochi frammenti greci, sono suddivisi in sei libri, composti ciascuno da novanta capitoli. In essi è compiuta una presentazione dettagliata dei vari gradi della scienza spirituale (γνωστική) e viene illustrata la dottrina segreta relativa all'origine, all'evoluzione e al fine degli esseri creati. In base a tale dottrina, Evagrio sostiene la preesistenza delle anime come intelletti puri (νόες) e la loro successiva caduta, con cui si disgregano in anima e corpo, differenziandosi poi in angeli, uomini e demoni a seconda del grado di caduta; tale dottrina predica poi la salvezza delle creature attraverso la contemplazione e la loro restaurazione finale, con cui torneranno ad essere intelletti puri uniti a Dio. L'insieme di queste tesi eterodosse, chiaramente di stampo origenista, portò alla condanna della figura e del pensiero di Evagrio in occasione del secondo concilio di Costantinopoli (553 d.C.)³⁵.

Questo gruppo di opere appena elencate viene annunciato da Evagrio stesso, come «trilogia di sentenze», in una lettera ad Anatolio, che in alcuni manoscritti è posta come prologo del *Tractatus Practicus*. Inoltre, tale trilogia di testi evagriani va a esemplificare adeguatamente il percorso spirituale tratteggiato dal Pontico, nelle varie tappe che lo caratterizzano³⁶.

Un secondo gruppo di scritti tratta dei fondamenti su cui si basa la vita pratica³⁷, sia per il monaco cenobita, che vive all'interno di una comunità, sia per il monaco anacoreta, il quale si dedica invece all'ascesi in una condizione di solitudine. Fra queste opere, le *Rerum Monachalium Rationes* illustrano i requisiti e le attitudini necessarie per la vita monastica, quali il celibato, la rinuncia al mondo, la povertà e la tranquillità ricercata nella solitudine, il lavoro manuale e la meditazione dei fini ultimi. Dall'altra parte, le *Sententiae ad Monachos*, in tutto 137, e le *Sententiae ad Virginem*, che ammontano a 56, insieme all'*Institutio ad Monachos*, offrono consigli utili alla vita cenobitica.

Un terzo gruppo di opere si occupa, nel contesto della vita pratica, di delineare la teoria degli otto vizi o pensieri malvagi, descrivendone manifestazioni e meccanismi³⁸. In particolare, a questo gruppo appartengono scritti quali l'*Antirrheticus*, due opere dedicate al giovane monaco Eulogio, il *De octo spiritibus malitiae*, il *De malignis cogitationibus* e gli *Skemmata* o *Capita cognoscitiva*.

35 *Monachesimo orientale*, a cura di FILORAMO, p. 45.

36 Ivi, pp. 44-45.

37 Evagrio Pontico, *La preghiera*, a cura di MESSANA, p. 23.

38 *Ibid.*

L'*Antirrheticus*, rimasto in siriano e in armeno, si divide in otto parti, dedicate ciascuna a un vizio specifico. Nell'opera sono contenute 487 citazioni tratte dalle Sacre Scritture, che il monaco deve contrapporre ai pensieri malvagi provenienti dai demoni attraverso un particolare metodo di difesa, detto ἀντίρρησις. Tale metodo consiste quindi nel respingere i λογισμοί facendo ricorso a passi biblici adeguati a ogni pensiero.

Le opere dedicate a Eulogio, un monaco ancora agli inizi del percorso di ascesi, sono il *Tractatus ad Eulogium* e il *De vitiis quae sunt opposita virtutibus*, una sorta di appendice al primo scritto. Entrambi i testi ci sono giunti nell'originale greco. Il *Tractatus ad Eulogium* tratta della perfezione spirituale a cui il monaco deve aspirare e sostiene la necessità di vigilare contro le tentazioni dei demoni; la seconda opera consiste invece in un breve testo nel quale sono presentati i singoli vizi con le virtù corrispondenti.

Il *De octo spiritibus malitiae* è un trattato psicologico sugli otto pensieri malvagi nel quale, con l'ausilio di immagini molto suggestive ed efficaci, viene descritta la fenomenologia dei λογισμοί. Tale trattato, disponibile in greco, ebbe un notevole successo, venendo molto copiato e risultando presente in più di ottanta manoscritti, a volte sotto il nome di Nilo d'Ancira. Il *De malignis cogitationibus*, anch'esso pervenutaci in lingua originale, è un'altra opera evagriana di fondamentale importanza nell'ambito della dottrina sui pensieri: in questo scritto Evagrio analizza nel dettaglio i λογισμοί e la loro azione a partire dal momento in cui si formano. Gli *Skemmata* o *Capita cognoscitiva*, infine, sono una serie di sentenze, fra le quali le ultime ventidue costituiscono un trattato sui pensieri³⁹.

Un quarto gruppo di opere comprende poi l'epistolario di Evagrio, composto da 64 lettere, fra cui le più importanti sono l'*Epistula ad Melaniam*, disponibile solo in siriano, e l'*Epistula Fidei* o *de Sanctissima Trinitate*, nelle quali si trattano temi fondamentali all'interno della dottrina del Pontico.

Un nuovo gruppo di scritti è costituito dai commentari di Evagrio a testi biblici, in forma di σχόλια, secondo il metodo dell'esegesi allegorica, che si basa su un'interpretazione spirituale e non letterale delle Sacre Scritture. I brani della Bibbia che vengono analizzati e commentati dal Pontico sono tratti da libri dell'Antico Testamento quali i Salmi, i Proverbi, il Libro di Giobbe e le Ecclesiaste.

Si può poi ricordare un altro gruppo al quale appartengono opere varie, come due esortazioni, ovvero il *Protrepiticus* e il *Paraeneticus*, i *Capita Parenetica*, i *Capitula XXXIII*, le *Spiritalis Sententiae per alphabetum dispositae*, le *Aliae Sententiae* e il *De magistris et discipulis*⁴⁰.

Infine, un'opera che riveste un ruolo primario nel corpus evagriano, occupando una posizione eminente fra i suoi scritti di natura mistico-dottrinale, è il *De oratione*. Nell'originale greco questo testo venne diffuso sotto il nome di Nilo d'Ancira. D'altra parte, l'opera risulta attribuita a Evagrio nella versione siriana, in forma incompleta; il Pontico viene indicato come autore anche nella traduzione araba, che invece è in forma completa. A questo proposito, la paternità evagriana dello scritto

39 Evagrio Pontico, *La preghiera*, a cura di MESSANA, p. 26.

40 *Ibid.*

fu riconosciuta nel XX secolo grazie al contributo di Hausherr, che portò a favore della sua tesi validi argomenti di critica interna⁴¹. Il tema principale del *De oratione* è la preghiera (προσευχή), cioè l'unione e l'incontro diretto con Dio, a compimento del percorso di ascesi, senza la mediazione della parola e dell'immagine.

41 Cfr. I. HAUSHERR, *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Tolosa, 1934.

CAPITOLO II

EVAGRIO PONTICO: L'ANTROPOLOGIA

1. Antropologia evagriana: linee generali

Secondo Evagrio Pontico, come si afferma nei *Kephalaia Gnostica*, Dio creò in principio degli esseri intellettuali, detti λογικά, dotati di ragione, che sussistevano nella condizione di intelletti puri partecipando in misura uguale della conoscenza e dell'unità con Dio. Dunque, in origine il νοῦς, ovvero l'intelletto, è una creatura spirituale, venuta all'essere in una condizione di perfetta conoscenza del suo Creatore e unita a Lui tramite la stessa conoscenza, che non procede per dialettica ma è secondo l'essenza. Esso è uno con Dio, indiviso in se stesso e non soggetto a passioni¹. Questa è la prima creazione di Dio, detta intelligibile in quanto incorporea e non materiale.

In seguito, tuttavia, in virtù del libero arbitrio che gli è proprio, il νοῦς compie un movimento attraverso il quale si allontana dal Creatore decadendo dalla propria condizione originaria di beatitudine e perfezione. Si tratta perciò di un movimento della libera volontà dell'intelletto, determinato dalla sua disponibilità al piacere offerto dalle passioni². A seguito del movimento, come si afferma nell'*Epistula ad Melaniam*, dopo aver perso la conoscenza e l'unità rispetto a Dio, l'intelletto si disgrega in se stesso e diviene anima rivestita di un corpo. Dunque, da puro e incorrotto che era, il νοῦς viene a trovarsi in questo nuovo stato, frammentato in ψυχή e σῶμα³. Avviene così la seconda creazione di Dio, detta sensibile, cioè percepibile attraverso i sensi, in quanto materiale e corporea.

Prendendo spunto dalle osservazioni di Tobon, è quindi possibile sostenere che i concetti basilari dell'antropologia evagriana sono il νοῦς, la ψυχή e il σῶμα⁴. Il νοῦς, in particolare, è l'elemento caratteristico della persona umana e rappresenta la sua essenza. Esso è immagine di Dio, e poiché Dio è trino e incorporeo anche il νοῦς è trino e incorporeo, in quanto racchiude in sé tre poteri che, una volta realizzati, vanno a costituire la triade antropologica, fondativa dell'uomo: νοῦς, anima e corpo. Questi tre elementi, prima del movimento dell'intelletto lontano da Dio, costituivano un'unità; ora, per mezzo della caduta del νοῦς, essi si realizzano e l'intelletto si trova diviso in se stesso⁵.

In particolare, nell'*Epistula ad Melaniam* si afferma che:

1 Ev. KG I 89; KG II 11; KG II 37; KG III 31.

2 Ev. KG I 49.

3 Ev. Ep. Mel. 6.

4 M. TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous: anthropology and contemplation in Evagrius*, «Studia Patristica» 57, 2013, pp. 51-74 (52).

5 *Ibid.*

Dell'intelletto, come abbiamo detto, una è la natura e l'ipostasi e l'ordine, ma un tempo, poiché per la sua potente libertà era decaduto dal suo ordine primitivo, ricevette il nome di anima e, quando si fu ulteriormente abbassato, fu chiamato corpo⁶.

Ora, Tobon riflette sul fatto che, così come il νοῦς nel divenire corpo continua a essere anima, allo stesso modo esso nel divenire anima e corpo continua a essere νοῦς. Ciò significa che una parte del νοῦς non discende ma rimane in una condizione di unione contemplativa con Dio. Questa parte non è, paradossalmente, solo una parte, ma rappresenta in sé un intero, un tutto, in quanto non essendo decaduta rimane integra e indivisa⁷. In base all'interpretazione di Tobon, quindi, è necessario distinguere fra due dimensioni differenti: una originaria, primordiale, a cui appartiene il νοῦς puro, incorrotto, uno in sé e con Dio, e l'altra determinata dal movimento dell'intelletto lontano da Dio, a seguito del quale esso si divide in anima e corpo ed è posto nel mondo corporeo. Ora, l'esistenza umana abbraccia entrambe le dimensioni. Ciò significa che, in base a quest'ultima dimensione, l'essere umano, composto di anima e corpo, abita il mondo creato da Dio nell'ambito della creazione sensibile; dall'altra parte, in base alla prima dimensione, al centro della persona umana sussiste una realtà primaria e originaria, che costituisce la vera essenza della natura dell'uomo, ovvero la realtà del νοῦς puro unito al Creatore, da cui scaturisce il desiderio umano di Dio⁸.

Quando l'intelletto si disgrega internamente a causa della caduta, osserva inoltre Tobon, esso va incontro alla frammentazione e alla destabilizzazione, in quanto cade lontano da Dio, fonte della sua integrità e della sua stabilità⁹. L'intelletto che desidera ritornare al Creatore, come vedremo, dovrà attraversare un lungo percorso di rinascita, attraverso il quale esso giungerà nuovamente all'unione con Dio e sarà restaurata l'unità nella trinità della persona umana, costituita da νοῦς, ψυχή e σῶμα.

L'anima, come si può evincere da numerosi passi evagriani, in accordo con la dottrina platonica, si divide a sua volta in tre parti: le due parti passionali, cioè soggette a passioni, ovvero la parte concupiscibile (ἐπιθυμία), che desidera, e la parte irascibile (θυμός), che lotta per ottenere l'oggetto del desiderio, e la parte razionale (λογιστική), dotata di ragione (λόγος), che ha il compito di governare l'anima e di guidarne le parti passibili. Quest'ultima parte, per natura, è più vicina al νοῦς nella sua condizione originaria e ne conserva maggiormente le caratteristiche. L'anima tripartita, così descritta, è quella in cui sussiste l'intelletto nel suo nuovo stato dopo la caduta¹⁰.

A questo proposito, Tobon sostiene che la differenza fra la parte razionale e le parti passionali sia data dal grado di caduta, poiché le parti passibili cadono più lontano da Dio rispetto alla parte razionale. Secondo la studiosa, la non razionalità delle parti passionali non deve essere considerata come assenza di razionalità ma solo come una sua diminuzione; perciò la razionalità dell'ἐπιθυμία e del θυμός viene in

6 *Ev. Ep. Mel.* 6.

7 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 52.

8 *Ibid.*

9 *Ivi*, p. 53.

10 Cfr. *Ev. Pr.* 86; *Pr.* 89.

qualche modo inspessita e oscurata per la distanza da Dio, ma non è estinta¹¹. Inoltre, le parti passionali appartengono alla natura corporea, in quanto sono in comune fra uomo e animali e ciò che accomuna l'uomo agli animali appartiene alla natura corporea. Per questo, esse non possono essere state create prima della caduta, poiché prima di essa la natura corporea non esisteva e la creazione era solo intelligibile¹². La caduta del νοῦς può dunque essere interpretata come una rinuncia dell'intelletto all'immagine di Dio per divenire a immagine degli animali, e le parti passibili costituiscono un giogo per la natura umana¹³.

In particolare, secondo le riflessioni di Tobon, ἔπιθυμία e ἰσχυρός rappresentano la forma degenerata, rispettivamente, dell'ἔρως e dell'ἀγάπη, cioè del desiderio e dell'amore puri. Infatti, ἔρως diviene ἐπιθυμία nel momento in cui il desiderio per il vero oggetto degno di desiderio, cioè Dio, si trasforma in ossessione nei confronti di beni apparenti e fugaci; allo stesso modo, ἀγάπη diventa ἰσχυρός quando l'amore per Dio si tramuta in amore per ciò che conduce lontano da Dio e dal bene¹⁴.

Come si è detto, nel nuovo stato successivo al movimento, l'anima si riveste di un corpo. Nello specifico, a seconda del grado di caduta di ciascun essere razionale dal suo stato originario, gli intelletti ricevono corpi differenti e sono posti in mondi diversi in base al corpo. Nascono così diversi tipi di esseri razionali: angeli, uomini e demoni, che abitano i loro tre rispettivi mondi. Riguardo al grado di caduta con cui le creature si allontanano da Dio, gli angeli cadono più vicini e i demoni più lontani; gli uomini, invece, si collocano a un livello intermedio. I corpi dei diversi esseri razionali sono composti dagli stessi elementi, ovvero acqua, aria, terra e fuoco, ma in mescolanza diversa, per cui a seconda del tipo di creatura razionale prevale di volta in volta un elemento differente. Inoltre, anche nell'anima, a seconda dell'essere razionale, predomina una specifica parte delle tre. A questo proposito, Evagrio afferma che:

Negli angeli vi è una prevalenza di intelletto e di fuoco, nelle creature umane di ἐπιθυμία e di terra, e nei demoni di ἰσχυρός e di aria. I terzi raggiungono quelle di mezzo attraverso le loro narici, come si è detto, e i primi raggiungono le seconde tramite la bocca¹⁵.

Tobon nota che la diversa mescolanza fra gli elementi del corpo è stabilita dal Creatore come risultato dell'autodeterminazione dell'essere razionale; infatti, l'esercizio di libera volontà da parte della creatura determina non solo la caduta ma anche il grado di caduta lontano da Dio¹⁶.

Dunque, la diversa composizione corporea è frutto della scelta dell'intelletto. Oltre a questo, secondo Evagrio, più grave e distante è la caduta più il corpo risulterà pesante e denso. Nei *Kephalaia Gnostica*, infatti, si afferma che gli esseri che stanno in alto hanno corpi più leggeri, mentre quelli in basso sono dotati di corpi più

11 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 54.

12 Ev. KG VI 85.

13 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 54.

14 *Ibid.*

15 Ev. KG I 68.

16 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 55.

pesanti¹⁷. Generalmente Evagrio associa la lontananza da Dio alla densità e alla pesantezza, al freddo e all'oscurità¹⁸. Ciò significa che esiste un legame fra una determinata mescolanza corporea, data dalla distanza di caduta, e il grado di densità, pesantezza e oscurità del corpo stesso. Riguardo a questo, Tobon solleva alcune questioni problematiche, senza però approfondirle. La studiosa si chiede come sia possibile applicare questi concetti ai demoni posto che i loro corpi sono composti in prevalenza di aria e dovrebbero quindi esseri più leggeri rispetto agli altri; inoltre i loro corpi sono considerati freddi, in quanto molto distanti da Dio, ma tradizionalmente l'aria è calda e umida¹⁹.

In relazione poi al rapporto fra *voûs* e corpo, Tobon si interroga sul modo in cui va inteso il fatto che il *voûs*, come si spiega nell'*Epistula ad Melaniam*, dopo essersi ulteriormente abbassato, divenga corpo. La studiosa approfondisce in particolare il significato proprio dell'idea del divenire. Tale idea implica una maggiore intimità rispetto a una semplice acquisizione del corpo da parte del *voûs*, ma allo stesso tempo non sta a significare una sostanziale identità fra questi due elementi, in quanto il *voûs* non è materiale ed è distinto dal corpo sensibile²⁰. Tobon individua quindi due sensi in cui può essere inteso il divenire.

Innanzitutto viene affermata una relazione di causalità fra la prevalenza di una determinata parte nell'anima e il predominio del corrispondente elemento nel corpo. Ciò significa che, se per esempio nell'anima prevale la λογιστική, nel corpo andrà a prevalere il fuoco, e viceversa, e lo stesso si può dire per le coppie di ἐπιθυμία-terra e θυμός-aria²¹. La studiosa si interroga poi sulla natura di questa relazione causale, costruendo un percorso di riflessione che parte da Aristotele e da Galeno per approdare a Evagrio. In particolare, Galeno riporta il pensiero di Aristotele, secondo cui il corpo fisico è composto di materia e forma, e l'anima è la forma del corpo. La materia è data dalla presenza di quattro qualità: umido e secco, freddo e caldo, mentre la forma deriva dalla combinazione di queste quattro qualità²². Dunque l'anima, in quanto forma del corpo, è la mescolanza delle qualità²³. Galeno concorda in ogni aspetto con la visione aristotelica della relazione fra corpo e anima.

Evagrio, da parte sua, è d'accordo sul fatto che l'anima sia la forma del corpo, in relazione all'idea per cui esiste un rapporto di causalità fra la composizione dell'anima e quella del corpo. Ma il Pontico non ritiene che anche la sostanza dell'anima sia data dalla combinazione delle qualità o degli elementi, poiché secondo la sua visione l'anima è incorporea e come tale dà forma al corpo di cui è rivestita per poi, al momento della morte, separarsi da esso. Per questo, secondo Evagrio, la λογιστική è la forma incorporea della composizione corporea in cui

17 Ev. *KG* II 68.

18 Cfr. Ev. *KG* III 50.

19 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 56.

20 Ivi, p. 54.

21 Ivi, p. 55.

22 Aristot. *De anima*, II 412a-412b.

23 Gal. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, 773,17-774,13.

prevale il fuoco, così come l'ἐπιθυμία è la forma incorporea della mescolanza corporea in cui predomina la terra e il θυμός di quella in cui domina l'aria²⁴.

È possibile quindi affermare, secondo Tobon, che la cosmologia evagriana si struttura attorno a due poli: forma e materia. Dio è puro atto, pura realtà; la materia invece è potenzialità. Il puro νοῦς di ogni creatura razionale è la realtà, la vera essenza di tale creatura; tuttavia, in virtù della capacità del νοῦς di allontanarsi da Dio, implicita nella sua possibilità di autodeterminazione e nella sua libera volontà, esso racchiude in sé la potenzialità dell'incarnazione, cioè ha la possibilità di acquisire un corpo. Attraverso la caduta si realizza tale potenzialità, per cui il νοῦς si riveste di un corpo e, come anima, dà forma ad esso, prima in quanto λογιστική nel caso degli angeli, poi in qualità di ἐπιθυμία nel caso degli uomini, infine in qualità di θυμός nel caso dei demoni. Perciò l'anima e, attraverso l'anima, il corpo, sono poteri racchiusi nel νοῦς²⁵.

Dunque, il primo senso in cui esso diviene corpo fa riferimento all'intimità ontologica che instaura con il σῶμα, mediata dal rapporto di dipendenza causale fra la composizione dell'anima e quella del corpo stesso.

Il secondo senso invece è legato all'immersione fenomenologica del νοῦς nel mondo sensibile, che lo porta a identificarsi con il corpo, con i suoi bisogni, i suoi desideri e le sue sensazioni; per questo è possibile definire il νοῦς come corporeo in termini puramente e unicamente funzionali²⁶.

Ora, il nuovo stato dell'intelletto, caratterizzato da anima e corpo, posto all'interno di un mondo sensibile, non è una punizione del Creatore, ma al contrario è il frutto della Provvidenza divina, in quanto esso costituisce la condizione necessaria per cui il νοῦς può tornare alla primordiale unione contemplativa con Dio. Infatti, come si vedrà più dettagliatamente in seguito, quando le tre parti dell'anima funzionano secondo natura, la parte razionale guida quelle passionali al conseguimento della virtù e all'impassibilità (ἀπάθεια), cioè alla purificazione dell'anima dalle passioni. L'impassibilità, poi, rappresenta la condizione per la conoscenza di Dio, tramite la quale l'intelletto ritorna all'unità originaria col Creatore. Tutto ciò avviene attraverso varie tappe appartenenti a uno specifico percorso spirituale, che saranno illustrate in seguito.

A questo proposito, la Provvidenza divina, in greco Πρόνοια, è definita da Evagrio come l'insieme del processo attraverso cui l'intelletto decaduto ritorna alla conoscenza essenziale di Dio²⁷; in questo percorso esso è condotto dal male e dall'ignoranza fino alla virtù e alla conoscenza di Dio, suo fine ultimo. Dall'altra parte, la nascita dei mondi e dei corpi, di cui si è trattato sopra, è definita da Evagrio come il Giudizio, in greco Κρίσις; infatti la venuta all'essere dei mondi e dei corpi è preceduta dal giudizio di Dio relativo al grado di caduta di ciascun essere razionale, in base al quale il Creatore lo riveste di un determinato corpo e lo pone nel mondo sensibile più adatto a favorire la crescita spirituale e il ritorno della creatura stessa alla sua condizione originaria di beatitudine²⁸.

24 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 56.

25 Ivi, p. 57.

26 *Ibid.*

27 Ev. *KG VI* 43.

28 Ev. *KG III* 38.

1.1. Il rapporto fra νοῦς e λογιστική: le riflessioni di Misiarczyk

Nel suo articolo sull'antropologia evagriana Misiarczyk cerca di comprendere se Evagrio identifica la parte razionale dell'anima (λογιστική) con l'intelletto (νοῦς), in quanto non risulta esserci sufficiente chiarezza su questo aspetto della sua dottrina²⁹. In particolare, lo studioso traccia un percorso tematico che parte dalla visione antropologica di stampo biblico-patristico.

In base al testo biblico, dunque, la visione antropologica è tricotomica, poiché l'essere umano si compone di tre parti: spirito (πνεῦμα), anima (ψυχή) e corpo (σῶμα)³⁰. Tale pensiero antropologico appartiene anche agli autori cristiani dei primi secoli; tuttavia, è Origene che per primo sviluppa una sintesi coerente di questa visione dell'uomo, associandola a una particolare visione dell'anima derivante dalla filosofia platonica. Secondo Origene, quindi, l'anima, rappresentando una parte fondamentale dell'uomo insieme allo spirito e al corpo, si divide a sua volta in tre parti, in accordo con la teoria platonica: la parte razionale (νοῦς), che è la governante naturale dell'anima, la parte irascibile (θυμός) e la parte concupiscibile (ἐπιθυμία). Queste ultime due, formando insieme la parte passionale dell'anima, vanno a contrapporsi a quella razionale³¹.

Per quanto riguarda la concezione evagriana, secondo Misiarczyk in essa si può riscontrare un riferimento alla visione antropologica di stampo biblico, nonostante il πνεῦμα non rivesta per Evagrio un ruolo così rilevante. In relazione all'anima, invece, anche per il Pontico essa si divide in parte razionale, parte desiderante e parte irascibile. In particolare, la parte razionale è definita λογιστική ma, in riferimento ad essa, egli sembra talvolta fare ricorso anche al termine νοῦς, usato da Platone e Origene³².

Dunque, riguardo a ciò, Misiarczyk si chiede perché Evagrio tenda a utilizzare due termini per designare la parte razionale dell'anima, domandandosi nello specifico se il νοῦς si possa identificare con la λογιστική o con altri elementi antropologici³³. In merito a tali questioni, nel suo articolo l'autore riporta le opinioni di diversi studiosi.

In primo luogo Crouzel, nel suo studio su Origene, accusa Evagrio di aver confuso il πνεῦμα origeniano con il νοῦς, deformando in questo modo l'antropologia del teologo alessandrino. Dunque, secondo Crouzel, ciò che per Origene è il πνεῦμα, cioè l'elemento divino presente nell'uomo, in Evagrio corrisponde al νοῦς³⁴. Tuttavia, Misiarczyk ritiene tale idea problematica per due motivi: innanzitutto, non si riscontra nei testi evagriani una chiara identificazione fra νοῦς e πνεῦμα; in secondo luogo, per Evagrio il νοῦς non è l'elemento divino che sussiste nell'uomo

29 L. MISIARCZYK, *The Relationship between nous, pneuma and logistikon in Evagrius Ponticus' Anthropology*, «Studia Patristica» LXVIII, pp. 149-154 (149).

30 *Thess.* I 5,23.

31 MISIARCZYK, *The Relationship between nous, pneuma and logistikon*, p. 149.

32 Ivi, pp. 149-150.

33 Ivi, p. 150.

34 H. CROUZEL, *Origène*, Roma, 1984, p. 124.

ma, al contrario, esso è il centro reale della persona umana e appartiene intrinsecamente alla struttura della personalità umana³⁵.

Dall'altra parte, in contrapposizione con Crouzel, A. e C. Guillaumont, nell'Introduzione al *Tractatus Practicus*, sostengono che la λογιστική vada identificata con il νοῦς, ovvero l'intelletto, essenza e nucleo dell'essere razionale, creato puro e incorrotto³⁶.

Allo stesso modo, anche Géhin nella sua Introduzione agli *Scholias in Proverbia* esprime una posizione analoga. Egli afferma in particolare che Evagrio utilizza il termine ψυχή in due sensi, uno più stretto e uno più generale. In base al senso stretto, l'anima, quando è associata al νοῦς, va a comprendere unicamente le due parti passionali, mentre il νοῦς coincide con la λογιστική. Dal punto di vista del senso più ampio, invece, la visione evagriana dell'anima trova corrispondenza con quella platonica e origeniana, per cui i termini νοῦς e λογιστική si riferiscono entrambi alla parte razionale dell'anima³⁷.

Tuttavia, come osserva Misiarczyk, anche le posizioni espresse dai Guillaumont e da Géhin non possono essere considerate valide, poiché Evagrio nei suoi scritti non compie mai un'identificazione evidente e inequivocabile fra νοῦς e λογιστική. Ciò che invece rimane certo è che per descrivere l'anima umana Evagrio utilizza esplicitamente i termini λογιστική, ἐπιθυμία e θυμός, e la λογιστική non coincide mai chiaramente con il νοῦς³⁸. Si consideri infatti ad esempio il capitolo 89 del *Tractatus Practicus*:

Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσῆς κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον, ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετὴ, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη.

Poiché, secondo il nostro sapiente maestro, l'anima dotata di ragione è tripartita, qualora la virtù si trovi nella parte razionale, essa è chiamata senno e comprensione e sapienza, qualora in quella concupiscibile, temperanza e carità e continenza, qualora in quella irascibile, forza e pazienza; in tutta l'anima, poi, giustizia³⁹.

In questo passo, parlando del «sapiente maestro», Evagrio intende Gregorio di Nazianzo. Per questo O'Laughlin ritiene che sia il Nazianzeno, e non Origene, a costituire il riferimento primario per l'antropologia evagriana⁴⁰. Anche secondo Gregorio l'anima si divide in parte razionale (λογιστική), parte desiderante (ἐπιθυμία) e parte irascibile (θυμός), e il νοῦς si differenzia dalla λογιστική.

35 MISIARCZYK, *The Relationship between nous, pneuma and logistikon*, p. 150.

36 A. - C. GAUILLAUMONT, *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine* vol. I, Paris, 1971, p. 105.

37 Evagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index par P. GEHIN, Paris, 1987, pp. 5-34.

38 MISIARCZYK, *The Relationship between nous, pneuma and logistikon*, pp. 151-152.

39 Ev. Pr. 89. Cfr. anche Ev. Pr. 86.

40 M. O'LAUGHLIN, *Elements of Fourth Century Origenism*, in *Origen of Alexandria, His world and His legacy*, a c. di C. KANNENGISSER, Notre Dame (Ind.), 1988, pp. 355-373.

Tuttavia, sfortunatamente, O’Laughin nei suoi studi non approfondisce la relazione fra νοῦς e λογιστική nel pensiero del Pontico e del Nazianzeno⁴¹.

Dunque, secondo l’interpretazione di Misiarczyk, per Evagrio l’essere umano si compone primariamente di νοῦς, ψυχή e σῶμα, e non di πνεῦμα, ψυχή e σῶμα; il νοῦς, poi, non coincide né con il πνεῦμα né con la λογιστική, la parte razionale dell’anima. Esso è costitutivo della struttura dell’essere umano, in quanto centro reale della persona; è il luogo in cui si svolgono le battaglie interiori e in cui risiede la capacità di stabilire la relazione con Dio tramite la contemplazione⁴².

2. Antropologia evagriana in relazione alla vita spirituale dell’uomo

La vita spirituale dell’uomo si configura come l’ascesi a Dio dell’intelletto corrotto e degradato, che sussiste in anima e corpo; il cammino spirituale del νοῦς è dunque quello che lo porta a ritornare allo stato originario di conoscenza essenziale di Dio e all’unità con Lui. Tale percorso si sviluppa attraverso diverse tappe, che conducono al culmine dell’ascesi sulla vetta della montagna spirituale. Queste tappe sono la pratica e la contemplazione, divisa a sua volta in fisica e teologia. Perciò Evagrio nel *Tractatus Practicus* afferma che:

Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.

Il cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro salvatore, costituita di pratica, fisica e teologia⁴³.

Queste fasi che segnano l’itinerario spirituale del cristiano sono poste secondo un ordine progressivo, una dopo l’altra, e non è possibile accedere a una certa tappa senza prima aver perseguito il fine di quella precedente.

La pratica, in greco πρακτική, è definita da Evagrio come «il metodo spirituale che purifica la parte passionale dell’anima⁴⁴». Essa ha come scopo il raggiungimento dell’impassibilità, o ἀπάθεια, ovvero la liberazione dell’anima dalle passioni, dai vizi che la rendono prigioniera. L’impassibilità dell’anima si fonda sul conseguimento della virtù, poiché le virtù sono costitutive dell’ἀπάθεια, e corrisponde allo stato di pienezza delle virtù nella ψυχή. In questo stato le parti dell’anima si trovano in armonia fra loro e cooperano insieme per la virtù, svolgendo ciascuna la propria funzione secondo natura. In particolare, Evagrio afferma che:

Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχή λογική ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

41 MISIARCZYK, *The Relationship between nous, pneuma and logistikon*, p. 152.

42 Ivi, pp. 153-154.

43 Ev. Pr. 1.

44 Ev. Pr. 78.

L'anima dotata di ragione opera secondo natura quando la sua parte desiderante anela alla virtù, quella animosa lotta per essa, quella capace di ragione percepisce la contemplazione degli esseri divenuti⁴⁵.

Dunque, agendo secondo natura la parte razionale, come governante naturale della ψυχή, guida e indirizza le parti passibili verso la virtù, predisponendo l'ἐπιθυμία a desiderarla e ad anelare ad essa e il θυμός a lottare per conquistarla. Una volta ottenuta la virtù, che si stabilisce nelle varie parti dell'anima assumendo diversi nomi e caratteristiche a seconda della parte coinvolta⁴⁶, l'anima stessa perviene all'impassibilità, che è condizione per la conoscenza⁴⁷. In questo modo la λογιστική può dedicarsi all'attività conoscitiva, accedendo alla fase della contemplazione.

La fase contemplativa ha come scopo la conoscenza diretta ed essenziale di Dio, tramite la quale l'intelletto ritorna al suo stato primordiale di beatitudine. La conoscenza (γνώσις) per Evagrio è una forma di contemplazione (θεωρία) o di visione. Come si è detto, la fase contemplativa si divide a sua volta in due parti: fisica (φυσική) e teologia (θεολογία), presentando una struttura interna fortemente gerarchica.

La fisica, o contemplazione naturale, è la conoscenza degli esseri divenuti, creati da Dio, tramite la quale si giungerà poi alla conoscenza del Creatore nella fase teologica. La contemplazione naturale si rivolge quindi alle creature, che vengono conosciute nei loro principi o ragioni prime, dette λόγοι. La φυσική presenta poi al suo interno vari livelli, di cui si tratterà meglio in seguito: la contemplazione naturale seconda e la contemplazione naturale prima. La contemplazione naturale seconda ha come oggetto innanzitutto i λόγοι degli esseri corporei e materiali, poi i λόγοι del Giudizio e in seguito quelli della Provvidenza; la contemplazione naturale prima è rivolta invece alle ragioni degli esseri incorporei e intelligibili, fra i quali il νοῦς contempla in primo luogo se stesso come altro da sé⁴⁸.

La teologia, o contemplazione teologica, è la conoscenza diretta di Dio, senza alcuna mediazione, sulla vetta della montagna spirituale, al culmine del percorso di ascesi. È grazie a questa conoscenza che si ristabilisce la condizione originaria dell'intelletto ed esso torna a essere uno in sé e con Dio. In questo modo cessano le differenze fra corpo, anima e νοῦς, e viene ripristinata l'unità nella trinità della persona umana, in quanto l'anima e il corpo sono innalzati al livello dell'intelletto. L'intero processo così descritto, che si articola in varie tappe, è definito da Evagrio anche come resurrezione, che è propria della persona umana nella sua interezza, in quanto all'interno del percorso di ascesi sono coinvolte tutte le parti che costituiscono l'essere umano. A questo proposito, nei *Kephalaia Gnostica* Evagrio afferma che:

45 Ev. Pr. 86.

46 Ev. Pr. 89.

47 Ev. Pr. 81.

48 Ev. KG I 27.

La resurrezione del corpo è il suo passaggio da una cattiva qualità a una qualità superiore⁴⁹.

La resurrezione dell'anima è il suo passaggio dallo stato di passibilità allo stato di impassibilità⁵⁰.

La resurrezione del nous è il suo passaggio dall'ignoranza alla conoscenza⁵¹.

Nello specifico, poiché come si è detto Evagrio associa la lontananza da Dio alla pesantezza e alla densità, con il passaggio del corpo a una buona qualità s'intende la sua trasformazione da una composizione densa e pesante a una leggera ed espansiva, in cui prevalga l'elemento del fuoco. Infatti il predominio del fuoco nella composizione corporea, in virtù della dipendenza causale fra la mescolanza dell'anima e quella del corpo, implica la prevalenza della parte razionale nella ψυχή, che rappresenta la condizione migliore per l'anima, in quanto la λογιστική è la parte che in essa governa secondo natura.

Dunque, dai passi sopra riportati si può evincere come ciascuna delle tre parti costitutive dell'essere umano trovi rinnovamento e resurrezione in base alla propria natura, raggiungendo lo stato migliore in cui possa sussistere secondo la propria essenza naturale. Infatti, il corpo risorge nel momento in cui diviene leggero ed espansivo; l'anima è rinnovata quando raggiunge l'impassibilità, poiché l'ἀπάθεια si accompagna alla virtù e designa lo stato di salute della ψυχή; infine, il νοῦς ascende a Dio quando trova realizzazione della sua natura nella contemplazione del Creatore.

Si tratta quindi di una tripla resurrezione, di corpo, anima e intelletto. Da questa tripla resurrezione, secondo Evagrio, emerge il corpo spirituale⁵², che egli contrappone al corpo intelligibile e al corpo sensibile. In particolare, il Pontico definisce il corpo sensibile come quello formato dai quattro elementi già citati, acqua, aria, terra e fuoco, che appartiene al nuovo stato in cui si trova l'uomo dopo la caduta del νοῦς. Dall'altra parte, il corpo intelligibile è definito come l'insieme di corpo sensibile e di anima tripartita, quindi l'intelletto decaduto⁵³.

Dunque, come afferma Tobon, è possibile collegare la resurrezione di ciascuna delle parti dell'uomo a uno di questi tre corpi: nello specifico, la resurrezione del corpo è relativa al corpo sensibile, la resurrezione dell'anima riguarda il corpo intelligibile e quella del νοῦς si configura come la genesi del corpo spirituale⁵⁴.

Questo è il complesso e articolato itinerario spirituale dell'uomo elaborato da Evagrio. Stewart lo descrive come un modello di vita cristiana dotato di grande sistematicità⁵⁵, all'interno del quale viene definita la traiettoria teologica di sviluppo della persona umana, partendo da una situazione iniziale di inquietudine

49 Ev. KG V 19.

50 Ev. KG V 22.

51 Ev. KG V 25.

52 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 51.

53 Ivi, p. 67.

54 *Ibid.*

55 C. STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions*, «Modern Theology» 27, 2011, pp. 263-275 (264).

e angoscia per il proprio stato corrotto e separato dal Creatore per giungere a una condizione di amore e conoscenza nei confronti di Dio e di tutta la creazione⁵⁶. Tale percorso spirituale, così tratteggiato, costituisce nello specifico il cammino che il monaco deve percorrere per giungere a Dio, combattendo dapprima la lotta contro i vizi che lo allontanano dalla virtù e intraprendendo poi il percorso di conoscenza che lo condurrà al Creatore.

2.1. Antropologia evagriana in relazione alla vita pratica

Dei meccanismi e degli aspetti che caratterizzano la vita pratica si tratterà meglio in seguito. Ora è comunque opportuno tratteggiare solo a grandi linee le caratteristiche di questa prima fase di ascesi, fornendo una breve sintesi. Come si è detto, la vita pratica ha come fine il raggiungimento dell'impassibilità e il perseguimento della virtù. Nell'ambito della *πρακτική*, il maggior ostacolo da affrontare deriva dai pensieri malvagi, detti *λογισμοί*, che s'insinuano nella mente del monaco cercando di vanificare i suoi sforzi per ottenere la virtù. Tali pensieri provengono dagli spiriti malvagi e sono portatori di vizi o passioni, attaccando prima la parte passionale dell'anima e ascendendo poi a quella razionale⁵⁷. Come si vedrà meglio in seguito, tali pensieri agiscono attraverso le rappresentazioni mentali delle cose sensibili, che si imprimono nella mente e possono suscitare nell'anima la passione o il vizio, se la muovono in modo contrario a natura⁵⁸. È dunque necessario che il monaco combatta contro questi *λογισμοί* per giungere alla liberazione dalle passioni e dalle emozioni negative suscitate in lui.

A questo proposito, Stewart osserva che Evagrio offre un modello cristiano in cui viene posto accento sulle emozioni e sulla loro gestione, all'interno di una struttura teologica e sociale⁵⁹, in quanto molti dei vizi che il monaco deve affrontare riguardano le sue relazioni con il prossimo.

Questi sono dunque in estrema sintesi gli aspetti principali della vita pratica. Una volta ottenuta l'impassibilità, frutto della lotta contro i *λογισμοί*, il monaco può dedicarsi alla contemplazione.

2.2. Antropologia evagriana in relazione alla vita contemplativa

Prima di trattare dei diversi livelli in cui si articola la contemplazione evagriana, è opportuno prendere in considerazione alcuni aspetti che la riguardano, quali: il soggetto della conoscenza, la condizione per accedere ad essa e le caratteristiche che la definiscono.

56 STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition*, «Modern Theology» 27, 2011, p. 266.

57 *Ev. Pr.* 74.

58 Cfr. *Ev. Mal. Cog.* 2; *Sk.* 2.

59 STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition*, p. 263.

Innanzitutto, il soggetto della conoscenza è il νοῦς nella forma della parte razionale dell'anima, la λογιστική, che dopo aver guidato le altre due alla virtù e all'impassibilità può dedicarsi alla contemplazione⁶⁰.

Dunque, in secondo luogo, l'ἀπάθεια costituisce la condizione necessaria per la conoscenza. Il termine ἀπάθεια presenta uno sfondo filosofico di stampo stoico. In particolare, nell'ambito dello stoicismo si riteneva che l'uomo fosse per natura un essere razionale, in cui per tale motivo la presenza di desideri o passioni fosse contro natura. Per questo, in virtù dell'essenza naturale razionale dell'uomo, era possibile sradicare da lui emozioni e desideri: l'eliminazione di tali passioni, nel contesto del pensiero stoico, prende quindi il nome di ἀπάθεια. Anche in ambito cristiano, per esempio con Clemente Alessandrino, l'ἀπάθεια mantiene un significato di tipo stoico, consistendo ancora nell'annientamento delle passioni e dei desideri⁶¹. D'altra parte, in Evagrio, come si vedrà, l'impassibilità non significa eliminare o distruggere le parti passionali dell'anima, quali l'ἐπιθυμία e il θυμός, ma al contrario incanalarle e indirizzarle nel modo giusto, cioè verso la virtù, guidandole a desiderarla e a lottare per ottenerla. In questo modo, quindi, le passioni non vengono cancellate ma sono rivolte al bene, conducendo sotto la guida della ragione alla purificazione dai vizi dell'anima. Dunque, come sostiene Baan, Evagrio per illustrare il suo pensiero sceglie il termine e il concetto di ἀπάθεια, che appartiene alla filosofia greca, in particolare stoica, modificando però sostanzialmente il suo significato: in tal modo egli inserisce all'interno di un quadro teorico la prassi monastica, che non è ispirata primariamente alla filosofia stoica ma all'insegnamento cristiano⁶².

In terzo luogo, la conoscenza evagriana, come nota ancora Baan, presenta diverse caratteristiche. Innanzitutto, essa ha per l'uomo un valore di piacere spirituale, in quanto colma l'intelletto e lo nutre, rappresentando l'attività in cui esso trova la sua piena realizzazione naturale⁶³. Oltre a questo, la γνώσις che sopraggiunge dopo la vita pratica si configura come un dono gratuito di Dio, una grazia divina che viene elargita dopo la fatica della πρακτική caratterizzata dagli sforzi per ottenere l'impassibilità⁶⁴. Per questo, usando un'immagine biblica, Evagrio paragona la vita pratica alla semina e la vita contemplativa alla raccolta⁶⁵. La conoscenza consiste quindi in un dono divino che va unicamente accolto. Infine, la conoscenza spirituale descritta e illustrata da Evagrio, che appartiene al percorso per tornare a Dio, si differenzia sostanzialmente da quella profana. Infatti la conoscenza profana è frutto di un puro esercizio intellettuale e dialettico, che non richiede purezza d'animo e si fonda sullo studio⁶⁶. Essa è un tipo di conoscenza che afferra il suo oggetto attraverso parole e ragionamenti, e tramite questi cerca di dimostrare la verità. Al contrario, la conoscenza spirituale si ottiene grazie alla virtù, poiché le

60 Ev. Pr. 86.

61 Clem. Alex. Strom. VI 9,74.

62 I. Z. BAAN, *I due occhi dell'anima. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Roma, 2011, p. 154.

63 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 156.

64 Ivi, p. 156-157.

65 Ev. Pr. 90.

66 Ev. Gn. 45.

virtù costituiscono l'impassibilità e l'impassibilità è la condizione per la conoscenza spirituale. Inoltre, nell'ambito di tale contemplazione il νοῦς conosce il suo oggetto senza la mediazione di parole o ragionamenti⁶⁷, e non c'è distanza fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, poiché il νοῦς è una facoltà unitiva⁶⁸. Tobon osserva che attraverso la contemplazione il νοῦς è resuscitato da due morti: la morte dovuta al movimento originario, con cui l'intelletto era decaduto, e la morte con Cristo, ovvero la πρακτική, da cui il νοῦς è risollevato proprio attraverso la fase contemplativa⁶⁹. Come si comprenderà nei prossimi paragrafi, quest'ultima fase, conducendo dalla fisica alla teologia, è un percorso progressivo dalla corporeità all'incorporeità, culminante nell'incontro con Dio⁷⁰.

2.2.1. Antropologia evagriana in relazione alla fisica

La fisica, o contemplazione naturale, è la conoscenza degli esseri creati come tramite per giungere poi a quella di Dio. Evagrio identifica la φυσική con il regno dei cieli (βασιλεία οὐρανῶν)⁷¹. Come si è visto, la conoscenza fisica si articola in diverse tappe interne, presentando una struttura rigidamente gerarchica: essa si divide in contemplazione naturale seconda, suddivisa a sua volta in varie tappe, e contemplazione naturale prima⁷². In questo modo la φυσική va a comprendere tutti i livelli di conoscenza inferiori alla conoscenza essenziale di Dio.

In particolare, dunque, l'oggetto della contemplazione naturale è l'intero cosmo creato, visibile e invisibile. Esso va considerato in relazione a Dio Creatore, poiché non si spiega da sé; infatti la conoscenza fisica secondo Evagrio non ha senso se non rappresenta un tramite per la conoscenza di Dio stesso.

Si consideri il seguente passo del *Tractatus Practicus*:

Τῷ δικαίῳ Ἀντωνίῳ προσῆλθέ τις τῶν τότε σοφῶν καὶ πῶς διακαρτερεῖς, εἶπεν, ὦ πάτερ, τῆς ἐκ τῶν βιβλίων παραμυθίας ἐστερημένος; Ὁ δὲ φησι· τὸ ἐμὸν βιβλίον, φιλόσοφε, ἡ φύσις τῶν γεγονότων ἐστὶ, καὶ πάρεστιν ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοῦ Θεοῦ.

Uno dei sapienti di allora giunse ad Antonio e gli disse: «Come puoi restare, padre, privo del conforto dei libri?» Ed egli rispose: «Il mio libro, o filosofo, è la natura degli esseri creati, ed esso è a mia disposizione quando voglio leggere le parole di Dio⁷³».

In questo passo Antonio Abate afferma che il suo libro è la natura degli esseri creati, il libro di Dio, dove egli può leggere le parole o i λόγοι del Creatore (ἀναγινώσκειν τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ). Analizzando il verbo greco ἀναγινώσκειν, cioè leggere, si nota che esso è formato dal prefisso ἀνα- e dal verbo γινώσκειν,

67 Ev. Gn. 4.

68 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 159.

69 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 62.

70 *Ibid.*

71 Ev. Pr. 2.

72 Ev. KG I 27; Ev. KG II 4.

73 Ev. Pr. 92.

che significa conoscere, in quanto, come osserva Baàn, la lettura è l'azione con cui l'uomo acquisisce conoscenza e in cui avviene il ri-conoscimento del contenuto codificato dei segni della scrittura. Dunque, in base a questo, leggere il libro di Dio significa riconoscere i λόγοι di Dio, cioè i λόγοι presenti nel creato, intesi secondo il doppio senso di parole e ragioni⁷⁴. Le ragioni delle cose create costituiscono i loro principi primi, che, come afferma Baàn, sono ontologici ed esplicativi al tempo stesso, riconducendo il soggetto conoscente all'origine delle creature stesse e al loro significato profondo: i λόγοι rappresentano quindi la ragion d'essere originaria delle cose. La loro scoperta è l'essenza della contemplazione naturale⁷⁵, poiché in essa le creature sono conosciute e comprese nei loro λόγοι. Questi ultimi, come nota Tobon, sono immateriali e perciò non lasciano impronta; la loro percezione è paragonata a una sorta di sensazione spirituale⁷⁶. Dunque, la contemplazione degli esseri creati nei loro λόγοι, intesi come ragioni profonde e principi primi delle cose, conduce alla conoscenza del Creatore, contemplato così attraverso la creazione.

Il testo in cui Evagrio offre una chiara spiegazione della φυσική e del valore che essa assume è l'incipit dell'*Epistula ad Melaniam*. Nei primi capitoli della lettera, infatti, come afferma Baàn, il Pontico sviluppa la dottrina sulla contemplazione naturale ponendola all'interno di un contesto creazionale-trinitario⁷⁷. In primo luogo, egli promuove l'utilità della scrittura per i corrispondenti lontani, avvicinati così tramite i segni della scrittura e il loro significato codificato. Questa presentazione semiologica compiuta da Evagrio è poi la base per porre un'analogia fra la scrittura e la creazione. Infatti, come il mezzo della scrittura permette di rendere vicine persone lontane fra loro, allo stesso modo la creazione avvicina a Dio quanti si accostano a essa per contemplarla nei principi che l'hanno generata. In particolare, Dio ha voluto che quanti erano lontani da Lui percepissero la sua carità e si avvicinasero a essa tramite la mediazione delle creature, poste come scrittura dalla sua Potenza, ovvero dal Figlio, e dalla sua Sapienza, cioè dallo Spirito. Dunque, come chi legge una scrittura percepisce la volontà dello scrittore e l'intelligenza della mano che l'ha vergata, così chi contempla le creature in modo intellettuale, ricercando i loro λόγοι, percepisce la mano e il dito di cui il Creatore si è servito per crearle e comprende la sua volontà, cioè la carità, che rappresenta il Padre. La mano richiama invece la Potenza del Figlio e il dito la Sapienza dello Spirito⁷⁸. In questo senso quindi nell'ambito della contemplazione fisica le creature sono come lettere di una scrittura, ovvero il creato, da cui è possibile conoscere il Padre, il Figlio e lo Spirito, che insieme come trinità costituiscono Dio Creatore. Fra le varie creature, quelle intelligibili e dotate di ragione si collocano a un livello superiore e sono quindi più vicine a Dio.

Nello specifico, Evagrio individua una precisa struttura gerarchica: al di sopra di tutto sta il Padre, rivelato dal Figlio e dallo Spirito, tramite i quali Egli è conosciuto; a loro volta, le creature intelligibili sono segni rivelatori del Figlio e dello Spirito, poiché questi sono contemplati per mezzo della conoscenza degli esseri

74 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 171.

75 *Ibid.*

76 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 63.

77 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 172.

78 *Ev. Ep. Mel. 2.*

intelligibili, e le creature sensibili sono segni di quelle intelligibili, in quanto conoscendo il mondo sensibile si giunge alla conoscenza di quello invisibile⁷⁹. La contemplazione degli esseri intelligibili o invisibili è detta poi contemplazione naturale prima, mentre quella degli esseri corporei è chiamata contemplazione naturale seconda e costituisce la base da cui parte il percorso contemplativo. Dunque, in sostanza, il *voũs* conosce il creato visibile ricercando in esso i suoi *λόγοι* immateriali, e in questo modo acquisisce conoscenza del mondo invisibile, anch'esso contemplato nei suoi *λόγοι*. Fra le varie creature intelligibili, l'intelletto scopre in primo luogo se stesso, riconoscendo la propria creaturalità. Attraverso la conoscenza del creato incorporeo, infine, il *voũs* giunge alla visione di Dio Creatore, a cui sono ricondotti i *λόγοι* di tutte le creature, accedendo così alla fase teologica. Secondo l'interpretazione di Tobon, basata su diversi passi evagriani, nella fase di contemplazione degli esseri intelligibili l'intelletto diventa gradualmente incorporeo, senza perdere però completamente tracce della propria corporeità, in quanto all'interno di questa fase il *voũs* si confronta ancora con i concetti che, per quanto intelligibili, appartengono ugualmente alla molteplicità e quindi alla corporeità⁸⁰. Solo con la teologia, come vedremo, l'intelletto accederà a una dimensione incorporea.

Alla contemplazione naturale seconda appartengono anche, dopo la conoscenza dei *λόγοι* delle creature sensibili, altri due tipi di contemplazione che, nell'ordine, sono: la contemplazione dei *λόγοι* del Giudizio e la contemplazione dei *λόγοι* della Provvidenza.

Il Giudizio, come si è detto, è definito da Evagrio come la nascita dei corpi e dei mondi a seguito della caduta del *voũs* dalla sua condizione primordiale: si tratta quindi di una creazione divina provvidenziale in risposta al movimento originario. Oltre a questo, più nello specifico, Evagrio intende il giudizio anche come trasformazione in cui ogni essere razionale riceve un corpo e un mondo corrispondenti al suo stato⁸¹. Inoltre, come terzo significato, la *κρίσις* nella concezione evagriana sta a indicare la trasformazione finale completa in cui ogni creatura ritorna al suo Creatore⁸². In base a queste considerazioni, infatti, si prenda in esame lo scolio evagriano a un versetto del salmo 138, che recita: «e nel tuo libro sarà scritto tutto». Nel commento si dice che, grazie al libro della creazione, Dio è conosciuto come Giudice attraverso i vari corpi degli esseri razionali e i diversi mondi in cui essi sono posti⁸³.

In particolare, in un altro scolio, il Pontico spiega più precisamente cosa intende parlando delle ragioni del Giudizio. Secondo Evagrio, esse sono le cause di determinati avvenimenti della storia sacra narrata nel testo biblico che, se compresi in modo giusto nel loro significato, aprono alla conoscenza delle ragioni profonde della storia⁸⁴.

79 *Ev. Ep. Mel.* 3.

80 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 64.

81 *Ev. KG VI* 75.

82 *Ev. KG II* 77.

83 *Ev. Schol. in Ps.* 138, 16.

84 *Ev. Schol. in Ps.* 118, 7.

D'altra parte, la Provvidenza per Evagrio è l'insieme del processo che riporta l'intelletto alla sua condizione originaria. Sempre nello scolio al versetto del salmo 138, si afferma che grazie al libro della creazione Dio è conosciuto come Provvidente attraverso tutto quanto viene compiuto nella storia del creato per la salvezza dell'uomo, cioè per promuovere la virtù e la conoscenza⁸⁵. A questo proposito, come osserva Baàn, nel corso della storia del creato le trasformazioni verso il bene o verso il male si verificano attraverso il libero arbitrio delle creature razionali. Di fatto, l'opera della Provvidenza è affidata in primo luogo a Cristo, che la condivide in modo gerarchico e discendente con gli esseri razionali, nello specifico con gli angeli e con gli uomini. Gli angeli gioiscono quando il male viene meno e riempiono l'uomo di contemplazione naturale; gli esseri umani mediatori di provvidenza sono invece le guide spirituali, che promuovono la virtù e la conoscenza e aiutano il prossimo ad avanzare lungo il cammino verso Dio⁸⁶.

È opportuno ora riportare per intero lo scolio evagriano al versetto già citato del salmo 138:

Βίβλιον Θεοῦ ἐστὶν ἡ θεωρία σωμάτων καὶ ἀσωμάτων ἐν ᾧ πέφυκε διὰ τῆς γνώσεως γράφεσθαι νοῦς καθαρὸς· ἐν δὲ τούτῳ τῷ βιβλίῳ εἰσὶ γεγραμμένοι καὶ οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι, δι' οὗ βιβλίου γινώσκειται ὁ Θεὸς ὡς δημιουργὸς καὶ σοφὸς καὶ προνοητὴς καὶ κριτὴς· δημιουργὸς μὲν διὰ τὰ γεγονότα ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι· σοφὸς δὲ διὰ τοὺς ἀποκειμένους λόγους ἐν αὐτοῖς· προνοητὴς δὲ διὰ τὰ συντελοῦντα πρὸς ἀρετὴν ἡμῶν καὶ γνῶσιν· κριτὴς δὲ πάλιν διὰ τὰ διάφορα σώματα τῶν λογικῶν καὶ τοὺς ποικίλους κόσμους καὶ τούτους περιέχοντας τοὺς αἰῶνας.

Il libro di Dio è la contemplazione dei corpi e degli incorporei in cui naturalmente viene iscritto, per mezzo della conoscenza, l'intelletto puro. E in questo libro sono iscritte le ragioni del giudizio e della provvidenza. Grazie a questo libro, Dio è conosciuto come Creatore, come Sapiente, come Provvidente e Giudice. Creatore per mezzo delle cose che dal non essere sono venute all'esistenza. Sapiente per mezzo delle ragioni che sono nascoste in loro. Provvidente per mezzo di ciò che viene compiuto in vista della nostra virtù e della nostra conoscenza. Giudice infine per mezzo dei vari corpi degli esseri razionali e per mezzo della varietà dei mondi e degli eoni contenuti in essi⁸⁷.

Dunque, il creato è il libro di Dio, che può essere letto da diversi punti di vista ma sempre con lo stesso scopo: acquisire conoscenza del Creatore in modo indiretto, attraverso le creature e quanto avviene nella storia della creazione. In particolare, come si afferma, quando l'oggetto della contemplazione sono le cose create, Dio è conosciuto come Creatore o Demiurgo; quando a essere contemplati sono invece i λόγοι delle creature, si conosce la Sapienza divina che ha posto un ordine nella creazione. Ancora, quando l'oggetto di contemplazione sono le ragioni del Giudizio e della Provvidenza, si contempla il creato, e nello specifico la storia del creato, riconoscendo in esso le ragioni e il significato profondo delle vicende storiche e dell'intervento di Dio nella storia per la salvezza dell'uomo.

85 Cfr. *Ev. Schol. in Ps. 138, 16.*

86 BAAN, *I due occhi dell'anima*, pp. 185-186-187.

87 *Ev. Schol. in Ps. 138, 16.*

In sintesi, quindi, secondo quanto sostiene Baàn, lo scopo della φυσική consiste nel conoscere attraverso la creazione l'amore del Creatore. Nello specifico, le molteplici creature come lettere di un libro e i λόγοι presenti nella varietà del creato conducono alla conoscenza di Dio Trino e Uno, mentre la conoscenza delle ragioni del Giudizio e della Provvidenza permette di concepire la storia come un percorso che partendo da Dio giunge a Dio⁸⁸.

2.2.2. Antropologia evagriana in relazione alla teologia

La teologia, o θεολογία, è la terza e ultima fase del percorso di ritorno dell'uomo a Dio, definita da Evagrio come il regno di Dio⁸⁹. Essa è la conoscenza pura ed essenziale di Dio trino e unico, senza alcuna mediazione, sulla vetta della Montagna spirituale. Evagrio identifica l'esperienza teologica con la preghiera, in greco προσευχή, che è l'incontro diretto con Dio⁹⁰: attraverso di essa infatti la mente entra in comunione col Creatore⁹¹. La preghiera è profondamente connaturata all'intelletto, poiché il νοῦς è «naturalmente fatto per pregare»⁹². L'opera nella quale Evagrio tratta più ampiamente della προσευχή è il *De oratione*, interamente dedicato a questo tema.

Come si può evincere da diversi passi dell'opera, la preghiera nella concezione evagriana si fonda sul rifiuto di qualsiasi forma, rappresentazione (νόημα), pensiero (ἔννοια) o sensazione (αἴσθησις)⁹³. È quindi necessario che durante il tempo della preghiera la mente non si raffiguri dentro di sé alcuna immagine o forma del Divino, poiché Dio sta al di sopra di ogni figura e di ogni percezione sensibile⁹⁴. Come osserva Tobon, infatti, quando il νοῦς, attraverso le varie contemplazioni dei mondi creati, è innalzato alla semplice conoscenza di Dio, esso passa dalla molteplicità all'unità, sollevandosi oltre le immagini a una dimensione priva di immagine. Perciò, al culmine dell'ascesi, la mediazione prima necessaria del segno, dell'immagine e della parola lascia il posto alla conoscenza nella sua forma più pura e intima, che si fonda sull'unione della creatura con il Creatore⁹⁵. Evagrio si pone dunque come un convinto difensore della preghiera priva di immagini.

Il Pontico descrive l'esperienza della preghiera facendo ricorso all'idea della luce e del chiarore divino (λαμπρότης)⁹⁶. La προσευχή non significa perdersi nel buio e nel vuoto, ma essa è un dono di Dio, che si accosta come un compagno all'orante⁹⁷. In particolare, nell'incontro fra Dio e l'uomo spariscono le rappresentazioni e

88 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 189.

89 Ev. Pr. 3.

90 Ev. Or. 60.

91 A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge, 2013, p. 137.

92 Ev. Pr. 49.

93 Ev. Or. 4; Or. 70; Or. 120.

94 Ev. Or. 66.

95 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 65.

96 Ev. Mal. Cog. 2.

97 Ev. Or. 63.

compare il chiarore divino, poiché Dio illumina l'intelletto con la sua luce, visitandolo e trasformandolo⁹⁸: così il νοῦς, divenuto luce, si contempla nella luce e, pervaso dall'ἔρως per la preghiera spirituale, si eleva a Dio⁹⁹.

L'unione fra il Creatore e l'uomo nell'esperienza della προσευχή riporta l'intelletto alla sua condizione originaria di unità e conoscenza di Dio. È solo con la fase della teologia, come osserva Tobon, che la natura del corpo è rimossa e l'anima e il corpo sono sollevati al livello del νοῦς, venendo così ripristinata l'unità originaria¹⁰⁰. Naturalmente, fino a quando il νοῦς rimane ancora fisicamente unito alla terra, l'innalzamento e l'unificazione avvengono solo in termini puramente fenomenologici, rispecchiando tuttavia un cambiamento reale nella composizione del corpo e dell'anima. A ogni modo, questa trasformazione dell'intelletto ancora unito al corpo va ad anticipare la restaurazione escatologica del νοῦς nella direzione di un'incorporeità piena e ontologica¹⁰¹.

98 *Ev. Mal. Cog.* 42; *Pr.* 64.

99 *Ev. Or.* 52.

100 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, pp. 64-65.

101 *Ivi*, p. 65.

CAPITOLO III

EVAGRIO PONTICO: I PENSIERI MALVAGI

1. Introduzione

La teoria dei pensieri malvagi, chiamati λογισμοί, riveste un ruolo fondamentale all'interno della dottrina evagriana. I λογισμοί sono portatori di vizi e, in quanto

CAPITOLO III

EVAGRIO PONTICO: I PENSIERI MALVAGI

1. Introduzione

La teoria dei pensieri malvagi, chiamati λογισμοί, riveste un ruolo fondamentale all'interno della dottrina evagriana. I λογισμοί sono portatori di vizi e, in quanto tali, costituiscono il maggior impedimento per il monaco nell'ambito della vita pratica, cioè nella prima fase del percorso di ascesi evagriano il cui scopo è la purificazione dell'anima dalle passioni (ἀπάθεια) e l'acquisizione della virtù. La fase pratica quindi, come afferma C. Stewart, si fonda su un'attenzione prolungata e costante rivolta ai pensieri malvagi, contro i quali è necessario lottare allo scopo di ottenere la virtù¹. Nei suoi scritti Evagrio spiega dettagliatamente il funzionamento dei pensieri malvagi, descrivendone in modo accurato la fenomenologia, il contenuto e l'azione. Il Pontico tratta del tema dei λογισμοί in molte delle sue opere, quali l'*Antirrheticus*, il *Tractatus ad Eulogium monachum*, il *De vitiis quae sunt opposita virtutibus*, il *Tractatus Practicus*, il *De octo spiritibus malitiae*, il *De malignis cogitationibus*, gli *Skemmata*.

In greco classico il termine λογισμός presenta vari significati: conto, calcolo, riflessione, considerazione, ma anche pensiero². In Evagrio Pontico il concetto di λογισμός assume un valore tecnico e preciso, con significato prevalentemente negativo. Infatti, come sostiene I. Z. Baàn, per Evagrio non tutti i pensieri sono malvagi, dal momento che egli distingue fra pensieri angelici, umani e demoniaci³, ma il senso del concetto di λογισμός è essenzialmente negativo. Per esempio, anche quando negli scritti di Evagrio il termine λογισμός si trova da solo, non accompagnato dagli aggettivi πονηρός (malvagio) o δαμονιώδης (demoniaco), esso ha un significato generalmente negativo.

In particolare, secondo quanto afferma Evagrio, «i demoni nei confronti dei mondani combattono attraverso le cose, nei confronti dei monaci attraverso i pensieri»⁴. Dunque i demoni agiscono sui monaci attraverso i pensieri malvagi, che costituiscono la loro arma principale verso gli asceti solitari; per questo la battaglia combattuta dal monaco durante la vita pratica è interiore, si svolge nel cuore. A questo proposito, quindi, il pensiero, o λογισμός, costituisce una grande prova per il monaco, il quale, a causa della sua solitudine, è separato dalle cose ma non dai pensieri e dai ricordi relativi ad esse.

1 C. STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions*, «Modern Theology» 27, 2011, pp. 263-275 (268).

2 H.G. LIDDEL – R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*.

3 Cfr. *Ev. Mal. Cog.* 8; *Ev. Pr.* 80.

4 *Ev. Pr.* 48.

2. I λογισμοί: definizione e meccanismo

Nei suoi scritti Evagrio descrive il pensiero come una tentazione del monaco, che agisce ascendendo attraverso la parte passionale dell'anima e da lì ottenebrando l'intelletto⁵. Come si può riscontrare da questa definizione, Evagrio collega la dottrina sui pensieri alla teoria dell'anima tripartita dell'uomo. Infatti i pensieri si introducono nell'anima del monaco, attaccandone prima la parte passionale e poi quella razionale; dunque, come si vedrà più dettagliatamente in seguito, l'anima è il bersaglio dei pensieri malvagi e in essa si svolge la lotta contro i λογισμοί.

Si consideri a questo proposito la seguente descrizione di Evagrio, tratta dal *De malignis cogitationibus* al capitolo 2:

Πάντες οἱ δαιμονιώδεις λογισμοὶ νοήματα εἰς τὴν ψυχὴν αἰσθητῶν εἰσφέρουσι πραγμάτων, ἐν οἷς τυπούμενους ὁ νοῦς τὰς μορφὰς τῶν πραγμάτων ἐκείνων ἐν ἑαυτῷ περιφέρει καὶ ἀπ' αὐτοῦ λοιπὸν τοῦ πράγματος ἐπιγινώσκειν τὸν προσεγγίσαντα δαίμονα.

Tutti i pensieri provenienti dai demòni introducono nell'anima rappresentazioni di cose sensibili, e l'intelletto, dopo averne ricevuto l'impronta, rigira dentro di sé le forme di quelle cose: in questo modo puoi conoscere quale sia il demonio che si è avvicinato⁶.

Secondo quanto affermato in questo passo evagriano, i pensieri malvagi provenienti dai demoni, definiti δαιμονιώδεις λογισμοί, giungono nell'anima attraverso un oggetto. In particolare, essi hanno come contenuto le rappresentazioni degli oggetti sensibili, le quali sono introdotte nell'anima dal pensiero stesso. Queste rappresentazioni si imprimono nella mente, lasciando quindi in essa un'impronta, e la mente rielabora in se stessa tali forme. Dunque, in base all'idea sostenuta da Baàn, la rappresentazione, chiamata in greco νόημα, è la forma con cui l'oggetto sensibile è presente nell'anima⁷. Inoltre, come afferma poi Evagrio se si considera letteralmente il testo, a partire dall'oggetto sensibile rappresentato, il πρᾶγμα, è possibile risalire al tipo di demone che si è accostato all'anima.

In relazione a questa spiegazione, un primo elemento da considerare riguarda il rapporto fra demoni e pensieri. Tali λογισμοί, come si è detto, provengono dai demoni e costituiscono il mezzo con cui essi operano. Da questo punto di vista, Baàn sostiene che demoni e pensieri possono essere considerati come due aspetti diversi dello stesso meccanismo, uno esteriore rappresentato dai demoni e uno interiore rappresentato dai pensieri⁸. Un'idea simile si può riscontrare in quanto afferma C. Stewart: egli ritiene che nei suoi scritti Evagrio utilizzi in modo interscambiabile i termini "demone" e "pensiero", privilegiando tuttavia il termine "pensiero"⁹; secondo lo studioso, l'uso di entrambi i termini da parte del Pontico sta

5 Ev. Pr. 74.

6 Ev. Mal. Cog. 2.

7 I. Z. BAAN, *I due occhi dell'anima. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Roma, 2011, p. 100.

8 Ivi, p. 99.

9 STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition*, p. 268.

a indicare da una parte l'origine esterna di queste forze o suggestioni malvagie, che nascono quindi dai demoni al di fuori dell'uomo per rivolgersi poi contro di lui, dall'altra la responsabilità umana di alimentare interiormente tali suggestioni¹⁰. Riguardo allo stesso tema, G. T. Popovici sostiene che Evagrio, sulla scia del pensiero origeniano e della tradizione giudaico-cristiana, accosti la demonologia alla psicologia, i demoni ai pensieri malvagi¹¹. Infatti, nell'ambito della tradizione giudaica viene posta una distinzione fondamentale fra angeli buoni e angeli cattivi, identificando questi ultimi con i demoni, responsabili di idolatria e di pratiche pagane; di fatto, i demoni divengono le cause prime e gli agenti del male per eccellenza, in riferimento sia al male sociale e religioso che a quello morale e psicologico individuale¹². Dunque, secondo la letteratura giudaica, il male che è presente nel cuore dell'uomo proviene dai demoni; in particolare, nell'essere umano convivono due opposti pensieri, disposizioni o orientamenti, l'uno tendente al bene e l'altro al male, l'uno derivante dagli angeli e l'altro dai demoni, fautori rispettivamente di virtù e vizi. Per questo la demonologia diviene psicologia, in quanto l'azione dei demoni e degli angeli è rivolta al cuore dell'uomo ed è condotta attraverso i pensieri¹³. Allo stesso modo, secondo Evagrio il male ha un'origine interiore, nasce quindi nell'intimo dell'uomo e si manifesta attraverso i pensieri, ma la presenza interiore del male deriva a sua volta dai demoni, portatori di vizi¹⁴. Dunque, in base agli elementi qui riportati, è possibile considerare come diversi studiosi siano concordi nell'affermare che, nella concezione evagriana, ci siano forze malvagie esterne all'uomo, ovvero i demoni, che suscitano in lui pensieri malvagi profondamente destabilizzanti e distraenti; la responsabilità umana sta nella scelta di prestare ascolto a tali suggestioni diaboliche e di coltivarle interiormente.

Sempre in riferimento al passo sopra citato, presente nel *De malignis cogitationibus* al capitolo 2, è necessario indagare ora sulla natura delle rappresentazioni degli oggetti sensibili. Esse non sono in se stesse malvagie, al contrario sono neutre; diventano cattive nel momento in cui la mente umana ne fa un uso sbagliato, ovvero se suscitano in essa la passione. Si veda a questo proposito il seguente passo, tratto dal *De malignis cogitationibus* al capitolo 19:

Δίελε κατὰ σαυτὸν τὸν ὑπ'αὐτοῦ βληθέντα σοι λογισμόν, ὅστις ποτέ ἐστι καὶ ἐκ πόσων πραγμάτων συνέστηκε καὶ ποῖον τούτων ἐστὶ μάλιστα τὸ θλίβον τὸν νοῦν. Ὁ δὲ λέγω τοιοῦτόν ἐστιν· ἔστω πεμφθεὶς ὑπ'αὐτοῦ ὁ τῆς φιλαργυρίας λογισμὸς, τοῦτον δίελε εἰς τὸν ὑποδεξάμενον αὐτὸν νοῦν καὶ εἰς τὸ νόημα τοῦ χρυσοῦ καὶ εἰς τὸ φιλάργυρον πάθος· λοιπὸν ἐρώτα τί τούτων ἐστὶν ἁμαρτία· πότερον ὁ νοῦς καὶ πῶς; εἰκῶν ἐστὶ τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ τὸ νόημα τοῦ χρυσοῦ; καὶ τοῦτο τίς ἂν εἶποι νοῦν ἔχων ποτέ; ἀλλ'αὐτὸς ὁ χρυσὸς ἐστὶν ἁμαρτία; καὶ τίνοσ χάριν γέγενεται; ἔπεται τοίνυν τῆς ἁμαρτίας αἴτιον εἶναι τὸ

10 STEWART, *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition*, p. 268.

11 G. T. POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects at St. Evagrius Ponticus and St. Maximus the Confessor*, «BRAIN. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience» 1, 2010, pp. 153-165 (159).

12 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 160.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

τέταρτον, ὅπερ οὐκ ἔστι πρᾶγμα ὑφεστός κατ'οὐσίαν οὐδὲ νόημα πράγματος οὐδὲ νοῦς πάλιν ἀσώματος, ἀλλ' ἡδονή τις μισάνθρωπος ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου τικτομένη καὶ κακῶς κεχρησθαι τοῖς τοῦ θεοῦ κτίσμασι τὸν νοῦν ἀναγκάζουσα.

Distingui in te stesso il pensiero gettato in te dal nemico: che cosa sia, di quali cose sia composto e soprattutto che cosa affligge la mente. Distingui tra l'intelletto che ha ricevuto il pensiero, la rappresentazione dell'oro, l'oro in se stesso, e la passione dell'avarizia. Chiedi poi quale di queste cose sia il peccato: forse l'intelletto? E come? È immagine di Dio. Forse la rappresentazione dell'oro? E chi, dotato di intelletto, potrebbe dire una cosa simile? O forse l'oro stesso è peccato? E allora perché è stato creato? Ne deriva che la causa del peccato è la quarta, che non è cosa che sussista per essenza, né la rappresentazione di una cosa, né l'intelletto incorporeo, ma il piacere, nemico dell'uomo, generato dal libero arbitrio, che costringe l'intelletto a usare in modo cattivo le creature di Dio¹⁵.

Dunque, come si può evincere da questa disamina dei singoli elementi del pensiero, nella quale Evagrio prende come esempio il vizio o la passione dell'avarizia, l'aspetto negativo non consiste né nell'intelletto ricettore del pensiero, cioè il νοῦς, né nella rappresentazione dell'oggetto sensibile, né nell'oggetto sensibile in sé, ma risiede nella passione, in greco πάθος, suscitata dal pensiero attraverso la rappresentazione dell'oggetto.

È importante a questo punto considerare più a fondo in che cosa consista e che cosa comporti lo scatenarsi della passione. Il pensiero malvagio contenente la rappresentazione genera nell'uomo il vizio o la passione, e quindi è accolto con passione dall'uomo, nel momento in cui, dopo che si è attardato nell'anima, ne muove la parte concupiscibile o la parte irascibile in modo contrario alla loro natura, cioè in maniera opposta allo scopo per cui Dio le ha create, facendo sì che esse tendano al piacere. Ciò significa che, se per natura la parte concupiscibile desidera la virtù e la parte irascibile lotta per essa¹⁶, ora, muovendosi contro natura, la parte concupiscibile non è più rivolta al bene ma anela all'oggetto del piacere insito nel pensiero malvagio, mentre la parte irascibile non si muove più verso la virtù ma lotta per ottenere il piacere di cui il pensiero è portatore. Poi, quando il pensiero attraverso la parte passionale ascende all'intelletto e il νοῦς in virtù del suo libero arbitrio acconsente allo stesso piacere, si genera il vizio o la passione. Per questo negli *Skemmata* Evagrio definisce il pensiero demoniaco come «la rappresentazione di un oggetto sensibile la quale muove la parte irascibile o quella concupiscibile in modo contrario alla loro propria natura»¹⁷, indicando così che il pensiero agisce sull'anima attraverso le rappresentazioni. Anche Stewart, sempre sulla base di quest'ultimo passo, afferma che nella concezione evagriana l'uso contro natura delle parti passionali, cioè il desiderio e l'ira, dà origine alle passioni, intese come vizi; per questo secondo lo studioso il termine πάθος è usato da Evagrio per indicare il desiderio e l'ira usati negativamente, mossi contro natura

15 Ev. *Mal. Cog.* 19.

16 Cfr Ev. *Pr.* 86.

17 Ev. *Sk.* 2.

dal λογισμός¹⁸. È quindi importante prestare particolare attenzione a queste energie irrazionali, che si risvegliano con facilità e tendono spesso a prevalere sull'intelletto, la parte razionale, prendendo il controllo dell'uomo¹⁹. Stewart descrive anche i pensieri malvagi, portatori di passioni, come «angosianti e ossessivi, legati a comportamenti problematici».²⁰

Nel meccanismo dei λογισμοί sopra illustrato, un ruolo importante è rivestito dall'attardarsi del pensiero nell'anima, definito da Evagrio con il verbo χρονίζειν, in quanto è il permanere del pensiero che permette il movimento delle parti passionali contro natura e il conseguente generarsi della passione. L'importanza di questo aspetto del meccanismo è sottolineata da Evagrio in numerosi passi delle sue opere²¹.

Dunque, come afferma Baàn, è possibile riassumere il funzionamento dei λογισμοί individuando due versanti fondamentali, uno esteriore e l'altro interiore. Dal punto di vista esteriore, ci sono oggetti sensibili esterni all'uomo le cui rappresentazioni sono contenute nei pensieri; i pensieri introducono quindi nell'anima queste rappresentazioni ed esse lasciano nell'uomo un'impronta. Dal punto di vista interiore, le parti passionali presenti nell'anima dell'uomo, l'ira e il desiderio, determinano un uso negativo delle rappresentazioni, e questo avviene quando esse sono mosse dalle rappresentazioni in modo contrario a natura. Infine, con il libero consenso dell'intelletto al piacere così generato, si realizza la passione²².

All'interno del meccanismo dei λογισμοί, come sostiene Evagrio nel capitolo 6 del *Tractatus Practicus*, ciò che dipende dall'uomo non è l'arrivo del pensiero, e dunque il fatto che esso attacchi l'anima, ma il perdurare o meno del pensiero nell'anima e il fatto che esso muova le parti passionali contro natura²³. Questi due aspetti, come si è visto, sono fondamentali in vista dell'insorgere della passione.

Un altro importante elemento da considerare nel capitolo 2 del *De malignis cogitationibus* è quello relativo agli oggetti le cui rappresentazioni sono il contenuto dei pensieri demoniaci. Tali oggetti, come afferma Evagrio, sono sensibili, cioè percepibili con i sensi²⁴; dunque, la percezione sensibile è alla base delle rappresentazioni introdotte nell'anima ed è perciò la condizione necessaria per i pensieri malvagi, in quanto essi contengono rappresentazioni di oggetti sensibili. È fondamentale a questo punto comprendere come funziona secondo Evagrio la percezione sensibile. Si consideri a questo proposito il seguente passo, tratto dal capitolo 25 del *De malignis cogitationibus*:

Ἀρκτέον δὲ ἐντεῦθεν τοῦ λόγου ὅπως ὁ νοῦς πάντων αἰσθητῶν πραγμάτων πέφυκε δέχεσθαι τὰ νοήματα καὶ τυποῦσθαι κατ'αὐτὰ διὰ ὄργανικοῦ σώματος τούτου· ὅποια γὰρ ἄν εἴη τοῦ πράγματος ἢ μορφή, τοιαύτην ἀνάγκη καὶ τὸν νοῦν δέξασθαι τὴν εἰκόνα· ὅθεν

18 STEWART, *Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition*, p. 268.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Cfr. ad esempio *Ev. Mal. Cog.* 7.

22 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 102.

23 *Ev. Pr.* 6.

24 *Ev. Mal. Cog.* 2.

καὶ ὁμοιώματα λέγεται τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων τῷ τὴν αὐτὴν ἐκείνοις διασώζειν μορφήν.

Bisogna cominciare a dire come l'intelletto per natura attraverso lo strumento del corpo riceva le rappresentazioni di tutti gli oggetti sensibili e un'impronta ad essi conforme; qualunque sia la forma della cosa, tale necessariamente sarà l'immagine ricevuta dall'intelletto, perciò le rappresentazioni delle cose sono chiamate copie, perché hanno la stessa forma²⁵.

In base a questo passo, si può ritenere che, secondo Evagrio, la percezione sensibile consiste nella ricezione da parte dell'intelletto delle rappresentazioni (νοήματα) degli oggetti sensibili, le quali lasciano nella mente un'impronta conforme ad esse. Tali rappresentazioni, che possono essere considerate come immagini mentali, sono dette copie dell'oggetto sensibile stesso, cioè dell'originale, in quanto ne conservano la stessa forma e lo stesso aspetto.

Tale è dunque il funzionamento della percezione sensibile e, come si è visto, essa sta alla base dell'insorgenza delle passioni, in quanto le rappresentazioni degli oggetti sensibili, quando muovono contro natura le parti passionali dell'anima, generano il vizio. Tuttavia, il movimento delle passioni da parte delle rappresentazioni non è un evento certo né inevitabile, ma solo possibile. Infatti, come dimostra un'affermazione evagriana contenuta nel capitolo 16 degli *Skemmata*, le rappresentazioni degli oggetti sensibili, in se stesse neutre, possono essere accolte anche in modo impassibile, cioè senza suscitare passione, e questo avviene in chi ha raggiunto l'impassibilità (ἀπάθεια), ovvero la purificazione dell'anima dalle passioni²⁶.

Dunque, come afferma Tobon, è corretto sostenere che le passioni siano sempre coinvolte nella percezione sensibile, poiché da essa traggono origine, ma non si può ritenere che la percezione sensibile dia necessariamente luogo alle passioni; al contrario, è possibile liberare la percezione sensibile dalla passione e ciò avviene quando, nel processo di ricezione delle rappresentazioni degli oggetti sensibili, essa non sorge nella mente²⁷. Sempre sulla scia di queste riflessioni, Tobon pone una distinzione fondamentale e chiarificatrice fra «passibilità cognitiva» e «passibilità affettiva»²⁸. La studiosa definisce la passibilità cognitiva come la ricettività dell'intelletto, cioè la sua capacità di ricevere le rappresentazioni degli oggetti sensibili e un'impronta ad esse conforme, senza che questo implichi il generarsi della passione; dall'altra parte, la passibilità affettiva è descritta da Tobon come la suscettibilità del νοῦς alle passioni, secondo un meccanismo in cui la ricezione del νόημα dell'oggetto sensibile da parte della mente avviene con passione. Dunque, in quanto tale la passibilità affettiva è intrinsecamente legata alla dimensione del πάθος; infatti, durante il processo della percezione sensibile nel νοῦς soggetto a passibilità affettiva si genera la passione, la quale si attacca alle

25 Ev. *Mal. Cog.* 25.

26 Ev. *Sk.* 16.

27 M. TOBON, *Pathos, Perception and Memory in Evagrius Ponticus*, in *The Desert Fathers: Images and Influences*, Durham, 2006, pp. 1-13 (4).

28 EAD., *Raising body and soul to the order of the nous: anthropology and contemplation in Evagrius*, «*Studia Patristica*» 57, 2013, pp. 51-74 (63).

rappresentazioni ricevute dall'intelletto e produce effetti nocivi sulla mente. Al contrario, la passibilità cognitiva rappresenta unicamente la condizione che permette la ricezione del νόημα da parte del νοῦς; essa non è legata alle passioni e non è coinvolta nel raggiungimento dell'impassibilità, il cui dominio è soltanto affettivo²⁹. Il conseguimento dell'impassibilità, prosegue Tobon, non annulla quindi la ricezione delle rappresentazioni degli oggetti da parte della mente; al contrario, nella condizione di ἀπάθεια esse continuano a introdursi nell'intelletto e a lasciare in esso un'impronta, ma solo come semplici forme, prive di carica affettiva³⁰.

È opportuno a questo punto indagare in merito agli effetti della passione sulla mente. In questo possono tornare certamente utili le osservazioni di Tobon. Il suo studio si occupa infatti di analizzare il rapporto fra πάθος, percezione sensibile e memoria nel pensiero evagriano, ricostruendo in particolare quale sia secondo il Pontico l'impatto degli oggetti sensibili sulla vita psichica ed emotiva del soggetto³¹. A questo proposito, sulla base delle fonti evagriane³² la studiosa afferma che la passione, una volta generata, lega la mente all'oggetto sensibile attraverso la rappresentazione dell'oggetto stesso. La mente viene quindi avvinta alla cosa sensibile, contenuta nel νόημα³³. Consideriamo ora nello specifico come ciò avvenga. Innanzitutto, Tobon descrive le rappresentazioni come le componenti basilari della vita interiore quotidiana della persona e sostiene, in riferimento a quanto riportato in svariati passi evagriani, che esse possono essere sia di oggetti sensibili che di oggetti intelligibili³⁴. La passione si attacca alle rappresentazioni ricevute dall'intelletto e le usa per legare la mente agli oggetti sensibili rappresentati³⁵; in altre parole le rappresentazioni, suscitando la passione, legano la mente all'oggetto. Inoltre, un'altra conseguenza del πάθος consiste nel fatto che, a causa delle passioni, le rappresentazioni che le hanno generate si attardano nella mente dell'uomo, proprio come, afferma il Pontico, «il pensiero del pane si prolunga nell'affamato a causa della fame, e il pensiero dell'acqua nell'assetato a causa della sete»³⁶. Dunque, le rappresentazioni passionate degli oggetti sensibili pongono la mente sotto il loro dominio o, in altri termini, gli oggetti sensibili tengono la mente sotto controllo attraverso le rappresentazioni mentali passionate³⁷.

Queste sono definite da Tobon, in base a quanto si può comprendere dall'insieme delle sue riflessioni, come rappresentazioni che generano nell'uomo la passione e sono quindi accolte dalla mente in modo non libero da passione. Infatti, come si è visto, in quanto contenuto dei pensieri malvagi, esse hanno la capacità di suscitare il πάθος. La studiosa ritiene che questa loro capacità derivi dal fatto che ci sia già una passione a loro associata, la quale viene così in qualche modo risvegliata: per

29 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 63.

30 *Ibid*

31 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 1.

32 Cfr. *Ev. Mal. Cog.* 40.

33 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 2.

34 *Ibid*.

35 *Ivi*, p. 3.

36 Cfr. *Ev. Sch. 2 in Ps.* 145.

37 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 3.

esempio, considerando il pensiero dell'ira o del risentimento, se l'oggetto sensibile rappresentato è il volto di chi ha già in precedenza causato risentimento nella persona, ciò significa che esiste già una passione collegata all'immagine mentale dell'oggetto sensibile in questione, ed essa viene riaccesa dalla rappresentazione stessa³⁸. Oltre a questo, Tobon sostiene che spesso le rappresentazioni mentali sono familiari al soggetto, perché egli le ha già ricevute in precedenza nel processo di percezione sensibile e al momento opportuno le estrae dalla memoria. Dunque le rappresentazioni accolte con passione sono contenute in memorie altrettanto soggette al pathos³⁹: il ruolo della memoria in relazione ai pensieri malvagi è infatti di primaria importanza e sarà trattato in seguito. Tobon afferma anche che, quando Evagrio parla della possibilità di riconoscere il tipo di pensiero a partire dall'oggetto contenuto nel νόημα, egli si riferisce in primo luogo all'oggetto sensibile e non all'immagine dello stesso in quanto vuole porre l'attenzione sulla cosa, sul πράγμα, come bersaglio primo del πάθος⁴⁰.

Un altro fenomeno prodotto dalla passione è desunto da M. Tobon a partire dall'analisi di un passo evagriano contenuto nel capitolo 34 del *Tractatus Practicus*, nel quale Evagrio descrive la formazione delle memorie passionate:

Ὡν τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς, τούτων καὶ τὰ πράγματα πρότερον μετὰ πάθους ὑπεδεξάμεθα· καὶ ὅσα τῶν πραγμάτων ἄλλιν μετὰ πάθους ὑποδεχόμεθα, τούτων καὶ τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς.

Di quelle rappresentazioni di cui abbiamo memorie caratterizzate da passione, anche le cose loro corrispondenti prima avevamo accolto con passione, e, inversamente, quante, tra le cose, accogliamo con passione, di loro avremo anche memorie soggette a passione⁴¹.

La studiosa prende in esame questo passo nei termini greci fondamentali utilizzati dal Pontico.

Gli oggetti della ricezione e della memoria sono i πράγματα, identificati da Tobon con gli oggetti sensibili, in quanto nell'idea evagriana il πάθος è associato al mondo sensibile e in generale Evagrio si riferisce ai πράγματα come agli oggetti sensibili⁴². Il verbo utilizzato per indicare la ricezione delle cose è ὑποδέχεσθαι. Solitamente, per designare il processo di ricezione delle rappresentazioni degli oggetti da parte della mente, come si vede per esempio nel *De malignis cogitationibus* al capitolo 25, sono impiegati verbi come λαμβάνειν o δέχεσθαι, col significato di "ricevere" o "accogliere"⁴³. L'uso in questo caso del prefisso ὑπό- davanti al verbo sta a indicare che la ricezione delle cose o, per meglio dire, delle rappresentazioni legate alle cose, avviene con più forza rispetto al normale⁴⁴, e questa maggiore forza con cui esse sono accolte, questo maggior impatto che esse producono sulla mente, è da

38 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 5.

39 *Ibid.*

40 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 6.

41 *Ev. Pr.* 34.

42 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 4.

43 *Ev. Mal. Cog.* 25.

44 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 4.

attribuirsi alla passione. Infatti, come indica l'espressione μετά πάθους, cioè "con passione", la ricezione degli oggetti avviene con πάθος ed è per questo più forte⁴⁵.

Dunque, in base a quest'analisi, Tobon sostiene che un altro effetto causato dalla passione sia una maggiore forza nella ricezione dei νοήματα degli oggetti sensibili da parte della mente. Per questo, come afferma la studiosa, «ὕποδέχεσθαι gli oggetti», nella concezione evagriana, significa accogliere con grande forza le rappresentazioni legate alle cose sensibili, e questo è un caso particolare, qualificato dalla presenza di passioni, del processo generale di ricezione delle rappresentazioni degli oggetti sensibili da parte dell'intelletto⁴⁶.

Un ulteriore risultato prodotto dalla passione, sottolineato da Tobon nello stesso articolo, consiste nel fatto che, nell'ambito della ricezione del νόημα con passione, la grande forza del πάθος con cui la rappresentazione è accolta prosegue nell'impronta che la rappresentazione stessa lascia sulla mente e nel suo conservarsi nella memoria; dunque, il νόημα si imprime con forza nella mente. Da ciò deriva che la rappresentazione o l'immagine della cosa e la memoria corrispondente siano dotate di straordinaria tenacia e intensità, e in virtù di questo siano inclini a introdursi nuovamente nella mente, suscitando ancora la passione connessa, sia in stato di veglia che di sonno. Ciò significa inoltre che la memoria dell'oggetto, intrisa di passione, risulta particolarmente invadente e incontrollabile⁴⁷.

Tutto quindi dipende dalla passione nei confronti dell'oggetto: se essa è forte, l'immagine mentale e la memoria dell'oggetto saranno forti; quando essa si indebolisce, anche l'immagine e la memoria si affievoliscono. Il πάθος lega dunque la mente all'oggetto sensibile servendosi del νόημα, e ciò avviene in due modi: attraverso l'attaccamento all'oggetto e la dipendenza dallo stesso che si sviluppa in chi è soggetto a passione, e attraverso l'invadenza dell'immagine del πράγμα nella memoria⁴⁸.

Infine, Tobon si interroga sulla natura delle rappresentazioni ricevute dall'intelletto, chiedendosi in particolare se esse siano visive o meno⁴⁹. A questo proposito, la studiosa considera il capitolo 55 degli *Skemmata*:

Τῶν λογισμῶν οἱ μὲν μορφοῦσι τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ οὐ μορφοῦσι· καὶ μορφοῦσι μὲν ὅσοι ἐξ ὀράσεως, οὐ μορφοῦσι δὲ ὅσοι ἐκ τῶν λοιπῶν αἰσθήσεων ἡμῶν ἐπισυμβαίνουσι.

Fra i pensieri, alcuni danno forma all'intelletto, altri non danno forma. Quelli che derivano dalla vista danno forma, mentre quelli che vengono a noi dagli altri sensi non danno forma⁵⁰.

Dunque, secondo Tobon da questo passo si può evincere che per Evagrio solo le rappresentazioni derivanti dalla vista, e quindi di oggetti sensibili percepibili

45 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 4.

46 *Ibid.*

47 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 6.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Ev. Sk.* 55.

tramite la vista, lasciano un'impronta nella mente e sono perciò immagini mentali. Queste considerazioni evagriane porterebbero a ritenere che egli neghi la capacità delle rappresentazioni di oggetti sensibili non visibili di lasciare una forma e un'impronta nella mente⁵¹. Tuttavia, quanto affermato nel capitolo 4 del *De malignis cogitationibus* sembra contraddire questa idea; in esso si dice infatti che le impronte e le immagini sono presenti nella mente umana sia quando derivano dalla vista che quando provengono dagli altri sensi⁵². In base a quest'ultimo passo, quindi, le rappresentazioni derivanti da sensi diversi dalla vista improntano l'intelletto, sono copie dell'originale e immagini mentali⁵³.

Ci si trova perciò di fronte a un'evidente contraddizione nel pensiero evagriano. Tobon afferma però che questa contraddizione non sia frutto di una svista o di un equivoco da parte di Evagrio, quanto piuttosto di «un'enfasi posta dal Pontico sulla dimensione visiva», di una priorità data al senso della vista rispetto agli altri sensi⁵⁴. Il ruolo primario attribuito alla vista si fonda, secondo la studiosa, su precise ragioni di carattere teologico, psicologico e filosofico⁵⁵.

A livello teologico, Tobon prende in esame il secondo comandamento, che vieta la fabbricazione degli idoli. Secondo la studiosa, Evagrio considera le rappresentazioni degli oggetti sensibili come idoli, poiché a volte si riferisce ad essi con questo termine (εἰδωλα). In più, nel capitolo 37 del *De malignis cogitationibus* egli parla della possibilità che la preghiera venga turbata dall'immagine del volto del nemico e dall'atto di divinizzazione dello stesso, con cui esso viene idolatrato. La faccia del nemico è un oggetto sensibile visibile; ciò significa che, nell'interpretazione della studiosa, fra tutte le rappresentazioni degli oggetti sensibili, quelle degli oggetti sensibili visibili sono primariamente considerate da Evagrio come potenziali idoli, e in virtù di questo è possibile attribuire una maggiore importanza alle rappresentazioni degli oggetti sensibili percepibili con la vista rispetto ai νοήματα degli oggetti percepibili con gli altri sensi⁵⁶.

A livello psicologico, la dimensione visiva riveste un ruolo primario in quanto, per Tobon, nella concezione evagriana l'esperienza di rappresentazioni mentali moleste, angoscianti e destabilizzanti è dominata da immagini visive⁵⁷.

Dal punto di vista filosofico, invece, la maggiore attenzione posta al senso della vista si riscontra anche nel pensiero di autori come Platone e Aristotele; a questo proposito, infatti, «l'assimilazione compiuta da Evagrio degli oggetti sensibili agli oggetti visibili e il contrasto da lui delineato fra oggetti visibili e oggetti intelligibili» trovano una corrispondenza nella distinzione fra oggetti di vista e oggetti di intelligenza, presente nel capitolo 6 della Repubblica di Platone⁵⁸.

In secondo luogo, riguardo al quesito relativo alla natura visiva o meno delle immagini mentali, sulla base di una disamina attenta e complessiva dei passi

51 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 7.

52 *Ev. Mal. Cog.* 4.

53 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 7.

54 *Ibid.*.

55 *Ivi*, p. 8.

56 *Ivi*, pp. 7-8.

57 *Ivi*, p. 8.

58 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 8.

evagriani riguardanti questo tema, Tobon ritiene che per Evagrio solo le rappresentazioni degli oggetti sensibili visibili siano visive; al contrario, quelle derivate da oggetti sensibili non visibili non sono visive, ma si tratta ugualmente di immagini mentali che lasciano un'impronta nell'intelletto e sono copie dell'oggetto sensibile originale. Perciò, in quanto tali, anche questi νοήματα possono muovere le passioni⁵⁹.

Dunque, in conclusione, è possibile ricostruire in estrema sintesi il processo del λογισμός affermando che i pensieri malvagi, introdotti dai demoni nell'uomo, contengono rappresentazioni di oggetti sensibili, e queste rappresentazioni possono suscitare passioni. Se ciò accade, le passioni producono nell'uomo un complesso di effetti per cui egli diviene, in sostanza, schiavo dell'oggetto sensibile rappresentato. I demoni si servono dei pensieri malvagi come arma contro i monaci: a questo proposito, infatti, Popovici afferma che gli asceti solitari che vivono nel deserto, sottoposti a un regime di vita rigido ed estremo e agli eccessi della vita ascetica e contemplativa, sono tormentati «non dalle affezioni passionate risultanti dal contatto con le cose e con le persone, ma dai pensieri, attivati dalla memoria e amplificati nell'immaginazione dagli spiriti malvagi»⁶⁰. Alla luce di tutte queste considerazioni, è possibile comprendere l'osservazione dello stesso Popovici, secondo cui il metodo usato dai demoni per attaccare l'uomo si fonda principalmente sui pensieri, sull'immaginazione, sulla memoria, sui sensi⁶¹.

2. 1. Il ruolo della memoria nei pensieri malvagi

Per comprendere la formazione delle memorie in cui predomina la passione, possiamo considerare nuovamente il passo tratto dal capitolo 34 del *Tractatus Practicus*, già preso in analisi nel paragrafo precedente. Qui Evagrio spiega che, quando la memoria della cosa è caratterizzata dal pathos, ciò significa che in precedenza la mente ha ricevuto con passione la cosa stessa, o per meglio dire la sua rappresentazione. Per questo, quando la mente accoglie con passione la rappresentazione di un oggetto sensibile ne conserverà anche una memoria intrisa di passione. Viceversa, il fatto di conservare un ricordo della cosa dominato dal πάθος significa che in passato il νόημα della stessa è stato accolto con passione⁶².

La presenza di questo tipo di ricordi sta dunque a indicare che nella mente risiedono una o più passioni associate a determinate rappresentazioni, conservate nella memoria. Il rapporto che sussiste fra rappresentazioni e passioni è piuttosto complesso, come emerge dal capitolo 37 del *Tractatus Practicus*: in esso Evagrio afferma che alcuni sostengono che le rappresentazioni muovono le passioni, altri che le passioni suscitano le rappresentazioni⁶³. In riferimento a questo, Baàn ritiene che, nell'idea evagriana, da una parte le rappresentazioni muovono le

59 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 8.

60 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 157.

61 Ivi, p. 154.

62 Ev. Pr. 34.

63 Ev. Pr. 37.

passioni, dall'altra parte anche le passioni già accese nella mente possono muovere le rappresentazioni loro corrispondenti. In particolare, in relazione a quest'ultimo fatto, la memoria riveste un ruolo fondamentale: infatti la mente soggetta a passione va a recuperare dalla memoria il ricordo nel quale è contenuta la rappresentazione che ha suscitato il πάθος⁶⁴. In questo senso, quindi, è possibile affermare che le passioni, se presenti nell'animo, possono risvegliare le rappresentazioni corrispondenti da cui provengono, recuperate in questo modo dal bagaglio dei ricordi presente nella mente.

Ciò, secondo Evagrio, può avvenire sia in stato di veglia che in stato di sonno. È opportuno concentrarsi ora su quanto avviene nello stato di sonno, poiché il Pontico in svariati passi delle sue opere dedica una certa attenzione ai fenomeni che si verificano durante i sogni, cioè quando il corpo dorme e non è attivo né recettivo nei confronti dell'ambiente esterno. In particolare, nel *De malignis cogitationibus* al capitolo 4, Evagrio afferma che durante le fantasie del sonno i demoni lasciano un'impronta nell'intelletto. Nello specifico, la mente nel sonno riceve un'impronta «non attraverso il corpo ma attraverso le cose che ha recepito dal corpo», cioè attraverso quelle immagini percepite tramite i sensi durante lo stato di veglia e conservate nella memoria⁶⁵. In altre parole, gli spiriti malvagi lasciano un'impronta nella mente muovendo la memoria, e ciò avviene senza bisogno del corpo, che durante il sonno non è attivo. Inoltre, essi muovono la memoria grazie alle passioni, poiché è la presenza di passioni che permette ai demoni di recuperare dalla memoria le immagini ricevute dal corpo e di usarle per imprimere l'intelletto nel corso dei sogni. Infatti, in chi ha raggiunto l'impassibilità, tutto questo non avviene. Ciò comporta evidentemente che le immagini recepite dai sensi in stato di veglia siano state accolte con pathos.

Trattando ancora nello specifico delle memorie soggette a passione, è necessario considerare come esse siano particolarmente invadenti e si introducano facilmente nella mente. Questo avviene perché, come si è visto in precedenza a partire dalle riflessioni di Tobon, le immagini contenute in tali ricordi, essendosi impresse con molta forza nell'intelletto a causa della passione con cui sono state ricevute, sono dotate di grande tenacia e intensità, essendo notevolmente forti. In altri termini ciò significa che, nella concezione evagriana, la passione rafforza la memoria; per questo quello che è stato accolto con passione si imprime in modo particolare nella mente e viene maggiormente ricordato. Tale è l'opinione di Evagrio sulla memoria, così tratteggiata da Tobon nel suo studio⁶⁶.

Sempre nello stesso articolo, la studiosa pone a confronto la concezione evagriana del rapporto fra passione e memoria con quella aristotelica. In particolare, Tobon riporta un passo tratto dal *De Memoria* di Aristotele, in cui il filosofo spiega il processo di formazione della memoria. Egli afferma che in tale processo si verifica un movimento, il quale lascia un'impronta nella percezione e determina così la formazione della memoria. Tuttavia, sostiene Aristotele, nelle persone soggette a

64 BAAN, *I due occhi dell'anima*, p. 102.

65 *Ev. Mal. Cog.* 4.

66 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 9.

un profondo turbamento a causa delle passioni, non si crea alcuna memoria⁶⁷: ciò significa che la passione annulla la memoria. Dunque, il πάθος a livelli estremi introduce l'anima in una sorta di flusso e impedisce il formarsi del ricordo.

Tale visione aristotelica del rapporto fra passione e memoria si contrappone evidentemente a quella evagriana, secondo cui come si è visto la passione è un fattore che va a potenziare la memoria. Riguardo a ciò, Tobon si chiede innanzitutto se Evagrio e Aristotele attribuiscono lo stesso significato al termine πάθος⁶⁸ e, a seguito di un'analisi di vari passi di entrambi gli autori, si risponde affermativamente. Infatti, Aristotele considera la rabbia (θυμός) e il desiderio sessuale (πορνεία) come passioni, proprio allo stesso modo di Evagrio; il Pontico, da parte sua, descrive la rabbia in termini simili a quelli di Aristotele⁶⁹.

La studiosa delinea tale contrapposizione fra il pensiero dei due autori e la spiega facendo ricorso al concetto moderno di memoria traumatica. Innanzitutto, Tobon ritiene che il trauma possa essere considerato un esempio di πάθος estremo sia per Evagrio che per Aristotele e che, quindi, la memoria traumatica possa costituire una forma di memoria caratterizzata da passione⁷⁰. In seguito la studiosa considera il resoconto dello psichiatra J. Shay relativo agli effetti del trauma sulla memoria⁷¹. Egli sostiene che le conseguenze di un evento traumatico sulla memoria possano essere di due tipi: l'amnesia, quindi la perdita del ricordo dell'evento, oppure la riproposizione in varie forme dell'evento traumatico stesso. In relazione a quest'ultimo effetto, l'evento in questione può ripresentarsi o attraverso frammenti sconnessi oppure nella forma di una piena replica sensoriale. In entrambi i casi, si tratta di circostanze in cui la memoria è rafforzata dal trauma e risulta invadente⁷². Dunque, secondo Tobon, in relazione a queste spiegazioni fornite da Shay, le tesi di Evagrio e Aristotele sulla memoria, pur essendo chiaramente in contrasto fra loro, hanno entrambe una loro validità.

In particolare, quando afferma che la passione determina la perdita dei ricordi, Aristotele esprime un'idea corretta se si considerano quei casi in cui nella concezione moderna il trauma produce amnesia⁷³. Infatti, così come il trauma in senso moderno, anche le passioni intese in senso aristotelico come rabbia e desiderio sessuale possono causare amnesia, poiché in virtù della loro capacità di offuscare la persona nel suo raziocinio portano ad annullare il controllo di sé e la possibilità di formare un ricordo dell'atto compiuto sotto l'effetto della passione, determinando dunque una perdita di memoria⁷⁴. Inoltre, secondo Tobon, la mancanza di memoria causata dal trauma differisce da quella causata dalla passione non per qualità ma soltanto per livello, essendo solo più grave ma non

67 Aristot. *De Mem.* 450a30-b3.

68 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 9.

69 Ivi, pp. 9-10.

70 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 10.

71 J. SHAY, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York, 1994, p. 172.

72 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, pp. 10-11.

73 Ivi, p. 11.

74 *Ibid.*

diversa dall'altra nella sostanza⁷⁵. Per quanto riguarda Evagrio, il concetto di amnesia non riveste importanza nella sua visione, poiché il suo interesse primario è rivolto a ciò che avvince la mente, quindi la passione, mentre quanto non è presente nella memoria secondo il Pontico non è presente nella coscienza e non è dunque capace di legare la mente⁷⁶. Tuttavia, l'amnesia in quanto tale non è negata da Evagrio e non è necessariamente detto che le rappresentazioni ricevute con passione non siano state fino a quel momento dimenticate⁷⁷.

Dall'altra parte, come osserva Tobon, anche il pensiero evagriano è corretto in relazione al caso delle memorie traumatiche non soggette ad amnesia, che al contrario sono rafforzate dal trauma e si ripresentano di frequente in varie forme⁷⁸. A questo proposito, la studiosa cerca di individuare una serie di elementi in comune fra queste memorie traumatiche non sottoposte ad amnesia, presenti nella concezione moderna, e le rappresentazioni o memorie evagriane soggette a passione. Il primo elemento in comune riguarda l'origine delle memorie di tipo traumatico e delle memorie qualificate dal pathos: entrambe nascono dal fatto che l'evento traumatico nel primo caso e la rappresentazione dell'oggetto nel secondo siano stati ricevuti con passione⁷⁹. Il secondo aspetto in comune consiste nel fatto che, come si è detto, la forza del πάθος con cui la rappresentazione dell'oggetto e l'evento traumatico sono stati accolti prosegue quando essi si imprimono nella mente e si conservano nella memoria; dunque, l'immagine mentale e la memoria dell'oggetto e dell'evento risultano particolarmente forti, caratterizzati da intensità e vigore⁸⁰. La conseguenza di questo, già sopra illustrata, è che essi possono introdursi facilmente nella coscienza, sia durante la veglia che durante il sonno, risvegliando nuovamente la passione corrispondente; in questo modo, sia il νόημα che il ricordo invadono incontrollabilmente la memoria⁸¹. Il terzo elemento in comune individuato da Tobon è che la totale mancanza di controllo sulla memoria degli eventi traumatici corrisponde all'assenza di controllo sull'insorgere nella mente delle rappresentazioni e delle memorie legate alla passione in forma di pensieri malvagi⁸². Dunque, secondo la studiosa, ciò significa che, sia nel caso di questo tipo di memorie che nel caso dei ricordi traumatici, le immagini mentali corrispondenti e le emozioni ad esse legate, altamente caricate, sorgono spontaneamente dalla memoria, in quanto essa è profondamente rafforzata dalla passione o dal trauma. La persona rivive quindi senza volerlo l'esperienza originaria, e la memoria rappresenta la valvola attraverso cui ciò accade⁸³.

75 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 11.

76 *Ibid.*

77 *Ivi*, pp. 11-12.

78 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 12.

79 *Ibid.*

80 TOBON, *Pathos, Perception and Memory*, p. 12.

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

3. Classificazione e ordine dei λογισμοί

Nelle diverse opere evagriane relative al tema dei λογισμοί, Evagrio fornisce elenchi e classificazioni dei vari tipi di pensieri o vizi, ciascuno dei quali viene ampiamente descritto e analizzato nelle sue manifestazioni. A seconda dell'opera, tuttavia, cambia il modo di affrontare il tema dei pensieri, per cui la trattazione può risultare più o meno sistematica. A questo proposito, secondo le osservazioni di F. Moscatelli, è possibile individuare all'interno degli scritti evagriani due tipi di esposizione e di analisi dei λογισμοί. Dal punto di vista dell'esposizione, in opere quali *Tractatus Practicus*, *De octo spiritibus malitiae* e *De vitiis quae sunt opposita virtutibus*, essa è alquanto sistematica, poiché i vizi sono affrontati uno per uno, con accuratezza e secondo un preciso ordine; al contrario, in opere come *Tractatus ad Eulogium monachum* e *De malignis cogitationibus*, l'esposizione risulta maggiormente fluida. Infatti, in tali scritti il Pontico sembra seguire un libero fluire di idee, affrontando un determinato argomento per poi abbandonarlo a favore di un altro e ritornarci in seguito. Allo stesso modo, Moscatelli riscontra nelle opere evagriane sui λογισμοί l'utilizzo di due diverse modalità di studio dei pensieri e dei vizi da essi generati. Da una parte, nel *De vitiis quae sunt opposita virtutibus* e nel *De octo spiritibus malitiae*, viene descritta la fenomenologia dei vari vizi con le virtù corrispondenti, quindi il modo in essi cui si manifestano, anche tramite l'ausilio di immagini e metafore. Dall'altra parte, nel *Tractatus Practicus*, nel *Tractatus ad Eulogium monachum* e nel *De malignis cogitationibus*, lo studio dei vari λογισμοί è di stampo maggiormente analitico: essi sono presi in esame nel loro contenuto e nel modo in cui agiscono sulla mente dell'uomo⁸⁴.

Dopo questa premessa, è opportuno considerare quali sono i vari tipi di pensieri distinti da Evagrio nelle sue opere. Si veda a questo proposito il seguente passo, tratto dal capitolo 6 del *Tractatus Practicus*:

Ὅκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμὸς. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ἕβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὄγδοος ὁ τῆς ὑπερηφανίας.

I pensieri più generali, nei quali è compreso ogni pensiero, sono in tutto otto. Primo è quello della gola e, dopo di lui, viene quello della fornicazione. Terzo, quello dell'avarizia; quarto, quello della tristezza; quinto, quello dell'ira; sesto, quello dell'accidia; settimo, quello della vanagloria; ottavo, quello della superbia⁸⁵.

Come si evince da questo passo, nella classificazione tradizionale del Pontico i pensieri sono in totale otto, ovvero: γαστριμαργία (gola), πορνεία (lussuria), φιλαργυρία (avarizia), λύπη (tristezza), ὀργή (ira), ἀκηδία (accidia), κενοδοξία (vanagloria), ὑπερηφανία (superbia). Nel capitolo 6 del *Tractatus Practicus* i

84 Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, edizione a cura di F. MOSCATELLI, 2010, pp. 19-28-29-30.

85 Ev. Pr. 6.

pensieri vengono quindi espressamente elencati secondo un preciso ordine, e in seguito sempre nella stessa opera sono trattati singolarmente seguendo la medesima successione; in ugual modo gli stessi λογισμοί sono affrontati sistematicamente uno per uno in opere quali il *De octo spiritibus malitiae*, l'*Antirrheticus* e il *De vitiis quae sunt opposita virtutibus*, occupando ciascuno un capitolo spesso articolato in vari paragrafi. L'ordine con cui i pensieri sono trattati in queste opere è quello dell'elenco sopra illustrato, tranne che nel *De octo spiritibus malitiae*, dove l'ira precede la tristezza.

Nel capitolo 6 del *Tractatus Practicus* i pensieri presenti all'interno di questo sistema sono definiti da Evagrio γενικώτατοι, ovvero "i più generici", e all'interno di essi è compreso ogni altro pensiero specifico⁸⁶. Per esempio, nel capitolo 6 del *De malignis cogitationibus*, il Pontico parla del pensiero della preoccupazione, λογισμός τῆς μερίμνης, esortando i monaci a non cadere prigionieri dell'ansia e degli affanni, soprattutto riguardo alle esigenze della vita terrena, e citando una serie di passi scritturali a sostegno delle sue osservazioni⁸⁷. Dunque, proprio per la sua struttura aperta a comprendere ulteriori pensieri interni più specifici, il sistema degli otto pensieri risulta essere una teoria non assoluta ma plausibile ed empirica, quindi basata sull'esperienza; per questo, come osserva Popovici, pur essendo precisa e accurata, la lista dei λογισμοί elaborata da Evagrio è flessibile e adattabile alle esigenze dei destinatari degli scritti evagriani e alla loro diversa condizione spirituale⁸⁸. Per esempio, prendendo in considerazione le due opere di Evagrio destinate a Eulogio, ovvero il *Tractatus ad Eulogium monachum* e il *De vitiis quae sunt opposita virtutibus*, esse ben si conformano alle caratteristiche personali dello stesso Eulogio e al suo stato interiore. È infatti per venire incontro alle esigenze del giovane monaco, ancora agli inizi del percorso di ascesi, che nel *De vitiis quae sunt opposita virtutibus* Evagrio aggiunge un nuovo vizio, cioè l'invidia (in greco φθόνος), con la corrispondente virtù opposta, ponendolo nell'elenco dei pensieri fra vanagloria e superbia⁸⁹.

Il catalogo dei λογισμοί, così elencati con un certo nome e in un certo numero, presenta forti richiami con la dottrina di Origene. Tuttavia, l'ordine e la classificazione dei pensieri deriva dall'ambiente monastico delle Celle, in cui il Pontico visse e si formò. Da questo punto di vista, l'ordine dei pensieri presenti nell'elenco non è casuale, ma si fonda su determinati significati sottesi e particolari connessioni. Nello specifico, secondo l'interpretazione di studiosi come Popovici e Stewart, Evagrio associa ciascun pensiero a una determinata parte dell'anima e a una specifica parte dell'essere umano, composto nella visione evagriana di corpo, anima e spirito⁹⁰. Inoltre, secondo Popovici, la successione in cui i pensieri sono posti si basa sul fatto che ciascuno di essi fa riferimento a una specifica tappa del percorso spirituale, secondo un ordine progressivo, da un livello basilare a un livello avanzato. In particolare, dunque, la prima tappa è quella della lotta contro i

86 Cfr. ancora *Ev. Pr.* 6.

87 *Ev. Mal. Cog.* 6.

88 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 156.

89 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 158.

90 Ivi, p. 157. STEWART, *Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition*, p. 268.

vizi del corpo, cioè gola, lussuria e avarizia, legati alla parte concupiscibile dell'anima, per coloro che sono ancora all'inizio del cammino; la seconda tappa è caratterizzata dalla lotta contro i vizi dell'anima, ovvero tristezza, ira e accidia, legati alla parte irascibile dell'anima, per quelli che si trovano in una fase più avanzata del percorso; la terza tappa, infine, è per coloro che sono quasi giunti alla perfezione e all'impassibilità, e si fonda sulla lotta contro i vizi dello spirito, più sottili e difficili da combattere, ovvero la vanagloria e la superbia, legati alla parte razionale dell'anima. Dunque, è in virtù di questo percorso di progresso spirituale rivolto all'impassibilità che le passioni sono poste secondo una precisa successione⁹¹. Popovici aggiunge inoltre che, in base alla sua interpretazione, gola e lussuria sono passioni che si realizzano nel corpo, mentre avarizia, ira, tristezza e accidia trovano la loro realizzazione nell'anima; tuttavia, se le prime due sono dovute a fattori esterni all'anima, le ultime due sono determinate da cause interne ad essa⁹².

È altresì importante considerare, nella concezione evagriana, l'ordine con cui i pensieri si presentano alla mente dell'uomo. Evagrio infatti distingue fra pensieri che stanno davanti (πρωτοστάται, secondo un lessico militare) e pensieri che seguono (ἔπεσθαι)⁹³. A questo proposito, risulta estremamente significativo il capitolo 1 del *De malignis cogitationibus*. In esso il Pontico afferma che i primi tre demoni che fanno guerra all'uomo nella vita pratica sono quello della gola o ingordigia, quello dell'avarizia e quello della vanagloria. Costoro aprono la strada a tutti gli altri, per cui non è possibile essere attaccati da uno dei pensieri successivi senza esser prima caduti vittime di questi primi tre. Tutto quindi ha inizio da gola, avarizia e vanagloria. La gola genera a sua volta la lussuria; allo stesso modo, l'ira e la tristezza sono date dalla mancanza o dalla privazione di cibi, ricchezze o gloria. L'avarizia, o amore per il denaro, porta inoltre alla superbia, poiché, come afferma lo stesso Evagrio citando un passo delle Scritture, «la povertà rende umile l'uomo». Secondo il capitolo 13 del *Tractatus Practicus*, anche la vanagloria conduce alla superbia⁹⁴, e la superbia alla follia; l'ὑπερηφάνια, poi, ha come effetti anche l'ira e la tristezza⁹⁵. L'accidia, detta anche demone del Mezzogiorno, è descritta da Evagrio nel *Tractatus Practicus* come ultimo demone, nel senso che nulla viene immediatamente dopo di lui⁹⁶. Come si può dunque capire da tutto ciò, i diversi pensieri sono variamente collegati fra loro, secondo concatenazioni e rapporti talvolta complessi che saranno approfonditi in seguito con l'analisi dei singoli λογισμοί.

Esistono anche ulteriori criteri di classificazione dei pensieri utilizzati da Evagrio nelle sue opere. In particolare, negli *Skemmata* e nel *De malignis cogitationibus* il Pontico presenta una serie di distinzioni dei λογισμοί a vari livelli. Egli distingue innanzitutto fra pensieri angelici, umani e demoniaci, differenziati secondo l'origine; a questo proposito, nel capitolo 56 degli *Skemmata* Evagrio afferma che i

91 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 157.

92 *Ibid.*

93 Cfr. ad esempio *Ev. Sk.* 41 e 42.

94 *Ev. Pr.* 13.

95 *Ev. Pr.* 14.

96 *Ev. Pr.* 12.

pensieri provenienti dall'uomo sono di due tipi: quelli derivati dalla natura umana, per esempio quelli relativi alla cura e alla preoccupazione per i familiari, che sono nocivi solo se perdurano nell'uomo, e quelli derivati dal movimento contro natura delle parti passionali, secondo il meccanismo già analizzato, che sono invece malvagi in se stessi⁹⁷. A proposito della distinzione fra pensieri angelici, umani e demoniaci, nel capitolo 8 del *De malignis cogitationibus* Evagrio descrive il funzionamento e la struttura di ciascuno di questi tipi di pensiero. In particolare, egli afferma che il pensiero angelico ricerca la natura e la causa prima delle cose, quindi il motivo per cui esistono e la finalità per cui sono state create; il pensiero demoniaco invece, di fronte a una cosa, non si interroga sulla sua natura o sulle sue ragioni prime, ma la considera unicamente in vista del proprio piacere o guadagno personale. Il pensiero umano, d'altra parte, non ricerca né la natura della cosa né il possesso della stessa per il proprio vantaggio, ma elabora soltanto, in maniera neutrale, una rappresentazione mentale dell'oggetto stesso, priva di connotazioni di desiderio⁹⁸.

Un'altra distinzione posta da Evagrio dopo quella secondo l'origine è la classificazione basata sull'oggetto sensibile che costituisce il veicolo del pensiero, il *πρᾶγμα*, di cui la mente come si è visto riceve la rappresentazione. Tale oggetto è chiamato anche da Evagrio ὕλη, cioè materia. Da questo punto di vista, in base alla materia si possono distinguere tre tipi di pensieri: quelli che hanno tanta materia (πολύυλοι), come la vanagloria, quelli che ne hanno poca (ὀλιγούλοι), come la lussuria, e quelli che non ne hanno (ἄυλοι), come per esempio la superbia⁹⁹.

Una terza classificazione dei λογισμοί utilizzata dal Pontico è quella compiuta sulla base della parte dell'anima che viene turbata dai pensieri, cioè della parte a cui il pensiero fa riferimento. Evagrio distingue infatti fra pensieri che attaccano l'uomo in quanto uomo (ὡς ἄνθρωπος), quindi nella parte razionale dell'anima che lo differenzia dagli animali, come vanagloria e superbia, e pensieri che turbano l'uomo in quanto animale (ὡς ζῶον), attaccandone la parte passionale dell'anima, la quale accomuna l'uomo agli animali e, come osserva Evagrio nel capitolo 18 del *De malignis cogitationibus*, è «latente sotto la natura razionale»¹⁰⁰.

Un'ulteriore distinzione importante fra i λογισμοί si basa sull'immagine falsa di Dio trasmessa dal pensiero malvagio. Da questo punto di vista, i pensieri come lussuria e vanagloria rappresentano Dio come ingiusto (ἄδικος); i pensieri della seconda superbia trasmettono l'immagine di Dio come parziale (προσωπολήπτης), mentre quelli della prima superbia come impotente (ἀδύνατος); tutti gli altri λογισμοί, infine, portano a considerare Dio come crudele e senza pietà (ἀνελεήμος)¹⁰¹.

97 Ev. Sk. 56.

98 Ev. Mal. Cog. 8.

99 Ev. Sk. 44; Mal. Cog. 14.

100 Ev. Sk. 40; Mal. Cog. 18.

101 Ev. Sk. 49.

3.1. Analisi dei singoli λογισμοί

Consideriamo ora le riflessioni di Evagrio sui singoli pensieri, seguendo l'ordine dell'elenco tradizionale.

La gola (γαστριμαργία), o ingordigia, è il primo vizio. È annoverato, insieme ad avarizia e vanagloria, fra i primi tre che attaccano l'uomo nella vita attiva. Dunque, se il pensiero della gola è accolto, apre la strada a quanti vengono dopo di esso¹⁰².

Nel *Tractatus Practicus*, la gola è descritta come un pensiero che suggerisce al monaco il rapido fallimento della sua ascesi e lo distoglie dalla continenza nel consumo dei cibi, suscitando in lui attraverso rappresentazioni la paura di una lunga malattia dovuta alla rigida disciplina alimentare e la preoccupazione di non ricevere cure adeguate¹⁰³. Nel *De octo spiritibus malitiae*, la gola viene descritta attraverso una grande abbondanza di similitudini e metafore, cui il Pontico fa spesso ricorso in quest'opera. Per esempio si dice che, mentre il ventre vuoto favorisce una preghiera intensa simile al volo dell'aquila, lo stomaco pieno conduce a un sonno profondo e la preghiera dell'ingordo, resa inefficace dalla sazietà, lo porta verso il basso. La gola è indicata anche in questo trattato come il primo dei vizi e, soprattutto, come la passione che accresce le altre passioni¹⁰⁴. La temperanza (ἐγκράτεια), ovvero la moderazione nel consumo degli alimenti, è la virtù opposta alla gola¹⁰⁵ e, come l'ingordigia è considerata sorgente delle passioni, allo stesso modo l'ἐγκράτεια è ciò che le placa e le spegne.

A questo proposito si possono prendere in considerazione le riflessioni di Tobon sul primo posto attribuito da Evagrio al vizio della gola. Secondo la studiosa, nella visione evagriana l'elemento del fuoco, uno dei componenti del corpo, infonde in esso la propria vitalità e il proprio potere di crescita, ed è insaziabile nei confronti del proprio nutrimento, ovvero il cibo. Il fuoco trasmette questa insaziabilità al nostro appetito per il cibo, alla nostra ἐπιθυμία per gli alimenti. Il desiderio umano del cibo non conosce quindi né moderazione né sazietà, ma solo la spinta compulsiva ad aumentare se stesso attraverso il consumo¹⁰⁶. Per questo Evagrio afferma che «se uno consegna se stesso al desiderio del cibo, niente sarà sufficiente a colmare il suo piacere; infatti l'ἐπιθυμία per il cibo è come un fuoco che sempre divampa»¹⁰⁷. Dunque, più si mangia, più si accresce il desiderio di mangiare. La gola offusca la mente, induce la sonnolenza e aumenta la lussuria; a causa della gola, l'anima è catturata dal corpo ed è in qualche modo immersa ancor più profondamente in esso. Il principio di base di tutto questo, secondo l'interpretazione di Tobon, è che l'eccessivo nutrimento dato al corpo a motivo dell'ingordigia produce un eccesso di energia, il quale va a scaricarsi nel fuoco dei desideri, alimentandoli. Il fuoco trasmette la sua turbolenza all'anima, e ciò ha pesanti conseguenze sulla parte irascibile: l'anima è presa dalla rabbia, trascinata da continue preoccupazioni, soggetta quindi a vagare e mossa facilmente. Per

102 Cfr: *Ev. Mal. Cog.* 1.

103 Cfr: *Ev. Pr.* 7.

104 Cfr: *Ev. Oct. Spir.* 1.

105 Cfr: *Ev. Vit.* 2.

106 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 60.

107 *Ev. Oct. Spir.* 2

questo, lasciare che sia l'ἐπιθυμία a governare nel consumo di alimenti, e quindi soggiacere alla tirannia della gola, fa sì che il corpo sia eccessivamente nutrito e che l'anima sia resa prigioniera e consegnata alle passioni¹⁰⁸. Al contrario, controllare e disciplinare gli appetiti e i desideri dello stomaco attraverso la temperanza porta a diminuire i vizi. Perciò l'ingordigia è posta da Evagrio a capo dell'elenco e indicata come uno dei primi tre pensieri che muovono guerra all'uomo nella vita pratica.

La lussuria (πορνεία), o fornicazione, è il secondo vizio. Come si riscontra in diversi passi¹⁰⁹, la πορνεία è generata dalla gola, venendo quindi dopo di essa. Nel *Tractatus Practicus*, la fornicazione è descritta come un pensiero contenente rappresentazioni di vari corpi, che agisce accostandosi in particolare a quanti praticano la continenza e spingendoli a comportarsi come se tali corpi fossero realmente presenti¹¹⁰. Nel *De octo spiritibus malitiae*, anche il pensiero della lussuria è trattato attraverso il ricorso a un'abbondante quantità di immagini, fra cui quella dell'olio che nutre lo stoppino della lucerna o quella della freccia avvelenata che ferisce l'anima¹¹¹. La virtù che si oppone alla lussuria è la moderazione (σωφροσύνη)¹¹², generata a sua volta dalla temperanza, cioè la virtù opposta alla gola.

L'avarizia (φιλαργυρία), o amore per il denaro, è il terzo vizio. È descritto nel *Tractatus Practicus* come un pensiero che introduce nell'anima rappresentazioni di una lunga vecchiaia, di mani inabili per il lavoro, di una condizione futura di fame e indigenza e di vergogna nel chiedere agli altri ciò che si dovrebbe ottenere con i propri sforzi¹¹³. L'avarizia è considerata, seguendo un passo scritturistico, «radice di ogni male», e tale è definita dal Pontico sia nel *De malignis cogitationibus* che nel *De octo spiritibus malitiae*¹¹⁴. Nella prima di queste due opere, come si è visto, essa è posta fra i tre demoni che attaccano per primi l'uomo nella vita pratica. Dunque, come l'ingordigia, anche l'avarizia è generatrice di altre passioni. In particolare, nel *De octo spiritibus malitiae*, Evagrio porta come esempio del ruolo dell'avidità l'immagine dell'albero, con la sua radice e i suoi rami: infatti, come è inutile tagliare i rami senza estirpare la radice, allo stesso modo è inutile eliminare le altre passioni se non si elimina prima la passione che le origina¹¹⁵.

Nello stesso trattato il monaco che non possiede nulla è paragonato a un viaggiatore leggero e veloce, privo di preoccupazioni legate agli oggetti, che «in ogni luogo trova dimora». Egli è come un'aquila che vola in alto e che scende a cercare cibo solo quando ve n'è la necessità, senza accumulare ciò che gli è di peso e senza occuparsi del proprio sostentamento al di là dell'essenziale. Un tale monaco, afferma Evagrio, è superiore alle cose terrene e il suo interesse è proiettato solo a quelle del cielo¹¹⁶. Per questo la povertà (ἀκτημοσύνη) è indicata

108 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 60.

109 Cfr. ad esempio *Ev. Mal. Cog.* 1.

110 *Ev. Pr.* 8.

111 *Ev. Oct. Spir.* 4.

112 *Ev. Vit.* 3.

113 *Ev. Pr.* 9.

114 *Ev. Mal. Cog.* 1; *Ev. Oct. Spir.* 7.

115 *Ev. Oct. Spir.* 7.

116 Cfr. ancora *Ev. Oct. Spir.* 7.

come virtù opposta all'avarizia e designa uno stato interiore in cui, esercitando la temperanza, non si ricerca ciò che va oltre il necessario e si rivolge il cuore a Dio¹¹⁷. Al contrario, chi è appesantito dai molti possedimenti è costretto a nutrire tante preoccupazioni, come «una nave sovraccarica» che «facilmente affonda nella tempesta». Infatti, l'avarico, votandosi all'accumulo delle ricchezze e dei beni terreni, adora nel suo cuore non Dio ma «l'immagine della ricchezza» (φαντασία πλούτου), come «cosa falsa e inutile»¹¹⁸.

La tristezza (λύπη) è il quarto vizio, posto invece per quinto dopo l'ira nel *De octo spiritibus malitiae*. La λύπη è descritta come «abbattimento dell'anima» e, come si evince dal *Tractatus Praticus* e dal *De octo spiritibus malitiae*, essa può sopraggiungere o a seguito dell'ira oppure a causa della privazione degli oggetti dei desideri, come mancato soddisfacimento dei piaceri¹¹⁹. Nel primo caso, la λύπη sorge perché, come spiega chiaramente Evagrio, la collera si fonda sul desiderio di vendetta, e l'incapacità di realizzare la vendetta genera tristezza¹²⁰. Riguardo al secondo caso, invece, nel *Tractatus Praticus* il Pontico afferma che il pensiero della tristezza agisce conducendo l'anima del monaco alla memoria dei luoghi e delle persone care, che sono oggetto di desiderio, e plasmando le corrispondenti rappresentazioni. Poi, dopo che tali immagini si sono prolungate nella mente del monaco ed essa si è effusa in questi piaceri, la tristezza prende il sopravvento sull'anima, generata dalla privazione degli oggetti desiderati, poiché gli affetti e le cose di prima non ci sono più a causa della presente condizione di vita¹²¹.

Sempre a questo proposito, nel *De octo spiritibus malitiae* si afferma che la tristezza sorge dalla frustrazione dei desideri e delle passioni; per questo «la tristezza è tenuta prigioniera dalle passioni» e, senza di esse, non ha forza, così come una catena non ha forza senza quelli che legano. Infatti, se uno è libero dalle passioni e dai desideri, non può essere schiavo della tristezza. A motivo di ciò, Evagrio sostiene che, per esempio, chi esercita la temperanza non può essere afflitto dalla mancanza di cibo, così come il casto non è rattristato per la privazione di un piacere sfrenato né l'umile per la mancanza di onori umani¹²². Dunque, come la tristezza costituisce un segno inequivocabile di sottomissione alle passioni, allo stesso modo la libertà dalle passioni rappresenta una protezione contro la tristezza, come lo scudo è una sicurezza per il soldato e le mura lo sono per la città¹²³. Riguardo poi agli effetti negativi della λύπη, essa impedisce all'anima di godere delle gioie e dei piaceri spirituali, costituendo un ostacolo enorme per la contemplazione, tanto quanto i piedi legati lo sono per la corsa¹²⁴. Questa tristezza è definita tale secondo il mondo (κοσμική), poiché i desideri il cui mancato soddisfacimento genera la λύπη appartengono al mondo¹²⁵.

117 Ev. Vit. 4.

118 Ev. Oct. Spir. 8.

119 Ev. Pr. 10; Ev. Oct. Spir. 11.

120 Ev. Oct. Spir. 11.

121 Ev. Pr. 10.

122 Ev. Oct. Spir. 11.

123 Ev. Oct. Spir. 12.

124 Ev. Oct. Spir. 11.

125 Ev. Oct. Spir. 12.

Nel *De malignis cogitationibus*, Evagrio descrive inoltre un altro tipo di tristezza mondana, che sembra essere quasi in contrapposizione con la tristezza intesa come privazione dei piaceri. Questa forma di λύπη insegna all'anima a non provare amore e interesse per nulla, spogliandola di ogni piacere e rendendola arida. Tale tristezza, nella sua forma più estrema, conduce anche a pensieri che suggeriscono all'anima di «sottrarsi a se stessa»¹²⁶.

Questi sono dunque due esempi di tristezza intesa negativamente. Ad essi Evagrio oppone la tristezza considerata in senso positivo, ovvero quella secondo Dio (κατὰ θεόν), che consiste nel pentimento per il male commesso e «purifica il cuore oppresso dai peccati»¹²⁷. Allo stesso modo, secondo un'ottica positiva, la virtù che si oppone alla tristezza è la gioia, detta in greco χαρά¹²⁸.

L'ira (ὀργή) è il quinto vizio, posto per quarto prima della tristezza solo nel *De octo spiritibus malitiae*. Nel *De malignis cogitationibus*, Evagrio sostiene che l'ira sorge per la mancanza di cibi, ricchezze o gloria, e quindi per la frustrazione dei desideri legati alla gola, all'avidità e alla vanagloria¹²⁹. La collera nasce dunque a seguito di questi primi tre vizi della vita pratica. Come si è appena visto, l'ὀργή può anche generare la tristezza, nel momento in cui la brama di vendetta che caratterizza il pensiero dell'ira non viene soddisfatta. Nel *Tractatus Practicus* la rabbia viene descritta come «passione velocissima, bollore e movimento dell'animo contro quelli che ci hanno fatto ingiustizia o sembrano avercela fatta». L'ira suscita amarezza nell'anima durante tutto il giorno, ma offusca l'intelletto soprattutto durante la preghiera, poiché introduce nella mente la rappresentazione del volto di quanti si sono comportati ingiustamente verso di noi. Gli effetti dell'ira sono molteplici e distruttivi, in particolare quando la collera si muta in furore: di notte essa causa turbamento e «consunzione del corpo», oltre a pallore e visioni di belve aggressive e pericolose¹³⁰. Nel *De octo spiritibus malitiae*, l'ira è definita una passione furibonda che con facilità fa uscire fuori di sé quelli che la provano, rende l'anima feroce e porta a evitare ogni compagnia umana. Anche in questo caso l'ὀργή viene descritta attraverso una ricca serie di immagini efficaci: lo stato interiore dell'iracondo è paragonato all'acqua agitata dalla tempesta; allo stesso modo l'impeto con cui l'ira appesantisce la mente è simile ai vapori della nebbia che appesantiscono l'aria. Il ricordo del male subito è in grado di ottenebrare l'intelletto, come la nuvola oscura il sole; l'iracondo è come il leone in cattività che scuote furiosamente i cardini della porta. La mitezza (πραότης), ovvero la virtù opposta alla collera, è invece un rifugio sicuro contro la rabbia, e un animo mite che medita nella pace pensieri graditi a Dio somiglia al mare calmo dove nuotano i delfini. Infatti il monaco mite è una «fonte quieta» che offre all'assetato, e dunque al bisognoso, una bevanda gradevole, ovvero un ristoro sereno e un aiuto solido¹³¹.

È inoltre importante considerare che l'ira è la passione che qualifica la parte irascibile dell'anima. Tuttavia, come si è visto, la parte irascibile dell'anima può

126 *Ev. Mal. Cog.* 12.

127 *Ev. Mal. Cog.* 12.

128 *Ev. Vit.* 5.

129 *Ev. Mal. Cog.* 1.

130 *Ev. Pr.* 11.

131 *Ev. Oct. Spir.* 9.

essere impiegata in due modi diversi, uno positivo che è conforme a natura e l'altro negativo che è contro natura. L'uso secondo natura è proiettato verso la virtù e si oppone al male; l'uso contro natura è rivolto invece al vizio e alle passioni. Ciò significa che anche l'ira ha una duplice valenza ed è quindi buona o cattiva secondo l'uso. Infatti quando è rivolta contro il prossimo, come quella sopra descritta, o contro Dio, essa è malvagia e viene esercitata in modo contrario a natura; quando invece l'uomo indirizza la propria collera contro i demoni portatori di vizi in base all'uso conforme a natura, ciò lo sostiene nella lotta contro il male per il conseguimento della virtù. Per questo, nel *De malignis cogitationibus* Evagrio esorta a «disperdere i soli lupi, senza mangiare le pecore, mostrando a tutti gli uomini ogni mitezza»¹³²; e ancora, sempre nella stessa opera, il Pontico afferma l'utilità del «fervore dell'ira, eccitata contro il demonio», poiché «egli ha grande timore di questa collera che si leva contro i pensieri e manda in rovina i suoi suggerimenti»¹³³.

L'accidia (ἀκηδία) è il sesto vizio. Essa è chiamata anche demone del Mezzogiorno¹³⁴, poiché si presenta alla mente del monaco verso quest'ora, prima del pasto di metà pomeriggio. Nel *Tractatus Practicus* si dice che il pensiero dell'accidia agisce spingendo il monaco a distrarsi in continuazione dalle sue attività, rendendolo inconcludente e dispersivo, e suscitando in lui il disprezzo o l'insofferenza per il genere di vita che conduce e per il luogo dove dimora. In questo modo il demone dell'accidia cerca di farlo desistere dall'ascesi e di allontanarlo dalla vita monastica, ricordandogli i familiari e il precedente modo di vivere e rappresentandogli le pene della vita ascetica. Secondo Evagrio, a questo demone non succede immediatamente nessun altro, ma dopo di lui sopraggiungono nell'animo «pace e gioia indicibile»¹³⁵. Nel *De octo spiritibus malitiae*, l'accidia è definita come «una mancanza di tono dell'anima» (ἀτονία ψυχῆς), che non è secondo natura, per cui la ψυχή è priva di ogni energia e vigore ed è incapace di fronteggiare le tentazioni. Infatti le prove rendono più forte l'anima, ma l'accidioso viene spazzato via da esse come la nube senz'acqua è facilmente portata via dal vento. L'ἀκηδία porta il monaco ad allontanarsi dalla sua dimora con finti pretesti e a girovagare senza meta, come «sterpaglia nel deserto», scontento e insoddisfatto, poiché è incapace di concentrare la mente sulle sue occupazioni: un tale monaco, afferma Evagrio, non porta alcun frutto¹³⁶. La virtù opposta all'accidia è la perseveranza (ὑπομονή)¹³⁷, cioè la capacità di resistere alle avversità e alle prove con forza d'animo. Per sconfiggere l'accidia è necessario infatti rimanere saldi e dedicarsi a ogni attività in modo diligente, «con attenzione e timor di Dio»; a questo proposito è anche importante pregare «con intelligenza e con vigore»¹³⁸. Lo spirito dell'accidia è descritto da Evagrio come il più pesante di tutti¹³⁹, il più

132 *Ev. Mal. Cog.* 13.

133 *Ev. Mal. Cog.* 16.

134 *Ev. Pr.* 12.

135 *Ev. Pr.* 12.

136 *Ev. Oct. Spir.* 13.

137 *Ev. Vit.* 7.

138 *Ev. Oct. Spir.* 14.

139 *Ev. Pr.* 12.

difficile da sopportare. Riguardo a questo, infatti, Stewart osserva che l'ἀκηδία rappresenta un problema notevole fra gli anacoreti: spesso soli e costretti a dare una struttura alle proprie giornate attraverso la disciplina, essi si trovano facilmente preda della noia e della depressione, soprattutto nell'ora del mezzogiorno¹⁴⁰. Lo studioso ritiene inoltre che le varie descrizioni di Evagrio riguardanti l'accidia siano «fra le sue più vivide creazioni letterarie»¹⁴¹.

La vanagloria (κενοδοξία) è il settimo vizio. Nel *Tractatus Practicus* essa viene descritta come un pensiero estremamente sottile, una passione molto difficile da combattere che attacca soprattutto coloro che si comportano con rettitudine e secondo virtù. Il fine della vanagloria è quello di rendere di pubblico dominio, esponendole agli onori e alla gloria umana, le lotte del monaco per il conseguimento della virtù e le sue azioni improntate alla giustizia; come afferma Evagrio, dunque, la κενοδοξία è «a caccia delle glorie che procedono dagli uomini». Per questo essa plasma per la mente rappresentazioni di demoni urlanti sconfitti dal monaco e di donne da lui risanate, insieme a una folla che guarisce toccando le sue vesti; il demone della vanagloria gli predice inoltre il sacerdozio ottenuto grazie alle virtù e spinge diverse persone a chiedere il suo aiuto. Tale pensiero agisce esaltando la mente del monaco con false speranze, per poi farlo precipitare in basso, consegnandolo alla tentazione della superbia oppure alla tristezza, la quale suscita in lui pensieri opposti alla vanagloria che lo riconducono nella spirale dei vizi¹⁴². L'agire della vanagloria è dunque estremamente subdolo e procede di pari passo con la virtù, facendo sì che quest'ultima sia perseguita non per la gloria di Dio ma per quella umana. Per questo, nel *De octo spiritibus malitiae*, Evagrio afferma che «facilmente la κενοδοξία si mescola a ogni opera virtuosa» e che «la vanagloria sorge insieme alla virtù, e non se ne allontana fino a quando non ne abbia reciso la forza». Infatti, sostiene Evagrio, la fatica compiuta per ottenere la virtù viene cancellata in un'anima soggetta a vanagloria, come una lettera disegnata sull'acqua; per questo il monaco vanaglorioso è simile a un lavoratore privo di salario, poiché sottoponendo agli onori umani i suoi sforzi per la virtù ha perso la vera ricompensa¹⁴³. Al contrario, è necessario non affidare le proprie fatiche alla gloria umana, né barattare la gloria celeste con quella proveniente dagli uomini. Infatti, come l'uomo prudente nasconde il suo tesoro, così il monaco intelligente custodisce le lotte e le pene che l'hanno condotto alla virtù¹⁴⁴. Nel *De malignis cogitationibus*, poi, Evagrio aggiunge che la vanagloria agisce umiliando pesantemente la mente dell'anacoreta con molte immagini e molta materia, quindi attraverso molteplici discorsi e oggetti. Inoltre, la forza della κενοδοξία risiede nel fatto che tutti i vizi eliminati portano ad essa, accrescendola, e, se la mente cade nella trappola della vanagloria, attraverso di essa i demoni sconfitti tornano nuovamente ad attaccare l'anima. È quindi importante contrastare il demone della

140 STEWART, *Evagrius and the Eastern Monastic Tradition*, p. 269.

141 *Ibid.*

142 *Ev. Pr.* 13.

143 *Ev. Oct. Spir.* 15.

144 *Ev. Oct. Spir.* 16.

κενοδοξία con la preghiera perseverante, senza compiere né ricercare nulla di ciò che contribuisce alla gloria tributata dagli uomini¹⁴⁵.

La superbia (ὕπερηφανία) è l'ottavo vizio dell'elenco. Generata dalla vanagloria, essa procura all'anima «una caduta difficilissima». Agisce infatti persuadendo l'anima a non affidarsi a Dio. In particolare, la superbia porta la ψυχὴ a pensare di essere in grado di compiere il bene senza l'aiuto di Dio, attribuendo a se stessa «la causa delle proprie rette azioni» e irritandosi con i fratelli che non lo riconoscono. La superbia produce l'ira e la tristezza e, soprattutto, l'ultimo male: la follia, che si accompagna a visioni terrificanti¹⁴⁶. Allo stesso modo, nel *De octo spiritibus malitiae*, la superbia è descritta come frutto della vanagloria, e il superbo è «chi si separa da Dio», riconducendo a se stesso il bene che compie e confidando solo nella propria forza. Si dice che l'anima del superbo s'innalza a una grande altezza, per questo quando cade si sfracella. Essa è condotta alla follia, poiché si allontana da Dio e diviene oggetto di allegria per i demoni, venendo assalita di notte da temibili visioni ed essendo profondamente turbata durante il giorno¹⁴⁷. La superbia è anche ciò che fece precipitare il demonio dal cielo, come folgore sulla terra, e spinse l'intelletto puro alla caduta e al movimento lontano da Dio. Evagrio sottolinea con efficacia l'inutilità della superbia, poiché l'uomo per natura è «terra e cenere»: tutto ciò che ha viene da Dio ed è dono di Dio, quindi risulta insensato vantarsene. È necessario invece che l'uomo riconosca la propria creaturalità e la propria origine nel suo Creatore¹⁴⁸.

La virtù che si oppone alla superbia è l'umiltà (ταπεινοφροσύνη)¹⁴⁹: l'umile è chi cammina saldo sulla terra senza esaltarsi, così che se cade la sua caduta non sarà rovinosa. L'umiltà è considerata una sicurezza per l'anima, per questo il pensiero privo di superbia è paragonato a una città ben fortificata e inviolabile. Infatti, quando si è giunti alla sommità delle virtù, è necessario prestare molta attenzione a non cadere a causa della superbia, poiché precipitare da una così grande altezza può essere fatale. Dunque è importante che le molte virtù vadano ad abbellire l'umiltà, posta «a coronamento dell'edificio», come la pietra preziosa è ornata dal cerchio d'oro. Il discorso dell'umile è considerato una guarigione per l'anima e la sua preghiera è gradita a Dio¹⁵⁰.

4. Lotta contro i λογισμοί

È necessario ora considerare come è possibile, secondo Evagrio, opporsi a questi pensieri per raggiungere lo stato di libertà dalle passioni. Ἐπάθεια costituisce infatti lo scopo della lotta contro i pensieri ed è anche il fine della vita pratica¹⁵¹.

145 *Ev. Mal. Cog.* 14.

146 *Ev. Pr.* 14.

147 *Ev. Oct. Spir.* 17.

148 *Ev. Oct. Spir.* 18.

149 *Ev. Vit.* 10.

150 *Ev. Oct. Spir.* 19.

151 *Cfr. Ev. Pr.* 81.

A questo proposito Evagrio, nel capitolo 19 del *De malignis cogitationibus* già sopra citato, distingue fra diversi metodi di lotta. Il primo metodo illustrato consiste nel compiere un'analisi e un discernimento del pensiero negli elementi che lo caratterizzano, al fine di comprendere la sua natura, di che cosa sia composto e quale sia il motivo di afflizione per la mente. Come si è visto, Evagrio porta ad esempio il pensiero di amore per il denaro, fondato in questo caso sulla rappresentazione dell'oro, distinguendo fra le varie parti che lo costituiscono e identificando il male nel piacere generato dal pensiero, che obbliga la mente a usare in modo cattivo ciò che è stato creato da Dio, cioè l'oro. Questa operazione di discernimento permette di neutralizzare la potenza del pensiero, così esaminato e reso inefficace¹⁵². Grazie a quest'analisi è anche possibile individuare e riconoscere chiaramente di che tipo di pensiero si tratta, la sua natura e il suo contenuto, e ciò rappresenta il primo passo per affrontarlo. Come si è detto, i pensieri malvagi attaccano l'anima e la lotta contro di loro si svolge all'interno di essa. Per liberarsi da questi pensieri, Evagrio afferma che le parti dell'anima devono agire e muoversi secondo natura, cioè in funzione dello scopo per cui Dio le ha create. Si considerino a questo proposito i seguenti passi del *Tractatus Practicus*:

Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχὴ λογικὴ ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

L'anima dotata di ragione opera secondo natura quando la sua parte desiderante anela alla virtù, quella animosa lotta per essa, quella capace di ragione percepisce la contemplazione degli [esseri] divenuti¹⁵³.

Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσῆς κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον, ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετὴ, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία. [...] Καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον τὸ στρατηγεῖν πρὸς τὰς ἀντικειμένους δυνάμεις, καὶ τῶν μὲν ἀρετῶν ὑπερασπίζειν, πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάττεσθαι, τὰ δὲ μέσα πρὸς τοὺς καιροὺς διοικεῖν· συνέσεως δὲ τὸ πάντα τὰ συντελοῦντα ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν ἀρμοδίως οἰκονομεῖν· σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἀσωμάτων. [...]

Poiché, secondo il nostro sapiente maestro, l'anima dotata di ragione è tripartita, qualora la virtù sia nella parte della ragione, è chiamata senno e comprensione e sapienza; [...] E opera del senno è esser stratega contro le potenze avverse e proteggere la virtù, schierarsi contro le malizie, governare le [parti dell'anima in sé] mediane secondo i momenti; della comprensione, amministrare armoniosamente tutto quanto contribuisce per noi al [conseguimento] dello scopo; della sapienza, il contemplare le ragioni degli [esseri] corporei e incorporei. [...]¹⁵⁴

152 Ev. Mal. Cog. 19.

153 Ev. Pr. 86.

154 Ev. Pr. 89.

Dunque la parte razionale, esercitando il senno e la comprensione, ha per natura il compito di governare l'anima e di indirizzarne le parti passionali verso la virtù, facendo in modo che anch'esse svolgano la funzione loro propria per natura. Ciò significa che, al sopraggiungere del pensiero malvagio, sotto la guida della parte razionale, la parte concupiscibile non deve rivolgere il desiderio al contenuto di tale pensiero ma alla virtù opposta ad esso, così come la parte irascibile deve lottare per conquistarla respingendo il pensiero malvagio. In questo modo, come si afferma nel capitolo 86 del *Tractatus Practicus*, «l'anima dotata di ragione opera secondo natura» in ciascuna delle sue parti, e tutto concorre al conseguimento della virtù. Tale azione delle parti passionali, guidate dalla parte razionale, impedisce che il pensiero malvagio si attardi nell'anima generando la passione. Questo, secondo Evagrio, è il modo in cui l'anima deve operare per fronteggiare i λογισμοί.

L'uso delle parti dell'anima secondo natura, così illustrato, si contrappone a quello contrario a natura, che invece accoglie il pensiero malvagio e conduce al vizio. È in questa prospettiva che va collocato il passo del capitolo 88 del *Tractatus Practicus*, che recita: «Le parti dell'anima, buone o cattive secondo l'uso, divengono facitrici di virtù o malizie. Spetta allora al senno di usarne in relazione all'uno o all'altro esito.»¹⁵⁵

Dunque, secondo Evagrio, è necessario usare la virtù come arma nella battaglia contro i vizi: infatti l'anelito alla virtù, che si fa motore della lotta per conquistarla, costituisce l'elemento fondamentale per sconfiggere i nemici. È possibile così per l'anima, agendo secondo natura nelle sue parti, opporre a ciascun vizio che si presenta la virtù corrispondente.

A questo proposito, come si è visto, nel *De vitiis quae sunt opposita virtutibus* il Pontico elenca e descrive accuratamente i diversi vizi con le rispettive virtù, già citate qui nel paragrafo precedente. Così come ciascuna passione è associata a una certa parte dell'anima, lo stesso si può dire delle virtù. In particolare, una volta conseguita la virtù dopo aver combattuto e sconfitto ogni vizio corrispondente, a seconda della parte dell'anima in cui si stabilisce, essa assume un nome diverso. Riguardo a questo risulta nuovamente molto significativo il già citato capitolo 89 del *Tractatus Practicus* in cui Evagrio, come si è visto, afferma che «qualora la virtù sia nella parte della ragione, è chiamata senno e comprensione e sapienza.» Egli continua dicendo che «qualora [la virtù] si trovi nella [parte] desiderante, [è chiamata] temperanza e carità e continenza; qualora in quella animosa, forza e pazienza. In tutta l'anima, poi, giustizia.»¹⁵⁶

Quindi, in base a questo passo, quando la virtù conquistata proviene dalla sconfitta dei vizi relativi alla parte concupiscibile, essa è definita temperanza e continenza e carità. Infatti grazie alla temperanza e alla continenza è possibile da una parte ricevere in modo impassibile le rappresentazioni legate alle cose, dall'altra parte moderare i desideri dei beni mondani, fra cui, primo fra tutti, il desiderio di cibo che nella sua forma più sfrenata dà origine alla gola. La carità consiste invece nel rapportarsi al prossimo, che per Evagrio è immagine di Dio, come se si trattasse di

155 Cfr. Ev. Pr. 88.

156 Cfr. Ev. Pr. 89.

Dio stesso, riconoscendo quindi in ogni persona la presenza del divino. Allo stesso modo, la virtù stabilita nella parte irascibile dell'anima è detta pazienza e forza, poiché queste ultime si oppongono ai vizi che insidiano la parte irascibile dell'anima. Tali virtù permettono di «restare saldi» senza timore di fronte al nemico e di respingerlo con forza quando esso si presenta, svolgendo quindi la funzione secondo natura della parte irascibile. La virtù della giustizia, poi, è quella che risiede in tutta l'anima: infatti essa è comprensiva di tutte le altre e si genera quando le tre parti cooperano in armonia fra loro verso il bene. Dunque, dopo che le diverse virtù si sono stabilite nell'anima grazie all'azione congiunta delle parti passionali guidate da quella razionale tramite il senno e la comprensione, nella λογιστική prende posto la virtù della sapienza e la parte razionale può dedicarsi all'attività contemplativa, inaugurando così la fase della conoscenza.¹⁵⁷

Il conseguimento della virtù equivale al raggiungimento dell'ἀπάθεια, ovvero la liberazione dell'anima dalle passioni. L'impassibilità è considerata «frutto della pratica»¹⁵⁸, in quanto scopo della πρακτική, e designa lo stato di «salute dell'anima»; le prove dell'impassibilità sono riconosciute durante il giorno dai pensieri e durante la notte dai sogni¹⁵⁹. Come si afferma nel capitolo 67 del *Tractatus Practicus*, l'ἀπάθεια è propria dell'anima che non solo «non patisce davanti alle cose», ma che «rimane imperturbata anche davanti alle loro memorie»¹⁶⁰. Infatti nel capitolo 64 della stessa opera si dice che una volta raggiunta l'impassibilità «l'intelletto principia a vedere il proprio fulgore, resta quieto davanti alle apparizioni nel sonno e guarda lieve le cose»¹⁶¹. Evagrio distingue inoltre fra impassibilità perfetta e impassibilità imperfetta, descrivendo i due tipi nel seguente modo:

Ἡ μὲν τελεία τῆ ψυχῆ ἀπάθεια μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῆ πρακτικῆ δαιμόνων ἐγγίνεται· ἡ δὲ ἀτελής ἀπάθεια ὡς πρὸς τὴν δύναμιν τέως τοῦ παλαίοντος αὐτῆ λέγεται δαίμονος.

L'impassibilità perfetta viene nell'anima dopo la vittoria contro tutti i demoni che si contrappongono alla pratica; l'impassibilità imperfetta, invece, è detta [tale] in relazione alla potenza del demone che ancora combatte contro di lei¹⁶².

L'impassibilità perfetta proviene da una completa purificazione dell'anima in ogni sua parte ed è il risultato di una vittoria contro tutti i demoni che attraverso i pensieri insidiano la vita pratica. D'altra parte, l'impassibilità imperfetta è relativa unicamente al singolo demone sconfitto, al singolo vizio eliminato.

Come afferma Stewart, l'utilizzo evagriano del termine e del concetto di ἀπάθεια, di derivazione stoica, pone una serie di problematiche, «a causa dei molteplici usi e delle diverse concezioni dell'idea di πάθος e di emozione da parte degli antichi e

157 Ev. Pr. 89.

158 Ev. Pr. 81.

159 Ev. Pr. 56.

160 Ev. Pr. 67.

161 Ev. Pr. 64.

162 Ev. Pr. 60.

dei moderni»¹⁶³. Secondo Stewart, l'impiego della nozione di impassibilità da parte di Evagrio non sempre è chiaro ed è stato volutamente manipolato dai suoi detrattori. In base all'idea dello studioso, lo stato di ἀπάθεια non significa l'eliminazione totale delle passioni intese come vizi, che si presentano nella forma di pensieri demoniaci, poiché la tentazione è un'esperienza che appartiene alla condizione umana ed è sempre possibile, così come la vulnerabilità dell'uomo al coinvolgimento nei λογισμοί. Allo stesso modo, come si può desumere da quanto detto, nella concezione evagriana l'impassibilità non implica l'eliminazione o lo sradicamento delle parti passionali dell'anima; al contrario, essa si fonda sul dominio della parte razionale che predispone e conduce le altre due alla virtù¹⁶⁴. Dunque, nello stato di ἀπάθεια le parti irrazionali non sono distrutte o cancellate ma solo impiegate secondo le loro naturali funzioni, indirizzate al bene, proiettate alla virtù. È possibile perciò affermare che lo stato di pienezza delle virtù trova corrispondenza nella condizione di impassibilità dell'anima, e viceversa.

Stewart osserva inoltre che l'insegnamento evagriano sulle passioni e sui pensieri si debba collocare all'interno di una struttura teologica esplicitamente cristiana, per cui il raggiungimento dell'ἀπάθεια non si connota in senso egoistico, ma al contrario implica l'apertura dell'uomo a Dio e al prossimo, l'amore per la virtù, il rifiuto del male¹⁶⁵.

Per raggiungere lo scopo della vita pratica, Evagrio individua e promuove diverse tecniche o strategie che possono essere d'aiuto nella lotta contro i demoni. Secondo l'interpretazione di Stewart, è possibile distinguere fra due diversi tipi di pratiche: quelle appartenenti alla tradizione monastica e quelle legate alla disciplina ascetica in senso stretto. Fra le prime è opportuno citare la condivisione dei pensieri con una guida spirituale e l'utilizzo di frasi bibliche da opporre contro i demoni al momento della tentazione (ἀντίρρησις). Le seconde consistono invece nel digiuno, nella veglia, nella salmodia, nella pazienza e nella generosità verso il prossimo¹⁶⁶.

Riguardo alle strategie del primo tipo, esse sono ben radicate nella cultura e nella consuetudine monastica. La prima di esse, ovvero la condivisione dei pensieri malvagi con una guida, fa riferimento alla grande tradizione dei maestri spirituali nell'ambito del monachesimo egiziano: infatti gli asceti solitari nel deserto, essendo sottoposti a un regime di vita rigido caratterizzato da innumerevoli tentazioni, necessitavano di una figura di riferimento a cui confidare i pensieri malvagi e le preoccupazioni che turbavano la loro asceti, per comprendere come affrontare i demoni e smascherarne le astuzie. Tale figura era solitamente un maestro più anziano, che aveva accumulato una vasta esperienza grazie ad anni di pratica ascetica. Come sappiamo, Evagrio stesso fu un maestro e scrisse diverse opere destinate ai padri spirituali, quali gli *Skemmata* e il *De malignis cogitationibus*. Anch'egli fu discepolo di vari maestri, fra i quali si deve ricordare Macario il Grande, a sua volta discepolo di Antonio Abate.

163 STEWART, *Evagrius and the Eastern Monastic Tradition*, p. 269.

164 Ivi, p. 270.

165 Ivi, p. 271.

166 Ivi, p. 269.

Dall'altra parte, la seconda tecnica appartenente alla tradizione monastica, ovvero l'utilizzo di frasi bibliche da opporre al demone tentatore, riveste un ruolo di fondamentale importanza all'interno della dottrina evagriana. L'opera evagriana nella quale tale tecnica viene maggiormente descritta e illustrata è l'*Antirrheticus*. Nel prologo di questo scritto il Pontico spiega infatti il significato dell'ἀντίρρησις, ovvero il metodo di replica ai demoni attraverso il ricorso alle Sacre Scritture. Questa strategia consiste nell'affrontare il pensiero demoniaco, quando esso si presenti, utilizzando frasi tratte dalla Bibbia in modo opportuno ed efficace, «[in maniera che], nel tempo della battaglia, quando i demoni combattono con noi e lanciano su di noi i loro *dardi*, noi diamo loro una risposta a partire dalle Scritture»¹⁶⁷. All'interno dell'*Antirrheticus*, tali versetti biblici sono poi raccolti e ordinati in otto capitoli sulla base dei vizi cui si contrappongono, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo dell'opera. Le Sacre Scritture, secondo Evagrio, offrono quindi un ricco patrimonio di risorse e di aiuti per la lotta contro i demoni, presentando brani adatti a ogni situazione di difficoltà. A proposito del metodo dell'ἀντίρρησις, Popovici osserva che il cristianesimo non può essere considerato come «una religione di auto-salvezza individuale» attraverso una serie di «tecniche personali e autonome», poiché l'uomo è troppo debole e non è capace di vincere il male da se stesso¹⁶⁸: per questo è necessario fare ricorso alle Sacre Scritture, attraverso cui si rivolge a Dio un'invocazione di aiuto. I Padri del deserto raccomandano infatti al monaco di non dialogare da solo con il pensiero tentatore, perché l'uomo senza l'aiuto di Dio ne è sopraffatto; al contrario, la sconfitta del male viene solo da Cristo¹⁶⁹.

L'*Antirrheticus*, come sostiene Stewart, raccoglie innumerevoli scenari di vita monastica che sono predisposti secondo gli otto principali λογισμοί, offrendo testi biblici da impiegare in ogni situazione. Da quest'opera è quindi possibile comprendere le sfide e i problemi quotidiani dell'ambiente monastico: infatti anche i monaci, nella lotta per la perfezione e per l'impassibilità, sono soggetti alle tentazioni dei demoni e si comportano come tutti gli esseri umani¹⁷⁰.

Riguardo alle tecniche del secondo tipo, quelle più propriamente ascetiche, già sopra elencate, bisogna ricordare innanzitutto che esse, insieme a discipline analoghe come la lettura, la preghiera, la fatica e l'anacoresi, sono considerate da Evagrio come le componenti della πρακτική, nel senso che costituiscono l'insieme delle pratiche o strategie che permettono di esercitare l'ascesi, raggiungendo lo scopo della vita pratica. Ciascuna di queste componenti poi è utilizzata come rimedio e aiuto per una specifica parte dell'anima, contro le suggestioni e le forze diaboliche che la attaccano. Si consideri a questo proposito il capitolo 15 del *Tractatus Practicus*:

Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴστησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή· ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογουμένην μαραίνει πείν καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις· θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον

167 Ev. Ant. Prol. 2.

168 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, p. 160.

169 Ivi, p. 154.

170 STEWART, *Evagrius and the Eastern Monastic Tradition*, p. 271.

ψαλμωδία καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος· καὶ ταῦτα τοῖς προσήκουσι χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα· τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια· τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερὰ μᾶλλον καὶ οὐκ ὠφέλιμα.

Lettura e veglia e preghiera fermano l'intelletto errabondo; fame e fatica e anacoresi estinguono il desiderio infiammato; salmodia e longanimità e misericordia acquietano l'animo messo in subbuglio, e questo, quando siano compiute nei tempi e nelle misure convenienti: le cose prive di misura e intempestive, infatti, durano poco tempo; le cose che durano poco tempo, poi, sono piuttosto dannose e inutili¹⁷¹.

Riguardo a questo Popovici, basandosi sempre su quanto affermato dal Pontico nel *Tractatus Practicus*, osserva che ciascuna parte dell'anima riceve cura secondo la propria natura: la parte razionale è curata attraverso la conoscenza, quella concupiscibile attraverso la temperanza e la moderazione, quella irascibile attraverso l'amore¹⁷².

In relazione al digiuno, è interessante considerare le riflessioni di Tobon relativamente al ruolo da esso rivestito nell'ambito della πρακτική in base alla concezione di Evagrio. Prima di esporre le considerazioni della studiosa, è necessario ricordare alcuni aspetti fondamentali dell'antropologia evagriana e della sua visione relativa agli angeli e ai demoni. Secondo il Pontico, come sappiamo, l'anima dell'uomo si compone di tre parti, cioè quella razionale, quella concupiscibile e quella irascibile; allo stesso modo, il corpo è composto dai quattro elementi, ovvero acqua, aria, terra e fuoco. Negli angeli e nei demoni il corpo e l'anima sono dati dalle stesse componenti presenti nell'uomo, mescolate però in quantità diverse: infatti, se nel corpo umano prevale la terra, in quello degli angeli prevale il fuoco e in quello dei demoni l'aria; allo stesso modo, se nell'anima dell'uomo predomina la parte concupiscibile, in quella degli angeli prevale la parte razionale e in quella dei demoni la parte irascibile¹⁷³. Secondo la studiosa, a fondamento dell'importanza data da Evagrio al digiuno, sta l'idea che esista un rapporto causale fra la composizione delle parti dell'anima e quella degli elementi del corpo, e che esso sia reciproco. In altre parole, una certa proporzione fra le parti dell'anima determina la mescolanza ad essa corrispondente fra gli elementi del corpo, e viceversa¹⁷⁴. Ciò significa che, come la proporzione fra i poteri dell'anima agisce sulla composizione degli elementi del corpo, allo stesso modo anche una certa mescolanza fra gli elementi corporei può determinare un certa proporzione fra le parti dell'anima. Ora, come si è detto, lo stato di salute dell'anima è quello in cui predomina la parte razionale, e ad esso corrisponde la prevalenza dell'elemento del fuoco nella composizione corporea: questa è dunque la condizione ideale, caratteristica degli angeli. È all'interno di questa visione, sulla base di tali premesse, che il digiuno e la rigida disciplina alimentare assumono un ruolo fondamentale, poiché secondo Evagrio essi possono influire in modo decisivo

171 Ev. Pr. 15.

172 POPOVICI, *Psychological-mystical Aspects*, pp. 153-154.

173 Ev. KG I 68.

174 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 58.

sulla proporzione fra gli elementi del corpo, determinando la prevalenza dell'elemento del fuoco. In questo modo, poiché anche la mescolanza corporea può agire sull'equilibrio fra le parti dell'anima, a seguito del predominio del fuoco nel corpo, all'interno della ψυχή è possibile che si ristabilisca il governo della parte razionale¹⁷⁵. Per queste ragioni, secondo Tobon, nella visione evagriana il digiuno ha una funzione particolarmente rilevante, perché agendo sul corpo crea le condizioni per modificare lo stato dell'anima e per riportarla all'equilibrio che le è proprio per natura.

Ritornando ora al principio della trattazione della lotta contro i λογισμοί, è opportuno considerare nuovamente il capitolo 19 del *De malignis cogitationibus*. Il secondo metodo di lotta qui illustrato consiste nell'interrogarsi sulla natura degli angeli e dei demoni e sui mondi in cui essi abitano, sulla ragione per cui i loro mondi sono inaccessibili all'uomo mentre invece demoni e angeli possono entrare nel mondo umano. Evagrio invita poi a riflettere sul motivo per cui Lucifero fu scagliato sulla terra, scegliendo di rifiutare l'unione col Creatore e di sovvertire l'ordine divino. La meditazione di questi aspetti e di queste ragioni, afferma Evagrio, mette in fuga il male e la schiera dei demoni, poiché essi vengono esaminati nella loro natura e così smascherati, essendo privati del reale potere di arrecare danno. Tale riflessione implica però un livello di coscienza e consapevolezza che è proprio di quanti sono già in parte purificati: infatti «gli impuri non conoscono la contemplazione di queste cose»¹⁷⁶.

Per questo, nella lotta contro i pensieri coloro che sono ancora impuri devono seguire il primo metodo, già illustrato, che permette di individuare chiaramente il tipo di demone all'opera e di affrontarlo secondo le modalità e le strategie sopra descritte.

175 TOBON, *Raising body and soul to the order of the nous*, p. 58.

176 *Ev. Mal. Cog.* 19.

CONCLUSIONE

Questo studio si è proposto di illustrare i contenuti principali della visione antropologica evagriana. Tale ricerca è stata condotta tenendo sempre presente, come riferimento necessario, l'itinerario spirituale dell'uomo tracciato da Evagrio, che rappresenta la struttura fondante del suo pensiero. Un'attenzione specifica è stata rivolta al tema dei pensieri malvagi, che rivestono un ruolo di primaria importanza nella dottrina evagriana.

In particolare, nel primo capitolo si è tratteggiata a grandi linee la biografia del Pontico, descrivendo gli aspetti principali della sua personalità tramite l'ausilio delle fonti in nostro possesso. A tal proposito un importante accento è stato posto sul materiale filosofico, legato alla tradizione pagana, che ha costituito la sua prima formazione intellettuale. Si è ritenuto inoltre necessario approfondire il rapporto di Evagrio con le figure fondamentali che hanno influenzato il suo pensiero e con gli ambienti monastici in cui egli ha vissuto, prima in qualità di discepolo e poi di maestro. L'opera stessa di Evagrio, come si è detto, ne riflette interamente la dottrina, nella sua complessità e nella sua sistematicità; dagli scritti del Pontico è infatti possibile ricostruire chiaramente gli elementi essenziali che costituiscono la sua concezione teologica.

Nel secondo capitolo la trattazione si è rivolta ad approfondire gli aspetti costitutivi del pensiero antropologico evagriano, descrivendo il percorso di ritorno del *voûç* a Dio. Tale percorso si rende necessario a seguito del movimento con cui l'intelletto, in origine, decade dalla sua condizione primordiale di beatitudine e perfezione. In questo stato primordiale il *voûç* è considerato da Evagrio come puro e incorrotto, dedito alla contemplazione di Dio e unito a Lui tramite la contemplazione stessa. Essendo però dotato di libero arbitrio, l'intelletto si distacca dal Creatore, perdendo l'unità con Dio e disgregandosi in se stesso. In particolare, il *voûç* diviene anima tripartita e si riveste di un corpo, corrompendosi a seguito della caduta.

La creazione originaria, in cui l'intelletto si trova nello stato puro e incorrotto, è detta intelligibile, in quanto in essa l'unica dimensione presente è quella incorporea. La seconda creazione, in cui il *voûç* acquisisce un corpo e sorgono i mondi corporei, è detta invece sensibile. Nell'ambito di quest'ultima creazione, a seconda del grado di caduta lontano da Dio, gli esseri creati si distinguono in angeli, uomini e demoni, e sono posti nei rispettivi mondi. Come si è detto, all'interno di ogni tipo di creatura, l'anima e il corpo sono costituiti dalle stesse componenti, presenti però in proporzioni diverse: ciò significa che, in base alla specie a cui appartiene la creatura, predomina di volta in volta una diversa parte dell'anima e un diverso elemento del corpo. In particolare, nell'anima umana prevale la parte concupiscibile e nel corpo umano l'elemento del fuoco; riguardo ai demoni, invece, nell'anima predomina la parte irascibile e nel corpo l'elemento dell'aria. La composizione ideale è però quella degli angeli: nella loro *ψυχή* è infatti prevalente la parte razionale e nel loro *σῶμα* l'elemento del fuoco.

All'interno della trattazione, dunque, è stata posta una distinzione fondamentale fra il *voûç* puro e indiviso, che sussiste in unione contemplativa con Dio nello stato iniziale, e il *voûç* corrotto e diviso, che come tale vive l'esistenza nel mondo

sensibile, essendo divenuto anima e corpo a seguito della caduta. Tuttavia, si è osservato come, anche in questo stato di disgregazione e divisione, al centro profondo dell'essere umano, composto di ψυχή e σῶμα, sia presente la realtà primaria e originaria del νοῦς nella sua forma pura, uno in sé e con il Creatore. Questa realtà risiede nell'intimo dell'uomo, rappresenta la sua vera natura ed è la fonte da cui scaturisce il suo desiderio di Dio.

Ora, il cristianesimo è descritto da Evagrio come l'itinerario spirituale intrapreso dall'uomo per tornare a Dio, suddiviso in tre tappe: pratica, fisica e teologia. Ciascuna di queste tre tappe presenta determinate caratteristiche e richiede il conseguimento di un certo scopo, raggiungendo il quale l'uomo avanza lungo il suo cammino interiore e si avvicina gradualmente alla sua condizione originaria di beatitudine.

In particolare, la fase pratica ha come fine il conseguimento della virtù e dell'impassibilità, condizione necessaria e indispensabile per accedere alla fase contemplativa, composta di fisica e teologia. Per ottenere la virtù l'uomo deve però scontrarsi con i pensieri malvagi, che sono introdotti in lui dai demoni e conducono l'uomo alle passioni. Queste passioni, o vizi, si contrappongono alle virtù e sono d'ostacolo per il raggiungimento dell'impassibilità. È necessario dunque affrontare e sconfiggere le passioni, provenienti dai pensieri, per ottenere lo scopo della pratica.

La fase contemplativa è quella in cui l'intelletto, soggetto della conoscenza, si dà alla contemplazione di Dio. Questa contemplazione si realizza prima in maniera indiretta, cioè attraverso le creature di Dio, nella tappa della fisica, e poi, con la tappa della teologia, nella visione diretta di Dio, senza alcuna mediazione, al di sopra di ogni immagine e pensiero.

Come si è osservato, la fisica, o conoscenza naturale, si articola in modo fortemente gerarchico, presentando al suo interno vari livelli distinti, che sono stati descritti a grandi linee. L'idea fondamentale è che fra le creature esista un determinato ordine, per cui nella visione evagriana le creature corporee si collocano a un livello inferiore, mentre quelle intelligibili stanno a un livello più alto. Per questo anche la conoscenza naturale procede per gradi, rivolgendosi prima alle creature sensibili e poi a quelle incorporee, più vicine al Creatore.

La contemplazione del creato intelligibile conduce dunque alla scienza di Dio, la teologia, nella quale l'intelletto contempla il suo Creatore, al culmine del percorso di ascesi. È a questo punto che si compie l'itinerario spirituale dell'uomo e viene ripristinata la condizione originaria. L'intelletto torna a essere unito a Dio e indiviso in se stesso, poiché cessano le differenze fra νοῦς, anima e corpo.

Si è inoltre osservato come questo percorso di ritorno all'unità sia considerato da Evagrio al pari di un processo di resurrezione, che coinvolge allo stesso modo tutte le parti che costituiscono l'essere umano: il νοῦς, l'anima e il corpo. Per ciascuna di esse la resurrezione significa il passaggio da uno stato peggiore a uno migliore, in base alla loro condizione ideale secondo natura. Per questo, la resurrezione del corpo è la sua trasformazione da una composizione in cui predomina la terra a una in cui predomina il fuoco; allo stesso modo, la resurrezione dell'anima è il

passaggio dalla passibilità all'impassibilità e quella del νοῦς il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, nella quale l'intelletto trova piena realizzazione.

Il terzo capitolo è stato dedicato al tema dei pensieri malvagi, che rappresentano l'ostacolo principale per il raggiungimento dell'ἀπάθεια. La trattazione ha avuto lo scopo di ricostruire il meccanismo dei λογισμοί e di descrivere il processo con cui essi, partendo dai demoni e attaccando la mente dell'uomo, lo conducono ai vizi. In particolare, si è detto che i pensieri malvagi hanno come contenuto le rappresentazioni degli oggetti sensibili, le quali, essendo introdotte nell'anima, possono suscitare le passioni. Ciò si verifica quando la rappresentazione va a muovere la parte concupiscibile o quella irascibile dell'anima in modo contrario a natura, portandola a desiderare il vizio contenuto nel pensiero o a lottare per esso. In questo modo le parti passibili dell'anima sono spinte a orientare le funzioni loro proprie, cioè il desiderio e l'ira, verso il male. Nel momento in cui, poi, l'intelletto in virtù del suo libero arbitrio acconsente al piacere insito nel pensiero, si realizza la passione.

Inoltre, come si è osservato, poiché il contenuto dei pensieri malvagi sono le rappresentazioni degli oggetti sensibili, il meccanismo dei λογισμοί e delle passioni da essi scatenate è profondamente legato alla percezione sensibile. Quest'ultima, come si è detto, consiste nella ricezione da parte dell'intelletto delle rappresentazioni delle cose sensibili, che conservano la stessa forma e lo stesso aspetto dell'originale. Nel processo di percezione sensibile, quindi, è possibile che le passioni si attacchino alle rappresentazioni ricevute o, in altre parole, che le rappresentazioni siano accolte con passione, e ciò avviene qualora esse muovano le parti passibili contro natura. Dunque, questo significa che le passioni sono sempre legate alla percezione sensibile, che è la condizione senza la quale non esisterebbero, ma, al contrario, le rappresentazioni delle cose sensibili non necessariamente muovono la passione.

Nella visione evagriana i λογισμοί costituiscono l'origine da cui scaturisce ogni male che affligge l'essere umano, in quanto sono contrari alla virtù e alla conoscenza, ponendosi come ostacolo per la vera libertà interiore e per la beatitudine spirituale dell'uomo. In particolare, si può dire che essi affondano le loro radici nelle paure e nelle debolezze dell'essere umano, traendo da queste la loro forza. È dunque fondamentale secondo Evagrio opporsi a questi pensieri, al fine di ottenere l'impassibilità. A questo proposito è necessario che le singole parti dell'anima si muovano verso la virtù, orientando le loro naturali facoltà al bene.

Infine, come si è avuto modo di constatare da questa ricerca, in Evagrio confluiscono varie correnti di pensiero, cristiane e pagane, come per esempio la tradizione platonica e quella stoica, la dottrina di Origene e dei Padri Cappadoci, gli insegnamenti e il patrimonio spirituale dei Padri del deserto. Ciascuna di queste tradizioni viene da lui approfondita e rielaborata in base alla sua personale sensibilità e alla sua specifica visione teologica. In questo modo il Pontico dà origine a un modello di pensiero ordinato e ben strutturato, caratterizzato da sistematicità e coerenza interna, combinate con una notevole profondità teologica. Infatti all'interno di questo sistema non viene mai meno il nucleo fondante ed

essenziale, ovvero l'idea della creatura che, attraverso un percorso di riscoperta della propria natura, ritorna all'unione originaria con Dio.

BIBLIOGRAFIA

Opere antiche:

Aristotele, *L'anima*, a cura di G. MOVIA, Milano, 2001.

Aristotle, *De sensu and De Memoria*, a cura di G. R. T. ROSS, Cambridge, 1906.

Basilio di Cesarea, *Le lettere I*, a cura di M. FORLIN PATRUCCO, Torino, 1983.

Clemente Alessandrino, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di M. RIZZI, traduzione di G. PINI, Milano, 2006.

Evagre le Pontique, *Le gnostique, ou A celui qui est devenu digne de la science*, a cura di A.-C. GAUILLAUMONT, Paris, 1989.

Evagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, a cura di P. GEHIN, Paris, 1987.

Evagre le Pontique, *Scholies aux Psaumes*, a cura di M. J. RONDEAU – P. GEHIN – M. CASSIN, Paris, 2021.

Evagre le Pontique, *Sur les pensées*, a cura di P. GEHIN – A. GAUILLAUMONT – C. GAUILLAUMONT, Paris, 1998.

Evagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*, a cura di A. - C. GAUILLAUMONT, Paris, 1971.

Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi*, Introduzione di G. BUNGE, traduzione e note a cura di V. LAZZERI, Biella, 2005.

Evagrio Pontico, *Epistula ad Melaniam*, a cura di W. FRANKENBERG, 1912.

Evagrio Pontico, *Evagriana syriaca. Textes inédites du British Museum et de la Vaticane*, a cura di J. MUYLDERMANS, Louvain, 1952.

Evagrio Pontico, *Evagrius' Kephalaia Gnostica. A new translation of the Unreformed Text from Syriac*, a cura di I. Ramelli, 2015.

Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, a cura di F. MOSCATELLI, Milano, 2010.

Evagrio Pontico, *I vizi opposti alle virtù*, a cura di L. COCO, Milano, 2006.

Evagrio Pontico, *La preghiera*, a cura di V. MESSANA, Roma, 1994.

Evagrio Pontico, *Lettere dal deserto: epistulae*, Introduzione e note a cura di G. BUNGE, traduzione a cura di S. DI MEGLIO e G. BUNGE, Biella, 1995.

Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, a cura di R. E. SINKEWICZ, Oxford, 2003.

Galen, *Selected Works*, a cura di P. N. SINGER, Oxford, 1997.

Palladio, *La storia lausiaca*, introduzione di C. MOHRMANN, testo e commento di G. J. M. BARTELINK, traduzione di M. BARCHIESI, Milano, 1974.

Palladio, *The Lausiaca History of Palladius*, a cura di C. BUTLER, Cambridge, 1898.

Porfirio, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, a cura di A. BUSSE, Berlin, 1887.

Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, a cura di P. GALLAY, Namur, 1960.

Sozomenos, *Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, a cura di G. C. HANSEN, Turnhout, 2004.

Studi moderni:

BAAN I. Z., *I due occhi dell'anima. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Roma, 2011.

BETTILOLO P. (a cura di), *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi*, Roma, 2000.

BETTILOLO P., *Per conoscere lui*, Magnano (BI), 1996.

CASIDAY A., *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge, 2013.

CROUZEL H., *Origène*, London, 1984.

FILORAMO G. (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, 2010.

HAUSHERR I., *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Tolosa, 1934.

MISIARCZYK L., *The relationship between nous, pneuma and logistikon in Evagrius Ponticus' Anthropology*, «Studia Patristica» LXVIII.

O'LAUGHLIN M., *Elements of Fourth Century Origenism*, in *Origen of Alexandria, His world and His legacy*, a cura di C. KANNENGIESSER, Notre Dame (Ind.), 1988.

POPOVICI G. T., *Psychological-mystical Aspects at St. Evagrius Ponticus and St. Maximus the Confessor*, «BRAIN. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience» 1, 2010.

SHAY J., *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York, 1994.

SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna, 2010.

STEWART C., *Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions*, «Modern Theology» 27, 2011.

TOBON M., *Pathos, Perception and Memory in Evagrius Ponticus*, in *The Desert Fathers: Images and Influences*, Durham, 2006.

TOBON M., *Raising body and soul to the order of the nous: anthropology and contemplation in Evagrius Ponticus*, «Studia Patristica» 57, 2013.