

## **I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale**

[Carla Casagrande](#)

*Università di Pavia*

Secondo lo storico inglese John Bossy i sette vizi capitali sono espressione dell'etica «sociale e comunitaria» con la quale il cristianesimo cercò di contenere la violenza e sanare la conflittualità delle società medievali. Utilizzati per sanzionare comportamenti sociali aggressivi, furono per lungo tempo, dal XIII al XVI secolo, il principale schema di interrogazione del penitente contribuendo così in modo determinante a quell'opera di pacificazione che, secondo lo storico inglese, costituiva lo scopo primario del sacramento della penitenza in epoca medievale. Non a caso, continua Bossy a ulteriore conferma della sua interpretazione, le fortune del settenario finiscono con l'epoca moderna, quando la penitenza, alla fine di un processo che si riconosce essere cominciato già in epoca medievale ma che viene comunque definito come specificamente 'moderno', cessò di essere luogo di risoluzione dei conflitti sociali per diventare occasione tutta psicologica di analisi interiore delle coscienze dei singoli individui; in quella fase i sette vizi capitali vennero abbandonati a favore dei dieci comandamenti che sembravano avere il merito, rispetto ai vizi, di privilegiare i rapporti verticali tra ogni singolo uomo e Dio piuttosto che quelli orizzontali tra gli uomini favorendo così l'introspezione personale a scapito dell'analisi dei comportamenti sociali (1).

Non è mia intenzione discutere qui la tesi generale dello storico inglese che legge il passaggio dal Medioevo all'epoca moderna come un passaggio dal sociale al personale, né esaminare il ruolo giocato in questo passaggio dal sacramento della penitenza e nemmeno, come è stato già fatto in un'altra occasione, verificare per l'epoca medievale le sue suggestive idee sul rapporto 'concorrenziale' tra settenario dei vizi e decalogo (2). Vorrei invece, molto più semplicemente, verificare se le tesi di Bossy sulla vocazione prevalentemente sociale del settenario dei vizi e su una sua debolezza sul piano dell'introspezione psicologica siano sostenibili e in che misura uso sociale e psicologico del settenario siano stati storicamente in alternativa l'uno rispetto all'altro.

Se prendiamo in considerazione, se pur rapidamente, l'insieme della vastissima e variegata produzione dedicata ai sette vizi capitali, che tra XIII e XV secolo comprende centinaia di testi tra somme di vizi e virtù, manuali per confessori, formule confessionali per penitenti, trattati di teologia, cicli di sermoni, raccolte di *exempla*, enciclopedie nonché testi della tradizione letteraria, l'idea dello storico inglese che il settenario dei vizi capitali costituisca una specie di grande *speculum societatis*, nel quale riconoscere tutti i peccati commessi nei diversi ambiti della vita sociale (famiglia, politica, cultura, economia), viene sicuramente confermata da una serie pressoché ininterrotta di esempi: tutti i vizi capitali, nessuno escluso, sono infatti chiamati a individuare e classificare peccati che Bossy definisce «sociali», peccati cioè che coinvolgono i rapporti degli uomini tra loro generando disordine, conflitto e violenza nella comunità. La superbia viene riconosciuta ora

nell'arroganza dei nobili, ora nell'alterigia degli intellettuali, ora nella vanagloria degli ornamenti femminili. L'invidia è la categoria con la quale si interpretano e si condannano varie forme di antagonismo sociale e politico: quelle tra cortigiani, intellettuali, professionisti ma anche quelle tra fazioni, città, stati. All'avarizia vengono ascritti tutti i peccati economici: le rapine dei cavalieri, le frodi dei mercanti, le usure dei banchieri, la simonia dei chierici, la venalità degli avvocati e dei medici, e così via. L'accidia arriva a comprendere tutte le forme di oziosità e di disimpegno religioso e sociale, dalla mancata frequentazione della messa e dei sacramenti all'incuria nello svolgimento del lavoro e nella gestione dei beni. L'ira viene considerata causa di varie forme di conflittualità, dall'insulto personale alla guerra tra popoli. Attraverso la gola vengono condannati gli eccessi alimentari dei ricchi e le turbolenze carnevalesche dei poveri nelle feste e nelle taverne. La lussuria infine: distinta in fornicazione semplice, adulterio, ratto, stupro, incesto e peccato contro natura, cioè in usi della sessualità estranei e contrari a quelli previsti dall'istituto matrimoniale, si configura come un peccato contro l'ordine sociale fondato sulla famiglia e sul sacramento matrimoniale (3).

All'interno del sistema dei vizi capitali passa dunque, come sostiene Bossy, una morale di tipo sociale e comunitario, cioè una morale volta a regolamentare in senso cristiano l'insieme dei comportamenti sociali in vista di un ideale di solidarietà e pacificazione che tende ad escludere ogni forma di conflitto e di violenza. L'interpretazione dello storico inglese se non può essere contestata merita però di essere approfondita. Come e da chi è stato costruito un sistema morale di disciplinamento sociale tanto efficace e duraturo? E inoltre, la forte vocazione sociale del settenario dei vizi implica una sottovalutazione o addirittura un'esclusione della dimensione psicologica e individuale della colpa?

Le domande sono legittime se si pensa che il settenario dei vizi che domina nella pastorale dei secoli tardomedievali ha alle sue spalle una storia molto lunga (4). Quando questa storia comincia il sistema dei vizi capitali non è certamente una classificazione utile per leggere da un punto di vista morale la vita sociale degli uomini. Nella loro prima apparizione in Occidente, che risale, come è noto, agli scritti di un monaco vissuto tra IV e V secolo, Giovanni Cassiano, che a sua volta si rifà ai testi del monaco orientale Evagrio Pontico, i vizi capitali hanno una funzione precisa: indicano ai monaci, ai *renuntiantes*, a coloro cioè che rinunciano al mondo (5), le tappe di un cammino di purificazione e di avvicinamento a Dio. Si presentano secondo un doppio ordine genealogico che prevede una prima sequenza costituita da gola, lussuria (*fornicatio*), avarizia (*philargyria*), ira, tristezza e accidia, la quale, una volta superata, può dare origine a una seconda sequenza costituita da vanagloria e superbia: chi ha saputo resistere alle tentazioni dei primi sei vizi rischia infatti di soccombere, proprio a causa dei successi ottenuti, a quelle degli ultimi due. I vizi capitali, nelle pagine di Cassiano, descrivono dunque le fasi e i pericoli di un processo di perfezionamento individuale che coinvolge il corpo e l'anima del monaco e che si conclude quando costui riesce a raggiungere il completo controllo di sé, dei suoi impulsi, dei suoi desideri, dei suoi pensieri (6). La società, la famiglia, gli amici sono assenti, lontani. Ne restano solo alcune immagini e alcuni ricordi che si presentano alla mente in certe fasi della battaglia: il ricordo della famiglia che si desidera raggiungere nei momenti in cui l'accidia per la solitudine imposta dalla vita monastica si fa insopportabile (7), l'immagine della madre, delle sorelle e di altre figure femminili, che si deve imparare a dimenticare per essere sicuri di vincere anche il più piccolo incitamento alla lussuria (8); il rimpianto per le ricchezze

lasciate nel mondo, fuori dal monastero, che l'avarizia può trasformare in un nuovo desiderio di possesso (9); ma sono solo evocazioni di una realtà ormai lontana. Quando il monaco comincia la lotta contro i vizi capitali e le loro tentazioni la società è già stata abbandonata. I vizi non parlano di ciò che avviene nella società e dei rapporti del monaco può avere con altri uomini ma solo di ciò che avviene nel corpo e nell'anima del singolo monaco cioè dei rapporti del monaco con se stesso. Durante la prima fase della lunga storia dei vizi capitali in Occidente la tesi di John Bossy sui vizi capitali come espressione e veicolo di un'etica sociale e comunitaria può essere completamente ribaltata: i vizi capitali in Cassiano sono infatti espressione e veicolo di un'etica individuale e solitaria.

Certo esiste la comunità dei monaci; il monachesimo di Cassiano è un monachesimo cenobita (10), e in effetti la comunità gioca un ruolo importante nella battaglia del monaco contro i vizi. Costituisce in primo luogo una specie di repertorio vivente delle virtù che consente al monaco di apprendere per imitazione dai confratelli che meglio le incarnano le diverse virtù monastiche, la castità, l'umiltà, la discrezione e così via (11). Talora assume un ruolo più attivo e si fa spettatrice degli *exploits* atletici del singolo sostenendolo nella lotta contro le tentazioni, incoraggiandolo quando si esibisce in prestazioni virtuose, applaudendolo quando si distingue per virtuosismo ascetico oppure biasimandolo e condannandolo in caso di cedimento e di sconfitta (12). Cassiano sostiene esplicitamente che nella lotta contro alcuni vizi, in particolare i vizi spirituali, l'ira, la tristezza, l'impazienza, una certa socievolezza non comporta danno anzi può essere di stimolo alla lotta perché la presenza degli altri aumenta nel combattente la paura del biasimo (13). Insomma, la comunità è uno strumento utile, talora anche necessario, nel processo di perfezionamento spirituale intrapreso dal monaco; tuttavia non appartiene a quella condizione di perfezione che contribuisce a far conseguire. Quella perfezione resta infatti una condizione individuale che non a caso si realizza pienamente solo nella solitudine della scelta anacoretica. Esempio a questo proposito l'analisi che Cassiano riserva alla coppia ira/pazienza. Per il monaco che vuole sconfiggere l'ira conquistando così la contrapposta virtù della pazienza la vita in comunità non solo è utile ma necessaria: solo un rapporto stretto e quotidiano con i confratelli assicura infatti una reale repressione dell'ira e una sicura acquisizione della pazienza là dove una pazienza acquisita in solitudine è invece illusoria e precaria perché nel momento in cui la solitudine viene meno a quella 'facile' pazienza può subentrare una collera selvaggia che, come un cavallo a lungo rinchiuso, è poi difficilmente controllabile. Tuttavia la vittoria sull'ira conquistata in comunità non costituisce ancora la perfezione, ma solo un passaggio necessario, grazie al quale il monaco, divenuto ormai padrone delle sue passioni, può ritirarsi nella solitudine del deserto e dedicarsi alla contemplazione di Dio (14). Non si tratta insomma di evitare l'ira e praticare la pazienza per vivere in pace con il prossimo, ma di imparare attraverso il rapporto con il prossimo a evitare l'ira e praticare la pazienza per raggiungere quel totale controllo di sé che consente poi di avvicinarsi a Dio nella solitudine. Insomma, la lotta contro l'ira insegna certamente a stare insieme agli altri ma unicamente per poi potere stare soli, con se stessi e quindi con Dio.

Il sistema dei vizi capitali ha dunque per Cassiano una dimensione individuale ed interiore; mirato com'è alla conoscenza e al controllo di sé produce un sapere di tipo psicologico che non a caso identifica vizi e passioni, individua nella genealogia dei vizi una catena di stati psicologici che porta al peccato, sottolinea la dimensione mentale delle pulsioni corporee e insiste sulla forza delle immagini

depositate nella memoria. Si tratta ora di capire come questo sistema concepito per insegnare a stare soli con se stessi (e con Dio) sia servito secoli dopo a insegnare a stare insieme agli altri, così come sostiene Bossy e come i testi tardomedievali sui sette vizi capitali in larga misura confermano.

Per questo bisogna andare all'altro evento fondamentale nella storia dei vizi capitali dopo la loro introduzione in Occidente ad opera di Cassiano e cioè al momento in cui, circa un secolo dopo, quel sistema passa nelle mani di un altro monaco, divenuto papa, Gregorio Magno. Quel passaggio è fondamentale: decide infatti della fisionomia successiva del sistema dei vizi capitali e getta le basi della loro straordinaria fortuna. Gli interventi di Gregorio sul sistema dei vizi capitali di Cassiano sono considerevoli e strutturali e riguardano i singoli vizi e il sistema nel suo complesso: viene eliminato un vizio, l'accidia, ne viene introdotto un altro, l'invidia, non si parla più di una doppia genealogia ma di un'unica catena viziosa dominata dalla superbia dalla quale prendono origine uno dall'altro sette vizi, vanagloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola e lussuria (15).

Dal nostro punto di vista il più rilevante di questi interventi è certamente l'introduzione dell'invidia. Non più, come in Cassiano, filiazione tra le altre della superbia, ma vizio capitale al pari degli altri e come gli altri a capo di una serie di peccati derivati. L'importanza di questa mossa per i futuri destini del sistema dei vizi capitali risulta evidente se si tiene conto della natura del peccato d'invidia (16). L'invidia è sofferenza per il bene degli altri; l'invidioso è colui che guarda di traverso (*invidet*) un altro uomo perché non sopporta che costui goda di un qualche bene che lui non possiede. Nella Bibbia l'invidia è il peccato di Lucifero che non sopporta che l'uomo goda di una vicinanza a Dio ormai a lui negata; il peccato di Caino che non sopporta che Abele sia più amato da Dio; il peccato di Esaù nei confronti di Giacobbe, il fratello favorito nella successione; il peccato di Saul nei confronti di Davide, più amato dal popolo di Israele. L'invidia è dunque un sentimento di malevolenza verso il prossimo che contravviene al precetto evangelico dell'amore verso il prossimo e rompe la solidale fraternità che Dio ha voluto ci fosse tra gli uomini. Raramente resta senza conseguenze; nel migliore dei casi semina sospetto e diffidenza; il più delle volte si traduce in conflittualità e violenza. Caino per invidia uccide Abele; Esaù per invidia semina la discordia in famiglia; Saul per invidia fa guerra a Davide. L'invidia è insomma il peccato sociale per eccellenza, quello che rompe i legami tra gli uomini, distrugge la pace, impedisce la convivenza. Gregorio, in un passaggio della *Regula pastoralis*, ne parla come del peccato che introduce nel corpo sociale l'antagonismo dei piccoli nei confronti dei grandi, degli inferiori nei confronti dei superiori, mettendo così in discussione il modello, nello stesso tempo gerarchico e solidaristico, della *societas christiana* (17). L'elevazione di un vizio così 'sociale', come è l'invidia, da filiazione a vizio capitale orienta il sistema dei vizi capitali in modo sensibilmente diverso rispetto alle sue origini: con Gregorio infatti la battaglia contro i vizi non si svolge più solo sul terreno dei rapporti dell'uomo con se stesso ma anche su quello dei rapporti con il prossimo.

L'introduzione dell'invidia non è l'unica mossa che favorisce un uso sociale, 'mondano', dei sette vizi capitali: molto significativa è l'eliminazione dell'accidia, il vizio dei solitari, come l'aveva definita Cassiano (18). Significative sono anche alcune filiazioni assegnate ai singoli vizi: *inoboedientia*, *contentiones*, *discordiae* attribuite alla vanagloria; *rixae*, *clamor*, *contumeliae* ascritte all'ira; *proditio*, *fraus*, *periuria*, *fallaciae*, *violentiae*, *obduratio cordis* assegnate all'avarizia; tutte filiazioni che mettono in luce la dimensione e la ricaduta sociale dei singoli vizi.

Nello stesso tempo la componente psicologica del sistema non viene meno. Si pensi alla presenza di un vizio come la *tristitia* con il seguito delle sue filiazioni (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita*), tutti peccati che si consumano nell'interiorità del singolo senza coinvolgere necessariamente il prossimo; si guardi alle filiazioni della lussuria che segnalano forme diverse di turbamento e disagio psicologico (*caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri*); e, soprattutto, si ricordi che i legami genealogici tra i vizi, soprattutto tra quelli spirituali, sono per Gregorio di tipo psicologico, sono cioè determinati da una sequenza di movimenti dell'anima: «la vanagloria genera l'invidia poiché chi aspira a un potere vano soffre se qualcun altro riesce a raggiungerlo. L'invidia genera l'ira, perché quanto più l'animo è esacerbato dal livore interiore tanto più perde la mansuetudine della tranquillità... Dall'ira nasce la tristezza, perché la mente turbata, quanto più è squassata da moti scomposti tanto più si condanna alla confusione, e, una volta persa la dolcezza della tranquillità, si pasce esclusivamente della tristezza. Dalla tristezza si arriva all'avarizia, poiché, quando il cuore, confuso, ha perso il bene della letizia interiore, cerca all'esterno motivi di consolazione e non potendo ricorrere alla gioia interiore, desidera tanto più ardentemente possedere i beni esteriori» (19). La riconversione sociale del settenario dei vizi non comporta dunque nessuna attenuazione della sua dimensione individuale e psicologica. Per quanto 'sociale' possa essere un peccato, cioè per quanto coinvolga i rapporti tra uomini, esso è sempre comunque riconducibile, attraverso la catena genealogica delle filiazioni e dei vizi, all'interiorità dell'anima di un singolo uomo. Gregorio non si è limitato ad estendere la portata del settenario dei vizi dalla psicologia all'analisi sociale, ma ha ricondotto la seconda alla prima facendo risalire le cause dei conflitti sociali ai conflitti che sconvolgono le anime degli individui.

Se dunque il sistema dei vizi di Gregorio ha in più rispetto a quello di Cassiano una forte valenza sociale, tuttavia la dinamica del sistema resta, come in Cassiano, una dinamica psicologica. Con la differenza che quella dinamica non descrive più i turbamenti di chi ha intrapreso un percorso di rinuncia al mondo e di perfezionamento spirituale ma i movimenti interiori che possono avvenire nel cuore di ogni uomo. La successione dei vizi di Cassiano che cominciava con una prima catena genealogica (gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia) la quale, una volta superata, poteva generarne una seconda (vanagloria, superbia) faceva chiaramente riferimento a un percorso, tipicamente monastico, di repressione dei bisogni del corpo e ai pericoli, tipicamente monastici, del protagonismo ascetico; là dove la genealogia gregoriana, con la superbia posta a origine di tutti i vizi, si richiama all'origine e alla natura del peccato dell'uomo acquistando così una dimensione universale.

Non si deve dimenticare che Cassiano e Gregorio parlano dei vizi capitali in contesti e con finalità diversi: Cassiano ne parla in testi, le *Conlationes* e le *Institutiones coenobiticae*, che sono rivolti esclusivamente a monaci, Gregorio in un'opera esegetica, i *Moralia in Iob*, che è certo una serie di conferenze rivolte ai monaci ma che si presenta comunque come un trattato morale sulla condizione umana, in quanto tale rivolto tendenzialmente a tutti gli uomini. Cassiano si rivolge dunque a interlocutori particolari che vivono una condizione eccezionale di separazione dalla società; Gregorio si rivolge agli uomini in generale; e gli uomini in generale, d'abitudine, come la loro natura richiede, vivono in società. Il sistema dei vizi, che in Cassiano segna le tappe di un processo di separazione dal

mondo, dopo l'operazione di Gregorio è pronto ad essere usato per insegnare agli uomini a vivere nel mondo (20). Un sistema morale costruito per governare le anime è stato insomma trasformato in un sistema capace di governare, attraverso il governo delle anime, l'intero corpo sociale.

Un'operazione geniale e anche provvidenziale, al di là delle intenzioni dello stesso Gregorio. Il settenario dei vizi costruito da Gregorio si rivelò infatti una perfetta macchina di individuazione e classificazioni dei peccati quando, dopo il famoso canone del Concilio Laterano del 1215 che rendeva obbligatoria per tutti i fedeli una volta all'anno la confessione individuale dei peccati, fu scelto per mostrare ai confessori come interrogare i penitenti e ai penitenti come raccontare i loro peccati ai confessori (21). Il successo tardomedievale del settenario a livello pastorale fu dovuto a molti motivi, la semplicità, la flessibilità, la pressoché illimitata capacità tassonomica di cui dette prova, l'efficace iconografia in cui fu rappresentato; accanto a tutti questi motivi, non va però sottovalutata la capacità che aveva acquisito nel corso della sua storia di individuare nello stesso tempo i peccati che si svolgevano sulla scena sociale e quelli che si compivano nel segreto delle coscienze passando, grazie alla catena genealogica dei vizi e delle filiazioni, dagli effetti alle cause dei peccati, risalendo dagli atti esteriori ai movimenti dell'anima che li hanno determinati, trovando nell'interiorità del singolo l'origine dei conflitti e delle violenze che turbavano la comunità.

Il sapere psicologico che in quel sistema si era raccolto e sedimentato nei secoli della sua lunga fortuna monastica veniva in questo modo messo a disposizione di tutti e utilizzato non solo per favorire il rapporto con Dio ma anche per disciplinare quello con il prossimo, come testimonia la classificazione 'peccati contro Dio/il prossimo/se stessi' sempre più frequentemente utilizzata per individuare le diverse specie di peccati riconducibili a ciascun vizio capitale. Insomma, la funzione che nei secoli XIII-XV lo schema dei sette vizi capitali ebbe come strumento di disciplinamento dei comportamenti sociali fu continuamente intrecciata e in buona parte fondata sulla funzione psicologica che quel sistema aveva sempre avuto come guida per penetrare nei recessi dell'anima. È vero che con il tempo la progressiva conversione dell'ordine genealogico in un ordine tassonomico, che trasforma l'"albero monastico" dei vizi in un catalogo delle colpe dove vengono meno i legami di derivazione tra i vizi e i peccati, rende più difficile, in assenza di un quadro psicologico unitario, risalire dai peccati alla catena dei movimenti interiori che li hanno determinati. È vero anche che nella pastorale si tende spesso a ridurre il settenario dei vizi a una rapida formula mnemonica la cui funzione è semplicemente quella di far ricordare al penitente i peccati principali. Tuttavia, se il sistema in quanto tale perde almeno in parte il suo valore di percorso introspettivo, i singoli vizi, quegli stessi che abbiamo visto essere utilizzati per sanzionare comportamenti sociali pericolosi, mantengono una notevole forza di analisi interiore: l'invidia, per esempio, è luogo di minuziosa analisi delle cause e delle forme del dolore; l'accidia, definita come una specie della tristezza, diventa spazio concettuale nel quale definire forme diverse di disagio psichico, il torpore, l'ansia, la vaghezza, la malinconia, la disperazione (22); l'ira è forse il vizio che più di ogni altro ha imposto una definizione dei rapporti tra ragione e passioni e una riflessione sulla dimensione etica dei movimenti affettivi; la lussuria, le cui conseguenze psicologiche, sconsideratezza, incostanza, precipitazione e, soprattutto, perdita di ragione sono sempre attentamente prese in esame, ha dato luogo in ambito penitenziale a forme di inquisizione psicologica molto raffinate. Quello che è interessante, e che merita

ulteriori approfondimenti, è che la forza di analisi psicologica dei vizi capitali è ora garantita certo dall'antico e sperimentato sapere psicologico monastico al quale si aggiungono però talora idee e suggestioni, soprattutto sul tema delle passioni, che vengono dalla "nuova" psicologia greca resa disponibile dalle traduzioni dei secoli XII e XIII (23). Un'altra testimonianza, questa, della capacità del sistema dei vizi capitali di accettare cambiamenti e integrazioni, una capacità che è forse il motivo principale del suo plurisecolare successo.

## Note

- (1) J. BOSSY, *The Social History of Confession in the Age of Reformation*, «Transactions of the Royal Historical Society» 25 (1975), pp. 21-38; ID., «Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments», in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 214-234; entrambi i saggi sono stati tradotti in ID., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti*, Einaudi, Torino 1998, pp. 59-85, 87-116. [back](#)
- (2) Per un approfondimento e una verifica delle suggestive tesi di Bossy riguardo al ruolo del settenario dei vizi capitali e del decalogo nella tradizione teologica e pastorale medievale, vedi C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 331-395. [back](#)
- (3) Riassunto qui per sommi capi i risultati dell'analisi dedicata a ogni vizio capitale in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000. [back](#)
- (4) Il riferimento è ancora all'ormai classico M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State College Press, East Lansing (Mich.) 1952; cfr. anche A. SOLIGNAC, *Péchés capitaux*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XII.1, Beauchesne, Paris 1984, coll. 853-862 e CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 181-224. [back](#)
- (5) Cassiano definisce più volte la scelta monastica come «rinuncia». Vedi per esempio *Institutiones coenobiticae*, a cura di J.-C. GUY, Sources Chrétiennes 109, Cerf, Paris 1965, IV; *De institutis renuntiantium*, pp. 118-185 e *Conlationes XXIV*, ed. E. PICHERY, Sources Chrétiennes 42, Cerf, Paris 1955, I, III, pp. 138-165, interamente dedicata al tema delle tre rinunce monastiche: alle ricchezze del mondo, a costumi, vizi e affetti mondani, all'attenzione per le cose visibili. [back](#)
- (6) CASSIANO, *Conlationes*, I, V, Sources Chrétiennes 42, pp. 188-217; ID., *Institutiones*, V-XII, pp. 186-501. La sintesi migliore sulla dottrina di Cassiano resta M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II, Beauchesne, Paris 1953, coll. 214-276, in particolare sulla lotta del monaco contro i vizi, vedi coll. 235-243. Sulla dialettica anima/corpo, esteriorità/interiorità nel sistema dei vizi di Cassiano, cfr. qui il contributo di Silvana Vecchio. [back](#)
- (7) CASSIANO, *Institutiones*, X, 2, p. 388. [back](#)
- (8) Ivi, VI, 13, p. 276. [back](#)
- (9) Ivi, VII, 14, p. 309. [back](#)
- (10) J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien*, «Revue d'ascétique et de mystique» 47 (1967), pp. 121-158. [back](#)
- (11) CASSIANO, *Institutiones*, V, 4, pp. 194-196. [back](#)

- (12) Cassiano usa con una certa insistenza le metafore agonistiche. Più volte definisce il monaco *athleta Christi*, cfr. *Institutiones*, V, 17, p. 216, 18, p. 220, 19, p. 222; VIII, 22, p. 364; X, 5, p. 390; XI, 3, p. 428, 19, p. 446; XII, 32, p. 498. In alcuni casi sviluppa a lungo questo genere di metafora per descrivere aspetti e momenti particolari della condizione monastica come quando, per esempio, mostra che i monaci devono affrontare la lotta contro lo spirito della fornicazione con una preparazione e un allenamento simili a quelli cui si sottopongono gli atleti che si preparano a combattere nelle arene: cfr. *ivi*, VI, 7, pp. 270-272. [back](#)
- (13) CASSIANO, *Conlationes*, I, V, 4, p. 192: «In ceteris autem vitiis <spiritualibus> humana consortia nihil obsunt, quin immo etiam plurimum conferunt his qui carere eis in veritate desiderant, quia frequentia hominum magis auguuntur, et dum lacessita crebrius manifestantur, celeri medicina perveniunt ad salutem»; Idem, *Institutiones*, VI, 3, p. 264. “Dein cetera vitia etiam usu hominum et exercitio cotidiano purgari solent et quodammodo ipsius lapsus offensione curari: ut puta irae, tristitiae, impatientiae languor meditatione cordis ac pervigili sollicitudine, fratrum etiam frequentia et adsidua provocatione sanantur, dumque commota manifestantur saepius et crebrius arguuntur, ocius perveniunt ad salutem». [back](#)
- (14) *Ivi*, VIII, 16-19, pp. 356-362. [back](#)
- (15) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, ed. M. ADRIAEN, Corpus Christianorum, Series Latina 143 B, Brepols, Turnholti 1985, pp. 1610-1611. [back](#)
- (16) Cfr. M. VINCENT-CASSY, *L’envie au Moyen Age*, «Annales. E.S.C.» 35 (1980), pp. 253-271; CASAGRANDE-VECCHIO, «Invidia», in *I sette vizi capitali*, pp. 36-53. [back](#)
- (17) GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, III, 10. *Qualiter ammonendi sunt benevoli atque invidi*, ed. B. JUDIC, F. ROMMEL, CH. MOREL, Sources Chrétiennes 382, Cerf, Paris 1992, pp. 310-314. [back](#)
- (18) CASSIANO, *Institutiones*, X, 1, p. 384: «<acedia> solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis et frequens». Sull’eliminazione gregoriana dell’acedia dal sistema dei vizi capitali, vedi S. WENZEL, *The Sin of Sloth: “Acedia” in Medieval Thought and Literature*, The University of North California Press, Chapel Hill Ca. 1967, pp. 23-28. [back](#)
- (19) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, p. 1611. “Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit; quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat tabescit. Invidia quoque iram generat, quia quanto interno livoris vulnere animus sauciatur, tanto etiam mansuetudo tranquillitatis amittitur ... Ex ira quoque tristitia oritur, quia turbata mens quo se inordinate concutit, eo addicendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit. Tristitia quoque ad avaritiam derivatur, quia dum confusum cor bonum laetitiae in semetipso intus amiserit, unde consolari debeat, foras quaerit; et tanto magis exteriora bona adipisci desiderat, quanto gaudium non habet ad quod intrinsecus recurat”. [back](#)
- (20) Sulla “esportazione mondana” del modello monastico, cfr. C. DAGENS, *Saint Grégoire Le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Etudes Augustiennes, Paris 1977, p. 320, che fa riferimento proprio alla dottrina dei vizi capitali, e C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988, p. 101, 111-112. [back](#)



(21) «Canone 21, Concilium Lateranense IV» (1215), in G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNU, P. PRODI (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 245. [back](#)

(22) Cfr. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxiodépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Sanofi-Synthélabo, Paris 2000. [back](#)

(23) Per esempio, nelle questioni che Tommaso d'Aquino dedica ai vizi capitali, prima nel *De malo* poi nella *Summa teologica*, le citazioni dai testi di Cassiano e di Gregorio si intrecciano continuamente con quelle tratte dal *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, dal *De natura hominis* di Nemesio d'Emesa (da lui attribuito a Gregorio di Nissa) e, soprattutto, dall'*Etica* e dalla *Retorica* aristoteliche. [back](#)