

C

H. d. B.

I centri «sottili» dell'essere umano e la Preghiera
«segreta» nella tradizione del Monte Athos

GIUSEPPE ROCCO - EDITORE - NAPOLI

Proprietà letteraria

Arti Grafiche ADRIANA S.r.l. - Via G. Profumo, 30 - NAPOLI

AI LETTORI

Riunendo in volume due importanti studi sull'escismo, - il primo dedicato soprattutto al significato, in seno alla stessa tradizione cristiana, dei "centri", sottili dell'essere umano, e il secondo all'esposizione della tecnica e della dottrina dei testi sulla Filocalia, - abbiamo creduto far cosa utile, in un'epoca di marasma spirituale, a tutti coloro che oggi sentono profondamente l'esigenza e l'impulso per realtà d'ordine superiore.

Ci riferiamo specialmente a quegli occidentali che, allontanatisi in gioventù dal Cristo, si sono infine avveduti di una cosa che si può esprimere esattamente parafrasando per l'occasione la preziosa sentenza evangelica: «avendo chiesto pane altrove hanno ricevuto soltanto sassi». Ma se costoro si sono lasciati così lusingare dalle dottrine esotiche di «conoscenza» o da quelle neo-spiritualiste, riconosciute infine sterili, pseudo o addirittura contro-spirituali, è stato in fondo perchè non hanno trovato nel clima del cristianesimo come oggi è praticato e conosciuto in Occidente gli elementi vitali e deificanti per una vera spiritualità e ciò è tanto più strano e da recriminarsi in quanto la verità cristiana li contiene eminentemente.

Approfondendo il significato di questo volume i lettori di buona volontà potranno rendersi

conto che esiste ancora una realtà cristica puramente interiore, il cui dono supremo è la coscienza profonda e vivente della nostra resurrezione fin da questa nostra stessa vita terrestre.

Molte altre cose si potrebbero dire sulla questione, ma, per varie ragioni, preferiamo limitarci a queste semplici indicazioni.

Prima di chiudere la nostra « avvertenza », desideriamo ringraziare vivamente le Edizioni Les Cahiers du Sud di Parigi, il direttore della eccellente Collana « Documents Spirituels », Jacques Masui, e l'Autore stesso, per averci autorizzati a tradurre e pubblicare l'importante studio dello Ieromonaco Antonio Bloom, *L'Esychasme, Yoga chretien*, contenuto nel simposio *Le Yoga, Science de l'homme integral*, volume unico nel suo genere per competenza e ampiezza di punti di vista, cui hanno collaborato le personalità scientifiche e tradizionali più autorizzate e rappresentative nel campo delle dottrine orientali, volume di cui del resto si troverà un annunzio completo e esauriente alla fine di questo libro.

Ricordiamo anche con devota riconoscenza il personaggio che si nasconde sotto le iniziali H. d. B. per averci autorizzati a tradurre e pubblicare l'importante testo dal titolo originale *La Prière du Coeur*.

Il Traduttore

L'ESICASMO YOGA CRISTIANO

Nella misura in cui si può definire lo Yoga come una « tecnica spiritualizzante », è legittimo parlare di uno « Yoga cristiano ». Lo scopo del presente studio è di farne conoscere le tecniche somato-psichiche e di spiegare il significato ed il valore che ad esse attribuiscono gli ortodossi che le mettono in opera.

Per facilitare l'esposizione del soggetto si possono distinguere tre gruppi principali di esercizi ascetici:

I primi non mirano che al corpo e influenzano l'anima (*psychè*) e lo spirito (*pneuma*) solo indirettamente, nella misura in cui l'uomo « totale », se ne trova modificato; sono gli esercizi detti di « mortificazione »: il digiuno, la veglia, il lavoro massacrante, la castità, ecc.

I secondi piegano il corpo a certe esi-

genze che hanno ripercussioni dirette sulla vita psichica e indirette sulla vita spirituale — essi sono appena conosciuti in Occidente, e formeranno la parte essenziale di questo articolo.

Gli ultimi sono esercizi ascetici che mettono in opera le potenze psichiche dell'uomo e hanno ripercussioni corporee: sono essenzialmente la meditazione e certe forme di preghiera che escono dal quadro del nostro soggetto.

I. — ASCESI DI MORTIFICAZIONE

L'uomo è stato creato dal nulla; ecco la prima verità dinanzi alla quale ci pone la Rivelazione biblica: egli non ha alcun fondamento ontologico nè in sè nè in Dio: nulla ha preceduto l'esistenza del Cosmo di cui l'uomo fa parte integrante; ed alcun legame genetico collega l'uomo al suo Creatore. Il "caos", di cui parlava il pensiero antico non era che un nulla relativo, quello della nullità, per così dire, non proprio quello del "non-essere". Il libro della Genesi,

nel suo secondo versetto, ci parla infatti di un "essere", informe e confuso: "La terra era informe e vuota; vi erano tenebre alla superficie". ("Ora la terra era flutto e caos; e tenebra sulla faccia dell'abisso", secondo la traduzione di Edmondo Fleg), poichè, per l'antichità, soltanto l'essere ordinato aveva una esistenza. Il nulla vero, assoluto, quello che precede la creazione della prima creatura, oltrepassa le possibilità del pensiero naturale, in quanto non è una assenza, o un vuoto, oppure un essere assottigliato fino all'impercettibilità: è invece la Presenza per eccellenza dell'Unico, del Solo Reale, Trascendente e Sconosciuto fino al momento in cui voglia rivelarsi; il caos è una non-pienezza del creato; ciò che precede l'apparizione della creatura è la pienezza dell'Increato, che Dio solo conosce e rivela. Non vi è alcuna comune misura, non vi è alcuna filiazione naturale fra Dio e l'uomo il cui solo punto di appoggio è la Volontà divina, che, accettata, gli apre l'accesso alla vita — che è partecipazione alla Vita di Dio. Ed è all'uomo intero che questa vita è offerta;

corpo, anima e spirito, egli è chiamato a conoscere Dio, a comunicare con la vita divina. E' infatti l'uomo totale che è ad immagine di Dio.

Per raggiungere il suo fine ultimo, l'essere creato deve dunque aprirsi a Dio, oltrepassare la sua propria limitazione ed espandersi nella misura dell'Increato; ma, oltre questo compito ontologico, un altro compito gli incombe dalla caduta: divenuto un sotto-uomo, deve ridiventare ciò che era all'origine, prima di poter compiere la sua vocazione e rispondere pienamente all'appello del suo Dio.

L'armonia della natura umana comporta una gerarchia delle sue parti costitutive: il corpo deve essere sottomesso all'anima (*psychè*) e quest'ultima allo spirito (*pneuma*); quanto allo spirito dell'uomo (*nephesh*), esso comunica col Soffio, lo Spirito di Dio nell'uomo (*rouah*), potenza di vita e sorgente della sua immortalità. Finchè questa gerarchia non è distrutta, l'uomo resta "conforme" a Dio, suo "simile": è capace di ricevere Dio e di manifestarlo.

Ma l'uomo è creato "sovrano": può determinare il suo destino; la sua contingenza stessa assicura la sua indipendenza: nessuna necessità interna ha costretto Dio a chiamarlo all'esistenza; inutile alla pienezza dell'essere divino, l'uomo è posto di fronte al suo Creatore. Se vien meno a Lui, se da Lui si distoglie, l'uomo impegna la integrità della sua natura e la mette in pericolo: può cessare d'essere simile a Dio oppure unirsi a Lui. Nel primo caso, al compito ontologico di superamento del creato, si aggiungerà, per chiunque voglia realizzare la propria vocazione, un compito nuovo: ritrovare l'armonia perduta.

Non è nè possibile nè desiderabile nei limiti di questo articolo, precisare tutti i termini della caduta; ma per il punto che ci occupa, è interessante osservare che essa è stata nello stesso tempo improvvisa e progressiva: "E la morte si impiantò a poco a poco", dice il Libro della Genesi; d'altra parte, la caduta è stata improvvisa in questo senso che un cambiamento profondo e radicale si è prodotto fin da quel primo

momento che si può definire col termine di " frammentazione „: Dio e l'uomo si sono trovati ad essere staccati l'uno dall'altro; lo Spirito di Dio nell'uomo (*rouah*) è divenuto non solamente differente, ma estraneo allo spirito dell'uomo, (*nephesh*); non è più la sorgente di vita, e l'uomo restato solo, non ha potuto far altro che morire; la triplice armonia gerarchica del corpo, dell'anima e dello spirito si è trovata spezzata fin dal momento in cui l'uomo non è stato più il canale per il quale la vita si diffondeva nell'anima e vivificava il corpo; e, separato dalla sorgente divina di Vita eterna, l'uomo ha dovuto cercare un appoggio per la sua esistenza nell'ordine naturale. Leggiamo al secondo capitolo della Genesi (versetto 16): " Mangia pur d'ogni albero del giardino „; ma dopo la caduta: " La terra sarà maledetta per cagion tua: tu mangerai del frutto di essa con affanno *tutti i giorni della tua vita...* e tu mangerai l'erba dei campi „.

Invece di comunicare con la vita di Dio, Adamo deve partecipare alla vita del mondo

materiale e per questo fatto integrarvisi fino al giorno in cui la terra riprenderà ciò che le appartiene: " ... fino al ritorno alla terra donde sei stato preso: poichè polvere sei ed alla polvere ritornerai „.

Ma ciò non è che la prima tappa di questa integrazione dell'uomo al mondo materiale da cui avrebbe dovuto sganciarsi o meglio nel quale avrebbe dovuto integrare lo Spirito divino: " Lo Spirito mio non contenderà in perpetuo con gli uomini; perciocchè anche non sono altro che carne... „ (Genesi, VI, 3). Una volta separato da Dio, l'uomo scivola sulla china dove lo spinge lo spirito del male di cui si è fatto schiavo: " L'Eterno vide che la malvagità degli uomini era grande e che tutti i pensieri del loro cuore si volgevano ogni giorno unicamente verso il male „ (Genesi, VI, 5), e il diluvio sopravvenne; e quando restarono soli sopravvivenenti coloro che il male non aveva corrotto, ma che tuttavia hanno ereditato la fragilità progressiva dei loro parenti, il Signore „ disse a Noè ed ai suoi figli:... voi sarete un soggetto di timore e

di spavento per ogni animale sulla terra e per tutti i pesci del mare: essi sono dati nelle vostre mani; tutto ciò che si muove e che ha vita vi servirà da nutrimento; vi dò tutto ciò come l'erba verde „.

Questo *diritto* di mangiare tutto "ciò che si muove e che ha vita", appare dunque come la crudele espiazione di una crescente decadenza, non come una dignità conferita all'uomo: incapace di vivere della Grazia di Dio, senza vita intrinseca, l'uomo dipende ormai completamente dal mondo creato, dalla materia nella quale egli si ingaggia sempre più; ne ricava la vita e la morte, una vita precaria e momentanea il cui termine è il ritorno alla polvere.

Ritornare alla vita vorrà dunque dire fra le altre cose rompere col dominio della materia, ritornare "autonomo". "Ahimè! Ho reso la mia carne vivace!", proclama un inno ortodosso; l'opposizione di due termini la carne e il corpo è impressionante e chiara: la carne, è il corpo sprovvisto di vita divina e che non mantiene la sua esistenza che nell'ordine della

materia; il corpo, è la materia umana penetrata dallo Spirito di Dio, ritornata all'armonia e liberata dalle servitù che sono familiari alla sua natura decaduta, quantunque ad essa estranee in ordine alla sua vocazione.

La lotta contro la carne è dunque la lotta per la reviviscenza del corpo, e il termine di mortificazione vi acquista il suo vero valore: ciò che deve essere ucciso, è la passione, la dipendenza; ciò che deve essere distrutto è la servitù; ma questa lotta non è una uccisione e non è unicamente negativa: noi apparteniamo al mondo decaduto che ha sostituito il mondo antediluviano, e non è sufficiente *rinunziare* a ciò che è per noi sorgente di vita per *acquistare* una nuova vita. L'ascesi di mortificazione non ha senso che nella misura stessa in cui si associ ad un'ascesi costruttiva che ci renda atti a ricevere la Vita divina ed a "vivere della Parola di Dio", in altri termini che ci apra a Dio; ciò non è possibile che se, mentre da una parte ci liberiamo dal mondo materiale, dall'altra

prendiamo piede nel mondo divino; e il progresso in questo secondo senso deve precedere l'opera di rinunzia o almeno andare di pari passo con essa; mancando tale condizione la "carne", muore prima che il "corpo", sia ritornato alla vita.

I diversi elementi di questa ascesi — digiuni, continenza, veglia, lavoro — non richiedono alcun commento. Ciascuno di essi ha un valore particolare e non può essere utilizzato *promisque*. Se la veglia, condotta fino ai limiti delle possibilità individuali, dà all'intelligenza un'acutezza e una folgorazione sconosciute, il digiuno riporta l'uomo in se stesso, l'aiuta a far "coincidere il suo essere psichico con i limiti del corpo"; e l'ascesi della sete è una delle condizioni necessarie al progresso nella preghiera interiore. In tal modo è interessante osservare ed importante sapere che non ci si può dedicare con successo ad un esercizio ascetico senza dedicarsi simultaneamente agli altri: non si può pregare senza digiunare e senza vegliare, ma è anche impossibile digiunare e vegliare se lo spi-

rito di preghiera non ci penetra: è questa la ragione per cui le vite dei santi misurano il progresso spirituale in termini, che a noi sembrano così strani, di lunghe veglie, di digiuni appena credibili... Si tratta appunto di "morire alla terra", e di rivivere in Dio, di elevarsi con uno sforzo costante e concertato all'altezza della propria natura vera attraverso una lotta che raddrizzi e liberi, che uccida il germe di morte affinché la vita porti frutto e trionfi.

II - TECNICHE SOMATO - PSICHICHE

L'ascesi di mortificazione è comune all'Occidente e all'Oriente cristiani; quella che debbo esporre ora è propria alla Chiesa ortodossa. Essa è stata stabilita e meravigliosamente sviluppata dai maestri della tradizione esicasta.

L'esicasmo (da *ἡσυχία*: pace, riposo), scuola o meglio tradizione spirituale, ha avuto il suo più grande sviluppo fra l'XI° e il XIV° secolo nei monasteri e le solitudini del monte Athos. Coloro che sono curiosi

di conoscerne le origini e la storia leggeranno con profitto i due stupendi articoli del "Monaco della Chiesa d'Oriente", che la collezione Irenikon ha pubblicato col titolo *Prière de Jesus* (Chevetogne, 1952); uno studio dettagliato della "Technique psychologique de l'Hésychasme byzantin", dovuto al Professor Wunderle, è apparso nel 1938 in *Etudes Carmelitaines*; sarà sufficiente dunque dire qui che l'esicasmò pone la pace interiore come una necessità primaria e come ultima realizzazione della vita spirituale: pace terrestre intelligibile, contemporaneamente corporea e mentale, che apre la via alla pace ineffabile della contemplazione luminosa di Dio. L'ascesi esicasta verte sull'essere intero: fa uso di ogni sua potenza e unisce ciascuna di esse allo Spirito di Dio. Il posto che la pace vi occupa è lungi dal farne un quietismo orientale, come spessissimo si è creduto: la pace non è assenza di lotta, ma assenza di incertezza e di turbamento.

La caduta, come abbiamo detto, ha immerso l'uomo nella materia e lo ha sotto-

messo ai meccanismi delle sue leggi; non solo si è appesantito corporalmente ed è divenuto tributario del mondo che doveva dominare e guidare, ma, nel suo essere mentale stesso, l'uomo si è legato e incorporato al mondo creato e decaduto; egli non può più nè pensare nè sentire altrimenti che nella forma di questo mondo materiale, di questo mondo fuorviato, utilizzando le immagini che esso offre, ed incapace di sfuggire alla successione, poichè il pensiero è divenuto discorsivo. Quand'anche egli cerchi di liberarsene, grazie ai meccanismi dell'astrazione, è pur sempre nel circolo vizioso del creato e dei suoi meccanismi che egli si muove, secondo il modo, divenuto normativo, del discorso. Il ritorno alla norma vera consiste dunque nello stabilire l'attenzione perfetta fuori dagli attacchi della dissipazione, nella stabilità del semplice sguardo.

Notiamo dapprima che l'attenzione è, nell'esperienza spirituale, non solamente una concentrazione delle forze divergenti dello intelletto, ma la focalizzazione dell'essere intero, la sua somma in un punto, un per-

fetto raccoglimento che lo libera dallo svolgimento discorsivo e lo stabilisce nell' "eterno ora di Dio", mediante il silenzio interiore, nell'amore — adorazione. Questo punto di somma perfetta è chiamato "cuore"; quest'ultimo non è la "sede delle emozioni", come non l'è il cuore anatomico: è il "centro", della vita umana, il luogo da dove scaturisce la vita e in cui essa si ritira in ultimo. Trovare il "luogo del cuore", vuol quindi dire stabilire la propria vita interiore, e dunque la vita senz'altro epiteto, in una perfetta stabilità ed in una sovrana ed immutabile indipendenza, e raggiungere la pace ricercata.

Tutta l'ascesi corporea, che è legata alla sua ricerca ed alla sua utilizzazione, è fondata su di una constatazione psico-fisiologica che ci sembra molto semplice, ma la cui scoperta empirica appartiene al genio: vale a dire sapere che ogni attività psichica comporta una ripercussione somatica e che inversamente gli atteggiamenti e i movimenti del corpo possono favorire, ed anche provocare, stati mentali. Il corpo, in modo

sensibile o impercettibile, partecipa ad ogni movimento dell'anima — che si tratti di sentimento, di pensiero astratto, di volizione od anche d'esperienza trascendente. Questa risposta del corpo è duplice: prende parte allo sforzo d'attenzione del soggetto, e si adatta al suo tema; è universalmente noto che lo sforzo d'attenzione si accompagna con un accigliamento ed un irrigidimento della maschera; che la collera, la gioia ed ogni nostra emozione si esprime in gesti e in atteggiamenti; molti sono coloro che hanno notato che il nostro corpo intero partecipa ad attività mentali: le gambe del *Pensatore* di Rodin "pensano", con la stessa intensità della fronte. Quanto all'adattamento corporeo al tema del pensiero, non bisogna più farne la prova: la psico-fisiologia ci ha fatto sapere che ad ogni rappresentazione corrispondono sensazioni cenestetiche, attività glandolari, una messa in tensione motrice caratteristiche. Questo duplice processo non si svolge in modo qualunque: se è vero che l'organismo intero partecipa a ciascun avvenimento mentale, non è men vero che,

nei diversi casi, sono regioni differenti dell'organismo ad essere interessate in modo dominante, al punto che, all'occasione, tale regione sembra essere la sola messa in azione, e che meccanismi d'esclusione mutua intervengono, legati agli antagonismi fisiologici ben noti.

D'altra parte, uno stesso tema, secondo che sia pensato o sentito, che si orienti verso l'azione o resti quiescente, che provochi tale o tal'altro giudizio di valore (e quest'ultimo carattere è importante in pratica ascetica), mette in opera centri differenti di sommazione dell'essere, di concentrazione dell'attenzione. Il "tema traccia la propria via".

Soltanto il pensiero errante, non sostenuto da uno stato timico definito, è sprovvisto di luogo fisico: esso ronza nella testa e sveglia reazioni somatiche passeggere che, all'occasione, possono diventare esse stesse centri d'attrazione per il pensiero che ha dato loro nascita, e fissarlo in modo spesso inatteso. Questo pensiero errante è determinato dal meccanismo complesso delle as-

sociazioni d'idee autogene, delle impressioni ricevute dall'ambiente esteriore e delle onde subcoscienti messe in moto a caso dalla meditazione; questo pensiero ha un valore intellettuale mediocre, ma presenta nella vita ascetica pericoli reali, poichè troppo spesso si comporta come l'apprendista stregone di Goethe.

Appena appare un pensiero dirigente o un sentimento centrale, ogni attività psichica vi si unifica intorno, acquista una più grande semplicità, una più grande coesione; il campo di coscienza si restringe e si illumina, e simultaneamente si definisce un luogo di concentrazione dell'attenzione.

L'esperienza degli asceti ortodossi ne ha definito un certo numero e li ha specificati con caratteri somato-psichici che permettono di riconoscerli. Indichiamoli brevemente.

1. *Centro cranico cerebro-frontale.*

È localizzato, *grosso modo*, alla regione sopracciliare; forse è preferibile non andare oltre; poichè le testimonianze degli autori non forniscono alcuna base per localiz-

zazioni più esatte; ci sembra (ma ciò è soltanto una semplice supposizione personale) che esso si situi all'intersezione degli assi orbitali quando lo sguardo si dirige verso la regione frontale. Questo luogo corrisponde ad un pensiero astratto di una intellettualità purissima; può essere molto intenso, molto lucido e penetrante, ma è complesso, è instabile in quanto è retto dalle leggi dell'associazione; la sua unificazione intorno ad un tema esige un grande sforzo di concentrazione volontario che ne sospenda il libero gioco anarchico; questo sforzo comporta la fatica, poi si spezza, stremato di forze, e il pensiero si dissipa. È il modo di pensiero comunemente usato quando cerchiamo la soluzione di un problema o quando ci applichiamo a risolvere una difficoltà richiedente tutta la forza viva e tutta l'agilità del nostro intelletto.

2. *Centro bucco-laringeo.*

Senza abbandonare completamente la regione sopracciliare, il pensiero può legarsi ed incorporarsi alla parola che l'esprime;

quest'ultima, invece di essere soltanto pensata, è evocata, sentita, assaporata; acquista una potenza evocatrice propria dell'ordine dei valori emozionali (timici), di cui si carica, e si ripercuote sui pensieri più che nel caso precedente. I termini del pensiero perdono la loro astrazione, si arricchiscono di una certa colorazione timica che mancava ad essi e acquistano un valore rappresentativo più grande; il loro dinamismo tanto più si accresce; e, tuttavia, il pensiero, essenzialmente discorsivo, fissato debolmente dall'elemento emozionale legato alla parola, resta in gran parte in balia del gioco delle associazioni irrazionali; per mantenersi nei limiti che esso s'impone, deve lottare; resta instabile, alla lunga si dissipa e muore. È tuttavia la forma del pensiero più comune: quella dell'intelligenza che si esprime nella conversazione, la corrispondenza, e nei primi stadii della preghiera. È alla base dell'orazione giaculatoria. Il luogo fisico che gli corrisponde si situa nell'area bucco-laringea. Localizzazioni secondarie potrebbero essere definite.

3. Centro pettorale.

È situato nella parte superiore e mediana del petto. O l'orante resta molto vicino ancora alla sua esperienza precedente: pensieri e sentimenti vi vibrano allora al tempo stesso che sono espressi e gustati dagli organi della voce (alta, sussurrata o muta); oppure egli è sulla via del progresso verso il centro d'unificazione e di concentrazione perfette, e allora la sua preghiera resta silenziosa: "Il silenzio dell'anima, ha detto Sant'Isacco il Siriaco, è il mistero del secolo a venire". La stabilità del pensiero, già palesemente colorato d'un elemento timico, è molto più grande dei casi precedenti, ma è ancora il pensiero che definisce la colorazione emozionale e che è modificato da essa; così è ricco e variato malgrado un accrescimento d'unità; non cede spontaneamente; se alla lunga vien meno, non è per effetto di un infiacchimento dello sforzo d'attenzione intellettuale che è minore, in quanto l'intelligenza è sostenuta dalla carica emozionale

del pensiero, ma per un crollo della tensione timica.

4. Centro cardiaco.

È situato "nella parte superiore del cuore", un poco al di sotto della mammella sinistra, secondo i Padri greci; "un poco al di sopra", secondo Teofano il Recluso, il vescovo Ignazio Briantchaninoff ed altri. Forse, tenendo conto di un insieme di indicazioni disseminate, si potrebbe rischiare di dire che il luogo del cuore sia legato al seno carotideo; ci sembra tuttavia più sicuro non cercare di stabilire corrispondenze anatomiche troppo rigorose e di accontentarci della terminologia approssimativa in uso, poichè una maggiore precisione non insegnerebbe niente a coloro che non conoscono per esperienza i luoghi di cui è questione, e l'approssimazione è più che sufficiente per coloro che sanno ciò di cui si tratta.

L'attenzione è fissata "al di sopra del cuore, dice Teofano il Recluso, come su una torre d'osservazione da cui lo spirito

sorveglia i pensieri e i sentimenti che cercano d'introdursi nella cittadella sacra, nel santuario della preghiera „ È il luogo fisico dell'attenzione perfetta. I suoi caratteri sono al tempo stesso in relazione con l'elemento intellettuale (noetico) e con l'elemento emozionale.

Il pensiero concentrato nel cuore perviene ad una coesione completa: è sostenuto da un elemento timico *indivisibile*, di una tale intensità che nulla di estraneo può innestarsi su questo pensiero nè penetrarlo. La potenza della carica emozionale posseduta in sè dal tema che occupa il pensiero è sufficiente ad allontanare ogni interferenza estranea; tutta la vita interiore è "istantaneizzata", vale a dire stabilita in un Presente duraturo e così ridotta all'unità; ogni emozione potente può essere l'origine di questo modo di concentrazione: nell'ordine della vita secolare può essere una gioia intensa o un grande dolore; nell'ordine della vita spirituale, è un incontro col Dio vivente, la percezione della Presenza reale e della realtà della Presenza perso-

nale di Dio, esperienza primordiale di ogni vita cristiana.

L'intelligenza non ha da compiere sforzo alcuno per evitare che l'attenzione si dissipi; essa adempie il suo vero compito; vede e discerne; tutte le sue attività sono aspirate dal di fuori al di dentro, fissate in questo luogo fisico da un'attrazione onnipotente e colà mantenute da una forza ad esse estranea, e tuttavia "più intima all'anima dell'anima stessa", (Nicola Cabasilas), che ravviva il cuore e fa l'unità nel pensiero. L'intelligenza, liberata, in virtù di questa "beata captività", dallo sforzo necessario per concentrarsi su un tema, che le sarebbe esteriore, persiste senza fatica nella preghiera o nella meditazione. Libera da ogni lotta, da ogni incertezza, da ogni preoccupazione, essa acquista una lucidità, una vigilanza, una potenza e uno splendore che le erano fino allora sconosciuti. Questo stato cesserà solo quando la grazia vivificante dello Spirito Santo sospenderà la sua azione.

Insieme con queste manifestazioni della sfera noetica, la concentrazione dell'atten-

zione nel centro cardiaco ha ripercussioni timiche: il sentimento è vivo, fervente, purissimo, spoglio da ogni emozione e da ogni passione: è una pace ardente, inintelligibile e ineffabile; è anche una potenza per le sue esigenze e la sua ripercussione sulla sfera pratica; ed una luce. Lungi dall'oscurare il pensiero, come fanno le emozioni, essa lo sgancia interamente. L'intelligenza resta pienamente e intensamente cosciente e libera — poichè l'anima, liberata dal suo ripiegamento su se stessa e svincolata, non è mai passiva, agita da una forza estranea (lo stato agito è lo stato passionale stesso). Libera, può realizzare la sua vera vocazione che è di attualizzare tutto ciò che Dio ha messo in lei, d'essere pienamente se stessa, vale a dire conforme a Dio, e di diventare il Tempio del Dio vivente: "La Volontà di Dio, scrive un teologo russo, è la libertà per gli angeli, la legge per l'umanità decaduta; non è maledizione che per i demoni". In questa sinergia di Dio che si dà e della creatura che, per riceverla ed unirsi a Lui, si abbandona attivamente,

l'anima talvolta conserva la piena padronanza di sè e può a suo piacimento restare silenziosa o orientare la sua preghiera, tal'altra vede sorgere dalle profondità del suo essere che comunica con la vita divina la forma della sua relazione con Dio, prende coscienza del suo essere vero in Dio e si lascia condurre dallo Spirito che la chiama e la guida. Avendo percepito la Presenza, essa dimentica il mondo intero e non vede più che Dio, ma in Lui scopre l'amore che Dio stesso porta alle sue creature e, come sulle onde del riflusso, si trova ricondotta, piena di compassione e di tenerezza, ma questa volta con Dio, verso quel mondo che aveva abbandonato per essere soltanto con Lui. Di nuovo a faccia a faccia col suo Signore, prega per questo mondo creato e amato da Dio, comunica con la sua Carità, e questa partecipazione la strappa ancora al creato per immergerla in Dio. In altri casi, infine, è un silenzio ineffabile che si fa nell'uomo liberato da sè, ed egli contempla, nel riposo completo di tutte le forze del suo essere, la luce divina increata,

i misteri del mondo, della sua propria anima e del suo corpo (Sant'Isacco il Siriaco).

Questa esperienza può aver luogo secondo un modo estatico o non. L'estasi, il rapimento, sono, infatti, il segno di una vita mistica elevata; ma lungi dal significarne l'apogeo, traducono l'incapacità dell'uomo a vivere nella pienezza della Vita divina senza perdere contatto con la sua vita individuale particellare: "L'estasi, dice San Simeone il Nuovo Teologo, non è dei perfetti, ma dei novizi". L'ideale da raggiungere è una vita d'unione perfetta che sia permanente, inalterabile e nella quale sia integrato l'uomo intero; spirito, anima e corpo senza urti nè rotture d'equilibrio, all'immagine di Nostro Signore Gesù Cristo; stato raro e di cui Sant'Isacco ha potuto dire che "appena uno su diecimila può raggiungere".

Ogni preghiera vera, vale a dire fatta in una perfetta umiltà, con lo spogliarsi di ogni preoccupazione di sè, da un orante che ha fatto la sua pace con Dio, la sua coscienza e il Cosmo, abbandonandosi a Dio senza ritorno, come pure ogni meditazione condotta nelle stesse condizioni, è presto o

tardi vivificata dalla Grazia dello Spirito Santo. È allora che acquista i caratteri precipitati dell'ordine timico e noetico, è allora che essa diviene il fermento di ogni azione a cui serve da criterio, che si trova ad essere *il tutto* della vita, che cessa di essere un'attività per diventare l'essere stesso; non è che allora che la preghiera fissa la sua dimora nel luogo cardiaco, permettendo all'orante di adorare Dio dal fondo del cuore e di unirsi a Lui; altresì, il che è fondamentale, tutte le tecniche permettenti di scoprire e di localizzare questo luogo artificialmente, non hanno lo scopo di far scaturire la preghiera, e ancor meno di far nascere complessi d'emozioni somatopsichiche che sarebbero l'oggetto illusorio dell'esperienza mistica. Esse debbono indicare al *novizio*, cui sono destinate, *dove* è questo centro d'attenzione optima, affinché egli possa — quando sarà venuto il momento — riconoscere che è proprio da quel luogo che nasce la sua preghiera, e fissarvi; lo stabilirsi dell'attenzione in questo luogo, crea, d'altra parte, le più favorevoli condizioni

perchè la preghiera possa essere profonda e stabile; ma, se è vero che la vera preghiera mette in opera questo luogo fisico dell'attenzione, occorre dire che l'attenzione può trovarvisi fissata al di fuori di ogni preghiera: come ogni artificio quest'ultimo non può condurre l'uomo che *fino a se stesso* e non gli assicura alcun superamento; la preghiera nasce in un atto di fede che ci mette a confronto con l'Increato, il Dio personale e vivente: essa non dipende d'alcun artificio e non può essere conquistata nè con l'astuzia nè con la violenza; è libero dono di sè, da una parte e dall'altra. Il corpo non è dunque un organo produttore, ma un criterio oggettivo; ciò che si esige da esso, come pure dal pensiero discorsivo, è il silenzio ed il ritorno all'unità; è attivo, ma non creatore; è, come tutto nell'uomo, una terra fertile in attesa del seme; parte integrante dell'uomo totale, anche esso porterà i suoi frutti di santità, poichè è chiamato alla trasfigurazione, alla resurrezione e alla vita eterna.

Per il maestro, il corpo con tutti i suoi

movimenti, è un prezioso strumento di prospezione, in quanto gli permette di discriminare fin dal primo momento certi stati, pur se il loro contesto psicologico è ancora impreciso, o meglio quando il discepolo è ancora incapace di percepire le sfumature della sua vita interiore. La scienza dei Padri in questa materia non è dunque un insegnamento della preghiera e nemmeno della vita interiore, ma un'ascesi e una criteriologia dell'attenzione. Ciò equivale a dire l'importanza di un maestro che guidi il debuttante al tempo stesso nella vita interiore e negli esercizi corporei, che li controlli ed impedisca al novizio di lusingarsi prendendo per effetti della grazia i risultati naturali della sua ascesi.

Ogni errore di tecnica e d'interpretazione può, infatti, avere le più nefaste conseguenze, come l'ha provato l'esperienza dei monaci athoniti del XIV° secolo e quella di tutti gli imprudenti e di tutti gli orgogliosi che hanno creduto poter utilizzare senza guida le tecniche somatiche.

Immediatamente al di sotto del cuore,

luogo fisico dell'attenzione in una vita spirituale sana, si trova la regione "dei reni e interiora", da dove nascono tutte le sensazioni cenestesiche che, ricevute e riprese da uno psichismo peccaminoso, conducono agli stati passionali che turbano il cuore e l'intelligenza. Al loro pieno sviluppo, questi stati si traducono in manifestazioni corporee e mentali che non possono affatto ingannare: sono i desideri sfrenati della carne e dello spirito. Ma all'inizio, queste sensazioni sono abbastanza simili a quelle che descrivono certi mistici e quindi possono sviare il novizio. L'area che le libera e permette ad esse di salire fino alla coscienza chiara o crepuscolare è molto vasta: comprende tutta la regione che è immediatamente al di sotto della mammella. Monaci ignoranti, senza guide, senza esperienza né discernimento, hanno fatto la crudele esperienza di ciò che introduce nella vita interiore la concentrazione dell'attenzione su queste zone. Sono i loro errori e le loro disgrazie che hanno, da secoli, alimentato gli argomenti di critica anti-esicasta di Bar-

laam di Seminaria, di Gregorio Acyndinos, di Niceforo Gregoras e dei loro moderni successori più istruiti, ma non più illuminati, che hanno trasmesso all'Occidente le loro vedute erranee sull'esicasmo e la teologia palamita, accusando i monaci dell'Athos di cercare, con la contemplazione del loro ombelico ed esercizi di soffocazione, la creazione di stati d'estasi che sarebbero lo scopo ultimo cui pervenire.

Se si mettono da parte i dettagli che specificano i diversi "luoghi secondari", di questa vasta regione, si può dire che la fissazione dell'attenzione su uno qualsiasi dei centri di questa zona comporti l'oscuramento progressivo del pensiero lucido e della coscienza, che può andare fino alla loro estinzione completa, provocando "stati crepuscolari", più o meno stabili e più o meno duraturi; l'esacerbazione delle percezioni cenestesiche e, infine, l'apparizione di manifestazioni passionali, incontrollate, corporee e mentali. Il sentimento, libero e lucido, è sostituito dall'emozione somato-psichica passiva; la pace e il riposo attivo delle forze

dell'anima dal turbamento e la violenza dei desiderii e degli appetiti irrazionali; il silenzio del corpo dal disordine delle passioni e degli impulsi anarchici; la padronanza di sè da uno smarrimento più o meno completo del pensiero e del sentimento che diventano incapaci di comandare i nervi e di reggere il corpo. Ed il tutto porta spesso all'alienazione mentale e ai disordini fisiologici.

L'uso degli esercizi corporei esige dunque nel modo più assoluto un Maestro sperimentato e vigilante, e, da parte del discepolo, una grande semplicità e un abbandono attivo e fiducioso; le sue difficoltà aumentano, come pure i pericoli, con la complessità psichica del novizio e con l'attitudine che dà la nostra educazione moderna a "guardarsi vivere", invece di vivere.

Questa ascesi, come abbiamo detto parecchie volte, modella una forma e non ha senso che per il contenuto che vi si trova inserito; si collega in maniera necessaria ad un'ascesi mentale, cui l'articolo del professor Wunderle già citato può servire da ec-

cellente introduzione. Dobbiamo dare ora una descrizione delle tecniche stesse:

I — TECNICA DIRETTA, FONDAMENTALE

Due Maestri ce la fanno conoscere nei loro scritti: San Gregorio il Sinaita, che, al XV° secolo, introdusse la Preghiera di Gesù al monte Athos e ne fu l'instancabile propagatore; e San Simeone il Nuovo Teologo che fu il maestro eminente dell'XI° secolo.

San Gregorio il Sinaita:

"Siedi su di un seggio basso, fa discendere la tua intelligenza dalla testa nel cuore e mantienila in questo luogo; poi, penosamente inclinato fino a risentire un vivo dolore nel petto, nelle spalle e nel collo per la tensione dei muscoli, grida di cuore e di spirito: Signor Gesù Cristo, abbi pietà di me! Ciò facendo, trattieni il respiro, non respirare con troppo ardore, in quanto ciò può dissipare il pensiero. Se pensieri sopravvengono, non prestarvi attenzione

quand'anche fossero semplici e buoni, e non solo vani ed impuri. Trattenendo la respirazione per quanto puoi, imprigionando la tua intelligenza nel cuore e moltiplicando pazientemente i tuoi appelli al Signore Gesù, tu spezzerai e annienterai rapidamente questi pensieri con i colpi invisibili che infligge loro il Nome Divino. San Giovanni Climaco dice: "Colpisci i tuoi avversarii col Nome di Gesù; non esiste arma più potente sulla terra o nei cieli „.

"Quando il tuo pensiero verrà meno, quando il tuo corpo e il tuo cuore saranno divenuti doloranti a forza di piantare in essi con frequenza il nome di Gesù, sicchè ogni occupazione avrà cessato di apportar loro il calore e la gioia necessari per sostenere lo zelo e la pazienza di colui che vi si dedica, allora (soltanto) alzati e solo o col tuo discepolo, salmodia o esercita il pensiero su tale passaggio delle Scritture o rifletti alla morte oppure leggi o dedicati al lavoro manuale o a qualche altra occupazione che faccia penare il tuo corpo „.

San Simeone il Nuovo Teologo :

"Devi in primo luogo vegliare a tre cose: prima, a non avere alcuna preoccupazione, buona o cattiva; in secondo luogo, ad avere una coscienza pura in tutto, che nulla ti rimproveri; e per terzo, ad avere un distacco perfetto, in modo tale che il tuo pensiero non inclini verso alcuna attrazione di questo mondo.

"Avendo fortemente stabilito tutte queste disposizioni nel tuo cuore, siediti in un luogo ritirato, solo, in un angolo; chiudi la porta, concentra la tua intelligenza, allontana da essa ogni oggetto temporale o vano, appoggia fortemente la barba contro il petto; trattieni un po' la respirazione, fa discendere la tua intelligenza nel cuore mentre dirigi al tempo stesso su di esso gli occhi del corpo tuo, e presta attenzione a ciò che avviene; costringi l'intelligenza a restarvi legata e cerca col pensiero di trovare il luogo dove si trova il cuore affinchè la tua intelligenza vi si fissi completamente. Dapprima vi incontrerai le tenebre e la

pena; ma poi, se perseveri in questo esercizio d'attenzione notte e giorno, tu ne ricaverai una gioia incessante. L'intelligenza, a forza di sforzarvisi, troverà il luogo del cuore, ed allora vedrà presto cose che mai ha visto e di cui non ha nozione: si vedrà luminosa, piena di saggezza e di discernimento. Ed allora, da qualsiasi parte possa venire un pensiero illegittimo, prima ancora che penetri nel cuore e vi introduca una qualsiasi immagine, l'intelligenza lo scaccerà e l'annienterà dicendo: Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me! È a partire da questo momento che essa comincia ad avere risentimento ed odio per i demoni, li insegue, li colpisce e li annienta. In merito alle altre cose che avvengono nello stesso tempo, tu apprenderai a conoscerle più tardi, con l'aiuto di Dio, da te stesso, con la tua propria esperienza, nella misura stessa in cui custodirai nel tuo cuore Gesù, vale a dire la preghiera indicata: Signor Gesù, abbi pietà di me „.

II - TECNICA MEDIATA, ACCESSORIA

San Niceforo l'Astinente ci dice:

“ Prima di tutto, che la tua vita sia libera da ogni agitazione, da ogni preoccupazione; sii in pace con tutti. Poi, ritirati nella tua cella, chiudi la porta dietro di te; siediti in qualche angolo e fai quanto ti dirò. Concentra il tuo spirito e fagli seguire, per raggiungere il cuore, il cammino che segue l'aria, e costringilo a discendere nel cuore con l'aria che ispiri... Abitualo a non abbandonare questo luogo troppo presto, in quanto al principio esso soffre molto di restare così rinchiuso ed allo stretto, ma quando vi si abitua non vuol più errare al di fuori „.

III - TECNICA MISTA

Consiste nella sincronizzazione di un certo numero di battiti del cuore con ognuna delle fasi della respirazione, e nell'adattamento ad ogni battito del cuore, di uno

dei termini della Preghiera di Gesù: "Signor Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore „.

IV — A coloro che non ottenessero accesso al luogo del cuore con i mezzi precedenti, *San Niceforo l'Astinente* dà questo consiglio:

"La facoltà d'elocuzione risiede nella laringe. Utilizzala dunque a ripetere incessantemente la preghiera di Gesù. Al principio, l'attenzione vi resterà estranea: a poco a poco tuttavia l'intelligenza presterà ascolto alle parole, l'attenzione si fisserà su di esse; poi il cuore ne sarà commosso e la preghiera ti introdurrà da se stessa, senza sforzo da parte tua, nel suo santuario „.

Questa tecnica è essenzialmente differente dalle precedenti; scandalizza spesso coloro che ne sentono parlare, per ciò che vi è in essa di deliberatamente meccanico; come ammettere, come accettare, anche all'inizio, l'assenza cosciente e consentita di attenzione; come questa preghiera fatta senza prestarvi attenzione può essere o dive-

nire un atto pio? Noi ci troviamo qui di fronte al realismo senza reticenze dei Padri e alla loro straordinaria penetrazione: agli incapaci essi offrono una via che li condurrà alle più autentiche realizzazioni dello spirito e essi sanno lottare contro ogni nostro nemico spirituale con le sue proprie armi: agli automatismi del pensiero, oppongono un automatismo che potrà vincere i suoi avversarii, in quanto è ancora più semplice di loro; al concatenamento anarchico voluto dalle circostanze della vita di relazione, essi oppongono un ritmo autonomo, poichè libera dall'ambiente colui che lo mette in moto, ma anche personale, poichè ognuno si sceglie il proprio e lo installa sui ritmi profondi del suo essere fisiologico e psicologico. La nostra esperienza, pur così povera, malgrado la sua apparente complessità, non ci insegna forse che l'attenzione analitica del nostro intelletto, molto spesso, dissipa la concentrazione, ne spezza l'unità profonda, disperdendone lo sforzo su una moltitudine di oggetti? Invece la ripetizione monotona, ritmica, senza fretta e senza

splendore, di una formula unica, breve ma possente in virtù delle rappresentazioni mentali che vi si legano e della Presenza reale di Dio, fa il silenzio nell' intelletto, unifica l'attenzione sul piano timico e realizza in fin dei conti la piena concentrazione. È da questa esperienza che è nata l'orazione giaculatoria.

V — Infine, *Teofano il Recluso*, nei consigli che dà a chiunque voglia intraprendere la vita spirituale, insegna che una delle condizioni indispensabili al successo è di non ammettere mai il lasciar-andare corporeo: "Sii, egli dice, come una corda di violino regolata su di una nota giusta. Senza illanguidimento nè tensione: il corpo eretto, le spalle in giù, il portamento della testa comodo, la tensione di tutti i muscoli orientata verso il cuore.

È particolarmente interessante notare il giudizio che dà questo grande maestro di vita interiore sui metodi classici dell'esicismo. Essi sono, egli dice, in sostanza, il frutto e la prova di una esperienza spiri-

tuale autentica. Hanno portato ad una conoscenza preziosa delle regole e delle vie della vita interiore, e hanno mostrato in particolare con evidenza l'importanza della dignità del corpo fin da questa vita nell'opera della salvezza e nella via di unione. Tuttavia, in regola generale, essi sono divenuti superflui sotto il loro aspetto attonita, e costituiscono un pericolo per i novizi senza maestro, poichè potrebbero soppiantare in essi l'opera spirituale stessa e indurli a prendere per carismatici stati naturali divenuti inabituali per noi.

Le tecniche classiche possono tuttavia, secondo lui, essere consigliate a coloro il cui cuore si è disseccato e chiuso nel formalismo dei riti e delle regole, e che non conoscono più che la forma senza vita della religione. La concentrazione dell'attenzione al cuore, per tutto ciò che comporta come ripercussioni somato-psichiche, può far loro ritrovare l'emozione naturale e la vita, e condurli, — sotto una direzione molto sicura, — ai sentimenti apassionali della vera vita interiore.

È necessario dire una volta di più che tutte queste tecniche *non* costituiscono la vita in Dio, come non lo sono nemmeno la preghiera e la meditazione; esse fanno parte di una ricca ascesi liberatrice che abbraccia tutto l'essere e che è per natura negativa. Quando l'attenzione è stata unificata nel luogo di perfetta concentrazione e pronta a ricevere e ad elevare la sua preghiera, allora *soltanto* comincia l'opera spirituale.

Per la loro forma e per il loro tenore, la preghiera e la meditazione debbono essere fattori di coesione e di unità. Abbiamo consacrato al loro studio la introduzione e l'ultimo capitolo di un saggio pubblicato nel 1948 in *Etudes Carmélitaines*; vi rinviamo il lettore curioso di maggiori dettagli, poichè le tecniche mentali dell'esicasmismo sono da loro sole un vastissimo soggetto.

Tuttavia, prima di terminare questa esposizione, vogliamo dire una parola a proposito delle analogie che sono state segnalate fra il metodo esicasta e *Autogenes Training*. In un articolo disgraziatamente troppo breve, il dottor Paul Zacharias cerca di stabilire

un parallelismo fra i metodi psicoterapici di *Autogenes Training* e quelli che noi abbiamo descritti in questo articolo: egli trova che si è di fronte a due tecniche, non soltanto analoghe, ma quasi identiche; una sola cosa sembra mancare all'esicasmismo: gli esercizi di risoluzione muscolare e nervosa. Noi non siamo certi che una intera giustizia sia stata fatta a qualcuna delle "condizioni preliminari", sia di postura e sia mentali; forse una analisi più larga e più spinta dei due termini in presenza permetterebbe di precisare le analogie e di discernere qualche differenza passata sotto silenzio. Sembra tuttavia interessante osservare che uno psicologo di mestiere riabiliti nel suo dettaglio un'ascesi che è in uso denigrare in nome della scienza.

BIBLIOGRAFIA

Collezione Irenikon, 1947, t. XX n. 3:
"La Prière de Jesus", di un monaco della Chiesa d'Oriente.

Lo stesso articolo: Chevetogne, 1952.

Dieu Vivant, n. 8 Signora Behr-Siegel:
"La Prière de Jesus", 1947.

Etudes Carmélitaines, 1948: "Technique et Contemplation": Contribution orthodoxe, A. Bloom.

Der Weg zur Seele, Heft I, 1952, Dr. Paul Zacharias: "Gebet und Entspannung" (Hesychastisch Mystik und Autogenes Training).

On the Invocation of the Name of Jesus by a Monk of the Eastern Church, London S. P. C. K. 1951.

Writings from the Philokalia on the Prayer of the Heart: Transl. from the Russian Text. Faber and Faber 1952.

The Unseen Warfare, Faber and Faber, 1952.

La Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient, Wladimir Lossky, Aubier Paris, 1945.

Orthodox Spirituality, by "A Monk of the Eastern Orthodox Church", London, S. P. C. K., 1945.

Collezione Irenikon, 1952: "Sur l'usage de la Prière de Jesus", di un monaco della Chiesa d'Oriente.

Petite Philocalie de la Prière du Coeur, tradotta e presentata da Jean Gouillard, "Cahiers du Sud", 1953.

Etudes Carmélitaines, 1938: "Technique psychologique de l'Hésychasme byzantin" del prof. Wunderle.

Philocalie Russe et Patrologie grecque de Migne: passim.

LA PREGHIERA DEL CUORE

La traduzione di dodici capitoli estratti dalla versione russa della *Filokalia*, pubblicata a Londra nel 1952, ha il valore di un avvenimento nell'ordine della spiritualità cristiana ¹⁾. I racconti di un Pellegrino russo al suo padre spirituale avevano cominciato a fare intravedere nell'Europa occidentale l'importanza di questa antologia dell'orazione esicasta che è la *Filokalia*, libro che il pellegrino "stima come suo solo bene, il suo maestro dalla morte del suo staretz ed una consolazione al pari della Bibbia" ²⁾. Da una ventina d'anni la Pre-

¹⁾ *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart*, translated from the Russian Text, "Dobrotolubiyé", by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. Faber and Faber, London, 1951.

²⁾ P. Pascal, *Dieu Vivant*, n. 6, p. 146.

ghiera del cuore o Preghiera di Gesù, "tipo essenziale della mistica ortodossa" ¹⁾, "cuore dell'Ortodossia" ²⁾, "seconda natura di un monaco" che dà luogo "all'incendio del cuore in virtù della grazia" ³⁾, è stata oggetto di studi sempre più numerosi in tedesco, in inglese e in francese ⁴⁾. Altresì la traduzione dell'uno o l'altro dei testi di cui si compone la *Filokalia* è stata pubblicata in Germania e in Francia; ma questi frammenti dispersi non danno che una pallida idea dell'insieme, specie considerando che essi sono spesso presentati da certi eruditi più in modo da riaccendere la fastidiosa polemica di Barlaam contro l'esicismo — o metodo d'invocazione del Nome di Gesù — che per far comprendere per quale ragione questa invocazione è "la

¹⁾ Boulgakoff, *l'Orthodoxie*, p. 206.

²⁾ N. Cramic, *Das Jesus gebet*.

³⁾ Vl. Lossky, *Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 207-208.

⁴⁾ Rileviamo fra questi ultimi, *La Prière de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient* (Ed. de Chevetogne, Collegione Irenikon) e *Prière de Jésus* di E. Behr-Siegel, *Dieu Vivant*, n. 8.

vita segreta del Nostro Signor Gesù-Cristo „ con l'“abbandono di ogni metodo di attività propria congiunto ad una attività costante e intensa „, e la cui “intelligenza è riservata a coloro che praticano questo genere di via „, come si esprime il grande asceta russo Teofano il Recluso (1815-1894) nella sua introduzione alla versione russa che è servita precisamente da modello alla presente traduzione¹⁾. Era dunque urgente che apparisse in una lingua accessibile al lettore occidentale una parte importante della Filocalia (“Amore del Bello „), o meglio del Dobrotolubiyé (“Amore del bene „) che è la somma di ciò che hanno detto e scritto sull'orazione esicasta i santi del deserto, i padri greci ed i vertici della spiritualità bizantina. Mai come oggi forse l'Occidente aveva bisogno di questa “sorgente cristiana „ che non ha cessato di scaturire in Oriente.

¹⁾ V. p.p. 13 e 14 della traduzione inglese. È a quest'ultima che si riferiscono le cifre che da ora in poi indichiamo nel testo fra parentesi.

Opera di un eremita contemporaneo del Monte Athos, la scelta dei dodici capitoli di cui si tratta non ha nulla d'arbitrario, ma rappresenta a sua volta il frutto dell'ascesi, termine che non ha d'altronde nell'esicasmismo il significato di macerazione, e nemmeno quello d'eroicità di virtù, bensì quello di “sforzo spirituale „ (p. 21) e di “realizzazione interiore „. “La mancanza di guide spirituali ai giorni nostri, dice questo monaco athonita nella prefazione, esige uno studio assiduo di questi testi sacri se si vuole seguire senza pericolo questa via meravigliosa dell'arte delle arti e della scienza delle scienze „ (p. 7). L'ordine dei capitoli non è cronologico ma didattico.

I.

Il primo è consacrato al maestro di san Gregorio Palamas, Niceforo il Solitario (XIV^o s.), e dà un riassunto del suo famoso trattato *Sulla guardia del cuore*, metodo che egli raccomanda a coloro che hanno invano cercato un istruttore spiri-

tuale irreprensibile (32): "La respirazione è dunque la via naturale del cuore. Dopo aver raccolto in te il tuo intelletto... costringilo, unitamente all'aria inspirata a discendere nel cuore ed a permanervi... Devi d'altronde sapere che quando hai fermamente stabilito nel cuore la tua intelligenza, questa non deve restarvi muta ed inattiva, ma ripetere incessantemente la preghiera: Signor Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me! „. E coloro che, malgrado i loro sforzi, non riescono "a penetrare nel luogo del cuore „, vi perverranno se cominciano col dire questa invocazione "dopo aver espulso ogni pensiero „ dal loro petto, luogo del "discorso interiore „ (33).

Questo passaggio fa subito capire un punto capitale: per l'Oriente cristiano, fedele alla Scrittura ed alla Tradizione dell'Antichità, il cuore non è la sede della vita affettiva, come è divenuto in Occidente, malgrado l'insegnamento di S. Agostino e di Cassiano, ma la sede dell'intelligenza. È il centro di tutta la vita interiore, il "luogo dello spirito „ e, dunque, la radice

della volontà e della conoscenza. Lo spirito è nel cuore come la pupilla è nell'occhio e così il cuore contiene tutto un universo, dice S. Macario ¹⁾. Punto d'incidenza della presenza divina, il "cuore-spirito „, trascende egualmente la vita affettiva (situata simbolicamente al di sotto del cuore) e il pensiero discorsivo che risiede nel cervello ²⁾. La mistica d'Occidente, anch'essa, associa al cuore la forma più alta d'orazione, ma questa non è per una tale mistica l' "orazione dello spirito „, bensì l' "orazione affettiva „, sicchè l'intelligenza è per così dire respinta nel cervello e, seppure non eliminata dalla vita spirituale, per lo meno ridotta alla parte subalterna dell' "orazione mentale „, impropriamente chiamata talvolta orazione dello spirito.

Questa divergenza spiega certi tratti caratteristici della spiritualità dell'Oriente cristiano, tratti che ritroveremo nel seguito di

¹⁾ Om. XLIII, 7.

²⁾ Cf. il famoso passaggio di Evagrio il Pontico: "L'intelligenza, secondo la parola di Salomone, risiede nel cuore, ma il pensiero nel cervello „ (*Centurie gnostiche*).

queste considerazioni e che si possono riassumere in tal modo:

— Opposizione radicale fra l'intelletto (*noûs*), facoltà intuitiva orientata verso la "coincidenza dei contrarii", nella Tenebra divina, creata per la contemplazione unitiva e deificante¹⁾, e, d'altra parte, la ragione o pensiero, facoltà discorsiva fondata sul principio di contraddizione, "deifuga", come tale in quanto volta verso la molteplicità. Associato all'atto d'individuazione o d'"appropriazione", a causa dell'io, il discorso mentale è apparentato al peccato originale, che è in primo luogo un disordine intellettuale; donde la necessità d'includere l'intelligenza nell'atto spirituale, e la parte della concentrazione intellettuale — o riassorbimento dei pensieri nell'intelligenza — per attualizzare la purezza adamica virtualmente restaurata dalla grazia battesimale.

¹⁾ Dio, dice Dionigi l'Areopagita, "contiene anticipatamente in sé sotto il modo dell'identità fino agli opposti stessi" (*Nomi Divini*, IX, 4), ma "senza pertanto che le negazioni contraddicano alle affermazioni", poichè la Tenebra divina "si situa di là da ogni posizione, sia affermativa che negativa" (*Teologia Mistica*).

— Coincidenza fondamentale dell'amore e della conoscenza, inseparabilmente uniti nel cuore-spirito; da cui l'assenza di sentimentalità nei testi orientali consacrati all'amore spirituale, si tratti dell'*erôs* o dell'*agape*, atto indivisibilmente caritativo e intellettuale e, quindi, sempre luminoso e trasparente per quanto intenso possa essere il suo ardore.

— Spiritualità originale della natura umana creata immagine di Dio e, per conseguenza, complementarismo, — e non opposizione, — fra la natura e la grazia. In tal modo, l'ascensione spirituale, prima ancora di essere uno slancio verso Dio, è un ritorno a se stesso, una conoscenza di sé, e la rinuncia all'ego che implica, non è un'evasione, ma una interiorizzazione. "Sforzati di entrare nel tuo tesoro interiore e tu vedrai il tesoro del Cielo. Infatti essi sono identici e la stessa entrata li rivela entrambi", (S. Isacco li Siriaco, citato da Niceforo, p. 30).

— Infine e soprattutto, carattere concreto e quindi integrale dell'atto spirituale, slancio totale della coscienza indissociata, tanto

corporea quanto psichica e intellettuale. In virtù della corrispondenza anagogica (" verticale „) fra tutti gli ordini della creazione, come l'espone specialmente Dionigi l'Areopagita nella sua *Gerarchia Celeste* (XV), il corpo è chiamato a partecipare alla vita spirituale dell'universo ch'esso riassume simbolicamente, e questa partecipazione si effettua per l'intromissione del cuore-spirito, in quanto quest'ultimo è ugualmente il centro fisico — il " sole „ — del corpo, il centro spirituale dell'anima tutt'intera (razionale, irascibile e concupiscibile) e per ciò stesso il luogo di congiunzione della trascendenza e dell'immanenza divine, vale a dire lo specchio del Centro totale, l'immagine di Dio, " Cuore dell'universo „, secondo la espressione di San Clemente d'Alessandria.

II.

Nei due capitoli seguenti, san Gregorio il Sinaita (XIV^o s.), l'istruttore spirituale per eccellenza, mostra quanto questo metodo, in apparenza facile, sia complesso,

arduo e temibile, per il fatto stesso della sua semplicità che contraddice la nostra natura decaduta: " L'origine e la causa dei nostri pensieri discorsivi risiedono nella lacerazione, conseguente alla trasgressione umana, della nostra memoria unica e semplice „ (48). Lo specchio di Dio che è originariamente il nostro intelletto ha perduto la sua trasparenza nella " notte delle passioni che non è altro che l'oscurità dell'ignoranza „ (50) e si è ricoperto di una polvere opaca d'immagini mentali di cui si servono le influenze demoniache per nascondere a noi stessi la nostra passione dominante (49). Si comprende, leggendo queste pagine, che San Gregorio il Sinaita, venuto dalla montagna dove Dio rivelò il proprio nome a Mosè, sia pervenuto a ravvivare la fiamma dell'invocazione sulla Montagna Santa dove minacciava di spegnersi. Il metodo che espone nelle sue *Istruzioni agli esicasti* (74 a 94), lungi dall'essere un " mezzo „ fisiologico, atto ad aprire di colpo l'accesso all'estasi, comincia con una vera discesa agli inferni: " discendendo dalla testa verso

il cuore „, l'intelletto vi scopre dapprima le innumerevoli tendenze deifughe dell'anima concupiscibile, irascibile e razionale (51)¹⁾; sono la negligenza, l'egocentrismo — regina delle passioni (59) — e l'orgoglio — padre della *prelest* o “ miraggio preso per la Verità „ (22, 70) — che hanno introdotto al centro stesso dell'essere le tendenze di cui la maggior parte degli uomini sono incoscienti. Commentando il passaggio di San Paolo “ non è contro la carne e il sangue che noi combattiamo, ma contro le dominazioni, contro il principe di questo mondo, ... contro gli spiriti maligni in alti luoghi „, vale a dire il gigante dell'oblio, il gigante dell'accidia e il gigante dell'ignoranza (67), San Gregorio mostra che l'insensibilità — quasi generale ai giorni nostri — all'aspetto demoniaco e contro-natura delle passioni, specialmente delle passioni mentali, impedisce di misurare l'ampiezza della no-

¹⁾ Cf. Sant'Isacco di Ninive, citato a pag. 222: “ Nello abisso del cuore, vedrà dapprima ciò che è male, e poi, ciò che è bene. Il primo ricordo fa sorgere il serpente, il secondo serve a soggiogarlo „.

stra caduta e intralcia lo slancio fondamentale “ naturale „ verso il ritorno al nostro “ stato originale „. Da cui la necessità di far penetrare il pentimento (*metanoia*) — la “ trasformazione per rinnovamento dello spirito „ (46: Rom. XII, 2) — fino alla radice delle nostre inclinazioni e dei nostri pensieri (85) al fine di recuperare “ la sensazione intellettuale di Dio „, perduta per la nostra acquiescenza congenita al peccato originale (75). Si tratta dunque di ritornare ad essere propriamente “ naturali in virtù della grazia „ “ molto prima di pervenire alle future delizie sopra-intellettuali „. San Gregorio distingue tre stati dell' “ orazione intellettuale „: la pacificazione, la contemplazione e l'estasi; tutti sono l'opera della grazia, l'operazione dello Spirito Santo che dapprima concentra (“ ritira da ogni cosa „), poi illumina e infine eleva a Dio l'intelligenza (61). Mangiare e dormire poco, soggiogare i sensi, giudicarsi il più basso di tutti, scacciare, poi abolire, ogni pensiero terrestre con le “ lacrime costanti „ (60), con il calore del cuore (76), con le “ bruciature e i colpi

invisibili del Nome divino „ (85), sono altrettanti gradini che conducono dalla “ preghiera del principiante, fiamma scaturente gioiosamente fuori dal cuore „, a quella “ del perfetto, luce calma e dolce e del tutto interiore „ (62), “ fiotto ininterrotto scorrente in fondo al cuore „ (64). L'ascesi di San Gregorio è una liturgia interiore, una oblazione dei pensieri nel “ Santuario dello spirito „ (61), finchè non sia “ più io che vivo, ma il Cristo che vive in me „ (85), secondo una parola spesso citata nella Filocalia, e che rivela l'identità fondamentale fra l'ascesi esicasta e il sacrificio, il sacrificio secondo l'ordine di Melchisedech.

III.

Questa trasmutazione dell'ego, questo “ lavoro dell'anima „ (55) per mezzo dello Spirito che la “ risuscita qui stesso „ (46), è tanto lontano dall'introspezione psicanalitica, sempre egocentrica, quanto differisce dalla teologia speculativa la teologia di San Simeone il Nuovo Teologo (XI^o s.), l'autore

dei due capitoli seguenti, la più alta cima dell'esicismo, che “ non celebrò mai la Liturgia senza avere lo Spirito Santo..., semplice e senza forma e tuttavia luminoso „ (142). “ Avere la Parola di Dio (*Logos tou Theou*) designa uno stato contemplativo e non la teologia astratta „ (29)¹⁾. Questa teologia consiste nell'“ aprire gli occhi del proprio cuore „ (123), nel “ trasformare il cuore „ (113), nel “ far decrescere ogni altra conoscenza a misura che cresce la conoscenza di Dio „ (129), nel “ comprendere incomprensibilmente, confinare inconfinabilmente, vedere invisibilmente „ (118) Colui che è “ totalmente presente dovunque ed in nessuna parte esclusivamente „ (134), nel “ non aver più bisogno di leggere libri... poichè si è diventati un libro ispirato per gli altri „ (129), nel “ vedere il mondo senza vederlo, ascoltare le cose mondane senza ascoltarle „ (139). Si tratta dunque di sviluppare il senso delle antinomie divine (la

¹⁾ Parentesi di Teofano il Recluso nel testo di San Simeone.

coincidentia oppositorum), quest' "altro senso che è al di sopra dei sensi „ (130), vale a dire l'intelletto per il quale l'asceta "si muove immobile fra le cose in conoscibili... essendo luce quantunque nella luce... e perdendo ogni conoscenza di se stesso „ (dell'ego, 132). Per acquistare così lo Spirito Santo, è indispensabile di "collegarsi all'ultimo santo „, al fine di entrare per suo mezzo nella "catena d'oro „ di tutti i santi precedenti nei quali la "stessa luce „, poichè indivisibile, è onnipresente (134-5); l'io non può infatti da se stesso diventare umile (113), recuperare la purezza battesimale (116) e, partendo da quel punto, "prendere d'assalto „, secondo il consiglio della Scrittura, il Regno dei Cieli "che è dentro di noi „ (126), poichè questo "dentro „, trascende l'io e il mondo, e non è che a "dei che Dio Si unisce „ (113). Il teologo di cui si tratta, in una parola, "contempla Dio senza *prelest*, pur percependo chiaramente la trasformazione che in lui si opera „ (110).

Notiamo che il termine *prelest* — miraggi falsamente imputati a Dio, sovrapposti alla

Luce divina — s' applica tanto ai concetti isolati dal loro oggetto (fossero pure trascendenti) quanto alle immagini distaccate dal soggetto (fossero pure quelle del Cristo, 81, 160); una distinzione reale dell'essenza e dell'esistenza, e dunque la moderna controversia fra l'essenzialismo e l'esistenzialismo, non potrebbe trovar posto in questa teologia, dove la teoria intellettuale è inseparabile da una esperienza spirituale corrispondente; lo "speculativo „, infatti, è qui un aspetto dell' "operativo „, la conoscenza di Dio (*gnôsis tou Theou*) già una presa di coscienza di una Luce che è Dio, la contemplazione (*theôria*) una partecipazione reale a Colui Che è la Sua Esistenza. Invece di partire dall'*opposizione* (concettualmente irriducibile) dell'essenza e dell'esistenza — dell'*essentia* e dell'*esse*, del possibile metafisico e del reale — e di relegare nella trascendenza divina la loro coincidenza come fa la teologia speculativa dell'Occidente, la teologia mistica dell'Oriente parte invece dalla loro fusione (preconcettuale) nella Grazia increata; essa parte, in altri termini, dall'irradiazione

divina che, scaglionandosi dalla fede — “ dono divino... infuso alla nostra natura „ (143) e che ci fa considerare ogni cosa visibile come polvere e fumo „ (97) — fino alla illuminazione o “ visione di ogni cosa nell’ Uno „ e “ per Lui „ (104), consiste precisamente nell’abolire questa antitesi fondamentalmente discorsiva, dissipando gradualmente la sua apparente antinomia. Essendo mistica, questa teologia è basata interamente sui Misteri, non solo come su di una chiave di volta coronante un edificio dai fondamenti razionali, e nemmeno come su di un eminente segreto provvisoriamente dissimulato e che si svelerà in modo “ oggettivo „ all’intelligenza degli eletti nella loro “ visione senza fede „, ma come su di una linfa presente alla radice stessa dell’Albero di Vita e che resterà mistero nel secolo avvenire; è così in Oriente perchè “ penetrare nelle profondità (dell’ Oceano divino), è non vedere più nulla di estrinseco „ (131) e perchè “ più si entra misteriosamente nella luce della conoscenza „, più si è “ ineffabilmente im-

mersi in una inconoscenza totale „ (132)¹⁾. Infatti, “ colui che L’ha acquisito (lo Spirito Santo) e non Lo possiede è come se Lo possedesse, e colui che Lo ha è come se non L’avesse „ (118), poichè, “ a misura che si conosce Dio, si conosce meno tutto il resto; anzi, si realizza sempre più chiaramente che Dio non Lo si conosce affatto „ (129); in altri termini: “ Dio è tanto più invisibile quanto più Egli irraggia nello spirito „ (ibid.). Per San Simeone, fedele all’apofatismo greco, l’Essenza divina è inconoscibile, non perchè Essa è “ trans-oggettiva „, ma perchè è inoggettivabile, vale a dire, in definitiva, radicalmente interiore. La presenza in noi del Regno dei Cieli non è una semplice metafora, e lungi dall’implicare che Dio è antropomorfo, significa invece che l’uomo è teomorfo. “ Colui che i cieli non possono contenere, entra tuttavia nell’anima

¹⁾ Il concetto esicasta del mistero è conforme al significato etimologico di questa parola: derivata da *myein* “ tacersi „, mistero designa l’oggetto supremo del nostro silenzio interiore (*hēsychia*), ciò che in Dio stesso resta inesprimibile.

vivente nel corso della preghiera „¹⁾). Dio non è mai oggetto di conoscenza, non perchè la Sua infinità è esteriore, ma perchè la Sua interiorità è infinita. Egli è, in vero, Soggetto di conoscenza di coloro la cui vita è “nascosta in Dio col Cristo „ (126: Col. III, 3) ed “i cui pensieri sono divenuti movimenti divini „²⁾). Questa interiorità non è d'altronde nemmeno “soggettiva „, poichè colui che “vede nell'Uno (in Dio), contempla ogni cosa. Egli è staccato dalla visione di tutte le cose, e, al tempo stesso, possiede questa visione.

Si può comprendere da quanto precede per quale ragione San Simeone metta così energicamente in guardia contro i due primi dei tre “metodi di attenzione e di orazione „ che egli descrive, vale a dire contro la preghiera immaginativa e l'orazione mentale. La prima, che consiste “nell'elevare verso il cielo le mani, gli sguardi, l'intelligenza, nel riempire l'intelletto di pensieri divini, ed immaginare benedizioni celesti..., nell'in-

¹⁾ San Giovanni Crisostomo, citato p. 200.

²⁾ Sant'Isacco, citato p. 213.

citare la propria anima alla nostalgia e all'amore di Dio fino a versare lacrime „ (153), rischia “d'inclinare alla *prelest* „ — vale a dire insomma all'“oggettivazione „ di Dio — e può infine, “sotto l'effetto degli spiriti in alti luoghi „, condurre al suicidio (160), ciò perchè, precisa San Simeone, l'immaginazione provoca nell'orante uno stato affettivo che è di natura psichica e non della natura della grazia. La seconda, “in cui l'uomo strappa il mentale da ogni oggetto sensibile, lo ritira in se stesso mediante la ritrazione dei sensi e il raccoglimento dei pensieri „ (154), è meno pericolosa della prima; tuttavia, “combattendo il pensiero col pensiero... attaccando la notte..., restando egli stesso nella testa mentre i cattivi pensieri sono generati nel cuore „ (Matteo, XV, 19), l'intelletto “così assorto non si accorge degli assalti demoniaci minaccianti l'anima dall'interno „ (156) e rischia di cadere nell'orgoglio e nel disprezzo degli altri. Ciò che importa in primo luogo, è che “la intelligenza dimori nel cuore — criterio del terzo metodo. L'intel-

ligenza deve far la guardia al cuore mentre esso prega, circolarvi senza mai uscirne, poi, dal profondo del cuore, offrire l'orazione a Dio „ (157). Dopo aver mostrato il rapporto preciso fra la guardia del cuore e le prime Beatitudini evangeliche (158), San Simeone insiste: “ Cerca in tutti i modi possibili di scoprire il luogo del cuore „, finchè “ la dolcezza e il calore... scaccino istantaneamente i pensieri dovunque sorgano „; e aggiunge questo avvertimento in apparenza paradossale a prima vista: “ *È allora che comincia la guerra*: con grandi ruggiti, i demoni appaiono e scatenano per mezzo delle passioni rivolte e tempeste nel cuore „, la liberazione dalla guerra essendo l'appanaggio dei perfetti (160).

È così per il fatto che, contrariamente alle apparenze, la reintegrazione del centro non restringe, ma allarga il campo della coscienza, e, per ciò stesso, quello delle forze “ centrifughe „ dell'anima. La povertà spirituale manifesta allo “ spirito che si libra nelle regioni sopra sensibili „ (137) certe energie cosmiche extra-terrestri inav-

vertite dal profano e appartenenti tanto al dominio sopra-individuale degli angeli quanto al dominio infra-umano dei demoni, “ che furono anch'essi intelligenze, ma che decadde dalla loro sottigliezza immateriale „¹⁾. Ora, a misura che lo spirito entra “ nel compasso della Luce divina „ (125) e vede così estendersi la superficie vulnerabile dell'anima, diventa capace di discernere sempre più nettamente due dominii che l'uomo mondano confonde in qualche modo per definizione: lo psichico e lo spirituale. È il discernimento degli spiriti. L'impassibilità (*apatheia*), infatti, “ non consiste a non sentire affatto le passioni, ma a non accoglierle in nessun modo „²⁾. L'interiorizzazione spirituale, in altri termini, va di pari passo con una esteriorizzazione delle passioni e inverte gradualmente i rapporti ordinari fra il divino e il demoniaco; Dio è esteriore all'uomo decaduto, infatti, nella misura stessa in cui le passioni gli sono interiori, vale a dire

¹⁾ San Gregorio il Sinaita, p. 67.

²⁾ Sant'Isacco, citato p. 253.

per quanto egli si identifica senza saperlo “agli spiriti tenebrosi che nicchiano in qualche parte intorno al cuore „¹⁾. Se il proprio del diavolo è di far negare la sua esistenza (e di mantenere in tanti cristiani moderni una sensibilità spirituale abbastanza rudimentale affinché essi qualifichino come allucinazioni morbose le forme spaventose sotto cui le forze deifughe dell’universo si manifestano all’asceta nel loro ultimo tentativo di trattenerlo nel mondo), il proprio del santo è precisamente di costringere le tendenze demoniache ad “oggettivarsi „ in modo da non poterlo più prendere alla sprovvista. Contrariamente al profano, egli “vede „ il male; lo vede, ancor *prima* di essere tentato di commetterlo, erigersi in lui contro “la luce dello Spirito Santo, di cui egli sarebbe incapace di sopportare la folgorazione „ senza “il fiotto rinfrescante delle lacrime costanti „ (113). Si intravede qui il carattere spontaneamente sacrificale, in quanto sempre più universale, della penitenza del

¹⁾ Sant’Isacco, citato p. 242.

santo; avendo fatto rinunzia di se stesso, non può unirsi a Dio “per conto proprio „; pervenuto all’impassibilità, non deserta il prossimo, non elude il mondo — “questo nome collettivo comprendente tutto ciò che si chiama passione „¹⁾ —; egli l’assume nella misura stessa in cui lo supera, poichè “l’apatia precede la carità „²⁾. Il “mistero del pentimento (123), intermittente e frammentario nel fedele, è la seconda natura del Santo e si amplifica in lui fino al punto da comunicare a coloro che l’avvicinano, con il presentimento della presenza divina, la coscienza “assolvente „ della loro indegnità, come la sola presenza del Cristo, quando Egli annunciò che avrebbe dato la Sua vita a riscatto di una moltitudine, “comunicò „ la preghiera di Gesù al cieco di Gerico. San Simeone dice di aver conosciuto un giovane che, senza austerità particolari, con la sola invocazione umile e concentrata di questa preghiera, conobbe le

¹⁾ Sant’Isacco, citato da Vl. Lossky, op. cit., p. 196.

²⁾ Evagrio il Pontico, MG 40, 1280.

forme più alte dell'illuminazione, ma che, sotto il temuto assalto delle tentazioni, cedette alla *prelest*, perdette fino al ricordo di quella visione e cadde in una insensibilità spirituale da cui non si riprese che molto più tardi (143-151). Infatti, la grazia si perde a causa della "negligenza del pentimento", (119); il suo pentimento (*metanoia*), in altri termini, non era ancora alla misura delle forze tenebrose messe in evidenza con l'introduzione nel cuore del "Nome che è al di sopra di tutti i nomi", (174: Fil. II,9).

IV.

Il termine pentimento ha l'inconveniente di tradurre più la controparte morale e la ripercussione psichica che il significato proprio del greco *metanoia* che significa "voltafaccia intellettuale", "cambiamento di prospettiva". È quanto mettono bene in evidenza le *Direzioni agli Esicasti* o *Centurie* dei monaci Callisto e Ignazio (XIV^o s.) che formano il grosso dell'opera. Questi due asceti athoniti, di cui il primo, discepolo di San Gregorio il Sinaita, è l'autore

dei *Testi sulla Preghiera* inclusi in questa traduzione (271-273), conobbero insieme una "illuminazione divina il cui riflesso era visibile sui loro volti", (163). Vera somma della vita esicasta, le *Centurie* contrastano con l'ispirazione infiammata delle pagine di San Simeone per il rigore delle definizioni e l'abbondanza delle citazioni ricavate dai primi maestri della spiritualità bizantina¹⁾. "Non vi è peccato imperdonabile, dice Sant'Isacco il Siriaco, tranne quello di cui non ci si pente", (199). Le *Centurie* mettono in evidenza le dimensioni intellettuali del pentimento mostrando che quest'ultimo, per il fatto che restaura la grazia battesimale, ristabilisce per ciò stesso la nostra natura adamica, fatta ad immagine e rassomiglianza di Dio (166-183); oscurata

¹⁾ Specialmente San Macario d'Alessandria, San Massimo il Confessore, San Nilo il Sinaita (a cui sembrano essere stati attribuiti importanti scritti di Evagrio il Puntico), Diadocho di Foticea (V^o s., primo testimone della formula e della tecnica della preghiera del cuore), San Giovanni Climaco e soprattutto Isacco il Siriaco (VII^o s.). Queste citazioni sono tanto più preziose in quanto i capitoli consacrati a questi autori nel *Dobrotolubiyé* non sono tradotti nella presente antologia.

e “deteriorata,, (ma non distrutta) dall’ “*idiopistia*,, (fiducia, cioè fede in se stesso, presunzione), l’ “*idioritmia*” (sufficienza consistente nel seguire una regola di testa propria) e la disobbedienza d’Adamo,, (178), questa natura teomorfa è integralmente — quantunque provvisoriamente — ricostituita dal battesimo ¹⁾, dono gratuito che rende la nostra anima “più radiosa del sole,, (166), “gloria ineffabile e terribile che sussiste in noi uno o due giorni,, (167); poi, sotto l’impulso ereditario, la nostra perfezione originale è di nuovo “nascosta sotto la nebbia delle passioni,, e la *metanoia* consiste “a ricuperarla, a ristabilirla nel suo fulgore soprannaturale e a percepirne intensamente la manifestazione,, (168); “poichè noi non siamo stati creati originariamente come siamo ora,, (178). “Essendo morte al mondo,, e “seconda nascita in Dio,, la *metanoia* ci fa traversare “l’oceano fetido che ci separa dal nostro paradiso interiore,, (Sant’Isacco, 219 e 248). Il pentimento è nello stesso

¹⁾ Quest’ultimo include in Oriente la confermazione.

tempo un “abbandono del passato,, (219) ed una “reminiscenza,,; ci fa ritrovare, con la “*mnêmê tou Theou*,, il ricordo della nostra “identità con la luce celeste della nostra immagine incorruttibile,, (San Macario, 267) e per ciò stesso quello della nostra coincidenza intemporale con la nostra origine adamica “dimorante inalterata in natura e sostanza come fu creata,, ¹⁾, origine in cui l’umanità intera è inerente ad ogni uomo, in cui il prossimo non è un “altro,, ed in cui dunque la colpa ereditaria è “nostra,,. Pentirsi significa prendere coscienza che si è infinitamente di più e infinitamente di meno di ciò che si era immaginato; questa scoperta improvvisa — poichè la grazia agisce in modo istantaneo ²⁾ — svela tutto il nostro passato terrestre come un costante rifiuto della grazia; l’intera coscienza è così scossa e ciò determina un movimento concentrico di indietreggiamento davanti al-

¹⁾ San Simeone, pag. 126.

²⁾ Poichè essendo increata, essa è intemporale: “Ciò che è di Dio viene da se stesso senza che tu sappia il momento del suo arrivo,, (Sant’Isacco, pag. 90).

l'uomo esteriore e di ritorno "verso l'uomo interiore, come il Signore chiama il cuore; quando la ruggine impura è tolta dalla pupilla dell'occhio.... l'uomo riveste di nuovo la sua immagine originale", (San Gregorio Nisseno, 244). Mentre il pentimento semplicemente morale è preceduto dalla coscienza di aver peccato, qui è invece la *metanoia* che precede e provoca la coscienza della nostra acquiescenza congenita al peccato originale¹⁾; ciò è perchè essa procede dal centro stesso dell'essere, dal *noûs* "ritornato a se stesso", (195), e che riscopre, dietro l'illusoria "sufficienza", dell'io temporale, la nostra essenza reale radicata nella grazia; questa essenza, questo "stato proprio dell'intelletto", (*katastasis tou noû*) è appunto la nostra identità vera; tuttavia, molto differente dal "sè", (*âtma*) indù, concepito come appartenenteci "di diritto", come una identità "suprema", coestensiva all'Es-

¹⁾ San Simeone chiama "falsa umiltà", quella che procede da "violenti rimproveri della coscienza", (114); vi è là infatti un movimento di evasione, e non di raccoglimento come nella vera umiltà.

senza divina, essa è radicalmente *ricevuta*: è una "identità per grazia", (San Massimo il Confessore, Ad. Thal. q. 25, P.G. 90, 333 a), un *dono* liberamente rinnovato dall'Amore dell'Inaccessibile, una *immagine* che il suo Modello trascende tanto più quanto più Essa Lo riflette. Ciò implica una *crescita* reale. Questa "reintegrazione", lungi dall'essere un "isolamento liberatore", (*kaivalya*), una identificazione a Dio per la conoscenza, un riassorbimento della creatura e del Signore in una infinità transpersonale, è invece un incontro, una presenza *reciproca* dell'intelletto e di Dio, una comunione transintellettuale (*hyper noûn*) con l'Infinita Persona divina. Così essa implica il "dono delle lacrime", sconosciuto all'Oriente. Le "lacrime del pentimento altro non sono che la partecipazione del corpo a questa trasmutazione della coscienza "che vede la sua immagine peritura come tale diventare incandescente per grazia", (230); queste lacrime sono la traccia di quella "reminiscenza ininterrotta di Dio che consuma la materialità del cuore", (231), il segno e il sup-

porto di quella "resurrezione dell'anima prima di quella del corpo" (267) che ci fa "fondere", e rinascere nello "Spirito che interviene Egli stesso per noi con sospiri ineffabili" (239: Rom. VIII, 26)¹⁾. Isolare la natura dalla grazia significherebbe consacrare la prospettiva dell'uomo decaduto che si tratta precisamente di raddrizzare, ed è per tale ragione che la spiritualità orientale non conosce nè la nozione di "natura pura", nè l'intervallo del merito fra il voltafaccia interiore dell'uomo e l'irraggiamento deificante della volontà divina.

La *metanoia* non è che la prima fase di uno "straordinario cambiamento" (258), di una trasformazione ontologica inesauribile, "che fino alla morte non cessa di aggiungere fuoco al fuoco..." (San G. Climaco, 229). Sant'Isacco parla di tre gradi: il pentimento, la purezza e la perfezione e definisce il primo grado come "l'abbandono e il rim-

¹⁾ Fu durante una visione accecante della Luce increata che il giovane Simeone, secondo il suo biografo, "non ancora iniziato a simili rivelazioni, nel suo stupore, gridava incessantemente: *Signore, abbi pietà di me!*"

pianto del passato", il secondo: "un cuore pieno di compassione per ogni creatura", e il terzo come "la profondità dell'umiltà, vale a dire l'abbandono di ogni cosa..." (299). I tre piani cui corrispondono queste tre tappe — l'individuale, l'universale e il trascendente — coesistono d'altronde; così questa triplice progressione può benissimo aver luogo simultaneamente ed è per ciò che anche il passaggio al grado superiore non comporta la soppressione, ma l'amplificazione del grado precedente. In tal modo, il raccoglimento ne "le ultime stanze del cuore" (228) per il pentimento sboccia, al secondo grado, nel "cuore compassionevole, cuore bruciante per tutte le creature, per gli animali terrestri, gli uccelli, i demoni e tutta la creazione" (Sant'Isacco, 219). Il centro spaziale non è infatti che l'immagine invertita dell'onnipresenza del centro spirituale, e si tratta di centrare lo spirito "nel cuore fisico, ma non fisicamente"¹⁾, e di "vivere nel tuo corpo come se non vi fossi

¹⁾ Nota di Teofano il Recluso, pag. 158.

imprigionato „ (195). Lo stato di “purificazione compassione „ è agli antipodi dell'altruismo, semplice prolungamento sentimentale dell'ego; è un'amplificazione cosmica dell'essere che, “costantemente assorbito nell'avvento della rigenerazione di ogni cosa „ (190), muore a se stesso, rinasce al “prossimo „ nell'accezione universale del termine; è una “carità cosmica „, in cui l'universo riempie in qualche modo il vuoto lasciato dall'eliminazione dell'io; la “sacralizzazione del cosmo „ che caratterizza la liturgia della Chiesa d'Oriente è divenuta qui uno stato permanente dell'asceta esicasta, discendente spirituale dei padri del deserto, che esercitavano “la loro azione meravigliosa... nel sole, nei mari, i deserti, le città..., in ogni creatura ed in ogni elemento... „ e nei quali questa carità poteva tradursi con certi carismi visibili come la facoltà di “percorrere in un istante grandi distanze „ (266).

Questa amplificazione è allo stesso tempo la misura del “l'oceano d'umiltà „ (257), segno del grado di perfezione. Essendo un

“abbandono di ogni cosa visibile e invisibile „, ivi comprese “le produzioni del mondo intellettuale „ (219), l'umiltà perfetta eleva il pentimento alla scala dell'universo realizzando interiormente la morte e la resurrezione della creazione intera nella pienezza metacosmica del Logos divino in Cui, mediante Cui e per Cui cielo e terra, secondo San Paolo, furono creati, riconciliati e reintegrati (212 e 252)¹⁾. Come la concentrazione stava all'ampiezza nelle due prime tappe, così l'“abisso d'umiltà „ sta alla “deificazione transustanziale „ (269) nella via di perfezione; l'estremo abbassamento precede qui “l'ascensione unificante verso Dio „ (267), “poichè si conosce soltanto colui che pensa di essere un nulla e non v'è niente che Dio più gradisca quanto colui che si giudica l'ultimo di tutti „ (San Giovanni Crisostomo, 210). Solo l'umiltà “ci rende figli di Dio „ (218). Bisogna di-

¹⁾ In merito a questo insegnamento paolino (Ef. I, 10 e IV, 13), cf. l'esegesi di San Massimo il Confessore nella *Liturgia Cosmica* di H. U. v. Balthasar, pag. 203: *Les Synthèses du Christ*.

scendere, si potrebbe dire, al polo inferiore della Croce universale formata da "la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore del Cristo" (Ef. III, 18) per rivestire i "sentimenti stessi" — vale a dire le dimensioni interiori — di Colui che "non reputò rapina l'essere uguale a Dio, ma ha annientato Se stesso... fino alla morte, alla morte della croce" (174: Fil. II, 5-9). La convinzione di essere l'ultimo di tutti non è nell'asceta una vaga iperbole, ma significa precisamente "non paragonarsi a nessuno" ¹⁾, "non giudicare che se stesso per non essere giudicato" (260), "sentirsi costantemente sospeso alla croce", "vedere il Signore nel proprio fratello", "non solo non fare, ma non vedere il male", e diventare insensibile agli "onori disonoranti degli uomini" ²⁾.

Il pentimento e la purificazione—com-

¹⁾ San Giovanni, discepolo di San Baranupo; il passaggio continua così: "... e non dire mai, a proposito di una buona azione: io anche, io ho fatto ciò" (210).

²⁾ Queste ultime quattro definizioni sono di San Siméone pp. 111, 127, 136 e 140.

passione ristabiliscono così la purezza primordiale, che sboccia nell'umiltà; questa, a sua volta, va oltre e porta così a compimento l'opera interrotta dal peccato adamico. San Gregorio il Sinaita precisa questo punto e riassume al tempo stesso ciò che precede con la descrizione dei due ultimi dei sette gradi della sua scala dell'umiltà, vale a dire l'umiltà "provvidenziale" e l'umiltà "dono di Dio"; nella prima, l'uomo, "abbandonato a se stesso...", in preda agli spiriti ostili, si sente il più basso di tutti, "anche peggiore dei demoni", in quanto egli "non trova più soccorso in niente, nemmeno in Dio"; ed è allora, quando l'anima è "sull'orlo della disperazione", che Dio le accorda la suprema umiltà, "che è una forza divina, onnipotente e onnicreante in cui l'uomo si accorge di essere divenuto organo delle Potenze divine per compiere così in virtù loro le opere inscrutabili di Dio" (64). Questa congiunzione degli estremi, lontano riflesso della coincidenza dei contrari nell'Essenza divina inconoscibile, fa apparire l'umiltà

esicasta come una presa di coscienza dell'Inaccessibilità divina da parte dell'essere intero; è dunque una realizzazione in atto della conoscenza apofatica¹⁾ di Dio, in virtù

¹⁾ Per spiegare il significato del termine "apofatismo", non possiamo far di meglio che tradurre un passaggio del prezioso libro di Lossky, *La Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, cap. I, dove è trattata ampiamente la questione che fu radicalmente posta da Dionigi l'Areopagita nella sua opera *Della Teologia mistica*: "Dionigi, - scrive il Lossky, - distingue due vie teologiche possibili: l'una procede per affermazioni (teologia catafatica o positiva), l'altra procede per negazioni (teologia apofatica o negativa). La prima ci conduce ad una certa conoscenza di Dio, è una via imperfetta; la seconda ci fa giungere all'ignoranza totale - è la via perfetta, la sola conveniente nei riguardi di Dio, inaccessibile per natura. Infatti, tutte le conoscenze hanno per oggetto ciò che è; ora, Dio è di là da tutto ciò che esiste. Per avvicinarsi a Lui, bisogna negare tutto ciò che Gli è inferiore, vale a dire tutto ciò che è. Se vedendo Dio si conosce ciò che si vede, non si è visto Dio in Se stesso, ma qualche cosa d'intelligibile, qualche cosa che Gli è inferiore. È con l'ignoranza che si conosce Colui che è al di sopra di tutti gli oggetti di conoscenze possibili. Procedendo per negazioni, ci si eleva a partire dai gradi inferiori dell'essere fino ai suoi vertici, eliminando progressivamente tutto ciò che può essere conosciuto, al fine di avvicinarsi all'Ignoto nelle tenebre dell'ignoranza assoluta. Infatti, come la luce, - e specialmente una luce abbondante - rende le tenebre invisibili, così la conoscenza delle creature - e soprattutto l'eccesso di conoscenza - sopprime l'ignoranza che è la sola via per raggiungere Dio in Se stesso" (Nota del Traduttore).

della quale "noi possiamo pervenire a Dio, non in ciò che Egli è, ma in ciò che non è" ¹⁾. Se, infatti, la prova ultima de "l'abbandono di Dio", precede immediatamente la deificazione, la ragione è la seguente: Ciò da cui l'asceta si sentiva abbandonato non era l'Essenza divina, ma soltanto un modo della Sua Presenza, modo che può essere: o "l'Essere come tale in quanto dissimula il non-essere divino" ²⁾, o qualche altra teofania sotto la quale l'asceta concepiva o amava Colui "che non si vede e che non si conosce veramente se non ci si trova in Lui, che trascende visione e conoscenza", (244: Dionigi l'Areopagita); per quanto sia elevata questa teofania o questa presenza esse debbono, a loro volta, scomparire perchè l'umiltà sia effettivamente "l'abbandono di ogni cosa": "poichè noi preghiamo di entrare in questa transluminosa oscurità e, con la non-visione

¹⁾ Clemente d'Alessandria, *Stromati* citato da Lossky, op. cit. p. 32. Della causa trascendente, scrive Dionigi, "non si può assolutamente nulla affermare e nulla negare" (*Théol. Myst.* in fine).

²⁾ Lossky, *ibid.*, pag. 35.

e l'inconoscenza, di vedere e di conoscere la Sua invisibilità e la Sua inconoscibilità stesse „ (243). La prova dell'abbandono di Dio, eminentemente realizzata sulla Croce, porta fin sulla soglia della Tenebra divina l'appello alla Misericordia della preghiera del cuore.

V

L'apofatismo radicale della "teologia mistica „ fa della *gnosi*, come abbiamo visto, l'apice dell'umiltà; questa inconoscenza (*agnosia*), questa "umiltà intellettuale „, non è l'abolizione, ma il "silenzio dell'intelletto „ (esichia, 238), poichè nella Tenebra divina, Dio è "invisibile in quanto incommensurabilmente manifesto „ (243); l'intelletto non è dunque affatto messo da parte a profitto dell'amore, come nella scuola francescana, ma reso trasparente a questa Luce increata, "transustanzialmente radiosa „ (243), che attraverso il *noûs*, specchio di Dio nel cuore, irradia l'essere intero dell'"inconcepibile Bellezza „ divina (243); e siccome questa Bellezza "irraggiante „ è "al tempo stesso sorgente trascendente di

vita... e l'ultimo desiderio dei desiderii „ (243), il "luogo „ del vero amore (251), neanche l'amore è qui messo in disparte a profitto dell'intelligenza, come nella teologia speculativa; è invece integralmente presente, precisamente per il fatto che questa conoscenza è apofatica, sopra-razionale, e non risiede nel cervello, dove si opporrebbe all'amore, ma "discende e dimora per sempre nel cuore „ (193), nel quale l'intelligenza non si incontra soltanto con l'amore, ma coincide con esso in un atto unico "trascendente ogni dualità creata“¹⁾... unendosi alla Trinità sopraessenziale... „ (241). Ma quest'amore, che presuppone l'impasibilità (257), non è affettivo, come d'altronde questa conoscenza non è cerebrale; è luminoso e incandescente come essa (258); non è tenerezza per le teofanie terrestri di Dio (239), ma "rapimento „ (221, 251) ne "lo splendore folgorante della Divina Bellezza „ (San Basilio, 244). Ora, la bellezza implica sempre un elemento intellettuale, e la sua

¹⁾ "ten hyliken dyada „ = dualità materiale.

contemplazione è la messa in opera delle facoltà intellettive unite alle facoltà emotive; queste ultime non potrebbero da sole produrre nè "vedere", ciò che è realmente bello, e *Filocalia* non sarebbe il titolo di quest'opera se l' "amore del Bello" potesse spiritualmente dissociarsi dalla "intuizione del Vero". Se dunque la spiritualità orientale ignora la distinzione fra una "via dell'amore", e "una via della conoscenza", comune alla maggior parte delle altre forme di spiritualità, è per il fatto che essa è centrata interamente, come l'attestano la liturgia e le sue icone, sulla Bellezza divina, dove lo Spirito di Verità è amore e la Sua luce grazia.

Un tale sdoppiamento della via di realizzazione significherebbe per la spiritualità orientale, sia isolare l'amore dalla conoscenza ed amputare così ciascuno dei due termini delle proprietà dell'altro, proprietà che sono anche inerenti a quello, sia ridurre l'uno all'altro a detrimento dell'integrità del secondo, dunque a scindere l'unità indissociabile dell'atto spirituale, unità in

virtù della quale non è possibile amare Dio senza conoscerLo (poichè Egli ci ingiunge di amarLo "con ogni intelligenza"), nè conoscerLo senza amarLo, "poichè l'amore è il nome di Dio" (275:Giovanni, IV, 8): Non vi è dunque semplicemente convergenza in Dio di due attività divenienti sempre più indiscernibili a misura che si elevano, ma coincidenza al punto di partenza stesso; infatti, la conoscenza, quando è spirituale, è già caritativa, vale a dire possesso intimo del Signore (227), slancio verso il Dio vivente e comunione con Lui nella "dolcezza spirituale" (243); e l'amore, quando è spirituale, è già intellettuale, vale a dire "intuizione segreta" ¹⁾, "rivelazione concreta dei misteri celesti" (San Macario, 267), "soluzione, nel segreto, dei Divini misteri" ²⁾. È vero che le *Centurie*

¹⁾ Lot Borodine, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, Dieu Vivant, n. 15, p. 88.

²⁾ Esichio da Gerusalemme, nel capitolo seguente che gli è consacrato, p. 279. *A fortiori* non si trova nella *Filocalia* l'"attribuzione" dell'amore allo Spirito Santo e della conoscenza al Verbo: agli occhi della spiritualità

descrivono spesso l'amore come una "uscita", o una "estasi", (258), oppure come un rapimento "al di fuori dell'intelligenza", capace di far "fuggire la forza che mantiene raccolto l'intelletto", (258), mentre la contemplazione intellettuale, che è una "reminiscenza.. nell'abisso del cuore", (232), una "concentrazione nell'isolamento", (203) e "nella pace infinita", (267), appare piuttosto sotto l'aspetto statico del raccoglimento interiore, dell'"enstasi". Tuttavia, l'esteriore non si oppone spiritualmente all'interiore, e l'esicismo consiste precisamente nel superare questa opposizione prendendo coscienza della loro identità nel cuore. L'estasi, che designa il superamento della creatura, è un modo dell'enstasi quando questo superamento avviene "dall'interno", in virtù de "il Regno di Dio dentro di noi", dove l'esser ha "l'ineffabile gioia", di ritrovare infinitamente tutto ciò che cre-

orientale, la teoria delle "appropriazioni", di tali attributi alle Persone divine equivale a proiettare sulla presenza indivisibile della Luce trina una connessione affettiva dell'amore e razionale della conoscenza.

deva di aver abbandonato (193). Ciò che differisce, sono le concomitanti psichiche e l'"estasi-enstasi", ma siccome queste ripercussioni possono prodursi simultaneamente nelle regioni emotiva e cogitativa dell'anima, esse non debbono isolarsi in vie distinte dove predominerebbero l'"amore", o la "conoscenza", ma restare aspetti indissociati dell'atto spirituale indivisibile donde procedono e dove la coscienza deve integralmente "unificarsi", (236).

Risulta da ciò che l'intelletto, una volta raccolto nel cuore, è tanto l'organo della conoscenza quanto quello dell'amore spirituali. Bisognava insistere su questo punto al fine di prevenire gli equivoci che potrebbe suscitare nei lettori latini l'uso del termine intelletto nelle considerazioni che seguono sul metodo esicasta. Questo metodo non è altro che l'unificazione in Dio dell'"essere intero — spirito anima corpo —", (Tess. V, 23), chiamato integralmente alla resurrezione. Riprendendo il metodo d'orazione abbozzato nel primo capitolo, le *Centurie* ne fanno scaturire tre tratti dominanti che esamine-

remo: la *concentrazione*, la *reintegrazione* e la *trasformazione* deificante¹⁾. La *concentrazione*²⁾ consiste nel "mantenere l'intelletto costantemente vuoto di colore, immagine, forma, apparenza, qualità o quantità, non ascoltante che le parole della preghiera", (239), nel "ritirarsi da ogni pensiero o immaginazione in generale", (232), nell' "interiorizzare l'intelligenza col soffio ispirato...", libero da ogni ricordo tranne quello dell'invocazione", (193), nel custodire "l'interiore immobile nel cuore, la visione fissata nel centro", (272)³⁾. "Chiudi la porta della tua cella al tuo corpo, dice San Giovanni Climaco, la porta delle tue labbra alla conversazione e la porta interna della tua anima

¹⁾ "L'inizio della preghiera è l'espulsione di ogni pensiero appena sorge. Nel mezzo della stessa bisogna tenere l'intelletto incluso nelle parole che pronunziamo o concepiamo. La fine è il rapimento nel Signore", (San G. Climaco, 239).

²⁾ Termine molto frequente nella Filocalia e assente dal *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique* de M. Viller S. J.

³⁾ Il testo originale greco è il seguente: "l'intelletto immobile, come l'asse del cielo, guardante, come verso un centro, l'abisso del cuore".

ai cattivi spiriti", (222) e San Simeone ricorda l'antico precetto: "Siedi nella tua cella e questa preghiera (del cuore) ti insegnerà tutto", (159). Essendo virtù intellettuale, la *concentrazione* — chiamata anche "sobrietà del cuore", — è una rinunzia alle passioni mentali, che sono un focolare impercettibile e tanto più temibile dell'orgoglio in quanto la stessa "grazia, appena vede spuntare nei pensieri dell'uomo la minima traccia d'opinione di sé...", permette immediatamente alla tentazione di sorgere... (San'Isacco, 253). L'orazione discorsiva, che San Giovanni della Croce e Taulero, per esempio, raccomandano ai principianti, è radicalmente esclusa dalla Filocalia, dove tutto ciò che rompe il silenzio interiore è "segno di prelest", (239). La mentalità latina è meravigliata leggendo che "ogni identificazione con i pensieri è considerata come peccato nel giorno del giudizio", (223). E' che il peccato originale, nella tradizione dell'Oriente cristiano, ha ferito in primo luogo la nostra intelligenza, falsato le nostre prospettive; se dunque la salvezza consiste nel rifare in senso inverso il

cammino della caduta, questo voltafaccia deve incidere ugualmente sull'anima razionale, sicchè i filosofi abbandonati alle sole risorse del loro pensiero, per l'Oriente come per San Bonaventura, danno dimostrazione di volgere le spalle alla verità¹⁾. E' per tale ragione che "ogni uomo che ha realizzato l'impassibilità non ha pertanto la vera preghiera, poichè può essere ancora occupato in pensieri semplici..., in relazioni causali..., in speculazioni sulle cose, che imprimono immagini sull'intelletto e fanno deviare quest'ultimo da Dio" (Massimo il Confessore, 238). Divenuti radicalmente "individualizzanti" e "esteriorizzanti", i nostri concetti non ci fanno più vedere la creazione dall'interno, come essa è e come Adamo la contemplava prima della caduta. Agli antipodi del *cogito* cartesiano, la spiritualità ortodossa vede nel pensiero discorsivo una dispersione d'essere e nell'arresto delle fluttuazioni mentali un ritorno alla personalità vera che, in opposizione all'indi-

¹⁾ Cfr. E. Gilson, *La Philosophie de S. Bonaventure*.

vidualità raziocinante, è aperta all'intuizione sopra-razionale della Grazia, vale a dire alla fede. In quanto aspetto della rinuncia, la concentrazione è anche un appoggio della fede. Colui che "con la respirazione, discende nel cuore", deve "ascoltarvi unicamente le parole dell'invocazione e penetrarvi profondamente... finchè l'intelletto s'illumini nel cuore..." (265), "trono della Grazia" (220). Mentre per la mentalità latina, i pensieri discorsivi sono chiari e la fede oscura in quanto non-mentale, l'esicasmismo considera invece il mentale dell'uomo decaduto come un organo di conoscenza oscurato dalle passioni, e la fede come un germe luminoso ricevuto "nella divina matrice dei fonti battesimali" (167), che sboccia in questa "notte dell'ignoranza" (50) e si schiude in *gnosi* sotto il sole della grazia. "Per fede, dice Sant'Isacco, noi intendiamo qui, non la fede nelle tre ipostasi... nell'unità divina... nell'incarnazione — quantunque questa fede sia molto elevata — ma la fede accesa nell'anima dalla luce della grazia, che con l'evidenza dell'intel-

letto, fortifica il cuore... e consiste, non nell'ascoltare, ma nel contemplare con gli occhi dello spirito i misteri nascosti nel fondo dell'anima... „, dove lo spirito, „sulle ali della fede..., resta in stato di rapimento „ (184). „Evidenza del non-manifestato „, secondo l'espressione paolina (183: Ebrei X, 38), la fede è dunque una intuizione *preconcettuale*, interiore e anteriore alla formazione dei pensieri e delle intenzioni; procedendo dalla regione quasi intemporale dell'essere dove „si perviene allo scopo prima di avere compiuto un sol passo „ (180), questa „fede chiede e riceve simultaneamente „ (183).

In tal modo, pur essendo sopra-razionale, questa spiritualità non è pertanto sopra - o extra - intellettuale; ma - ed è il suo secondo aspetto - una reintegrazione della coscienza nell'intelligenza originaria. Infatti, „ciò che si vede, in definitiva, in fondo al cuore, è la luce dell'intelletto „ (San Diadoco, 266); „colui che vuol vedere ciò che è realmente il proprio intelletto deve liberarsi da ogni pensiero „

(San Nilo, 237), e allora l'intelligenza „ricondata a se stessa, sale spontaneamente verso le intuizioni di Dio „ (San Basilio, 236). „Dapprima, l'intelligenza si sente molto sola in questo isolamento interiore „, in seguito, a misura che scopre di nuovo in se stessa il „Regno di Dio „, le „ripugna di errare fra le cose esteriori „ (193) e finalmente, quando la preghiera sgorga perpetuamente da se stessa, „l'anima, quantunque sempre la stessa anima, come un ferro arroventato, non può essere più toccata da una qualsiasi cosa d'esteriore „ (San Giovanni Climaco, 230). Tutto avviene come se l'universo avesse cessato di essere esteriore a colui il cui „cuore purificato diventa un cielo interiore col suo proprio sole, la sua luna, le sue stelle e circoscrive Dio, l'Incircoscivibile, con la segreta salita della sua visione „¹⁾. In realtà, l'interiorizzazione sempre più integrale della coscienza è „l'opera esclusiva dello Spirito Santo „²⁾.

¹⁾ Filoteo del Sinai, 335.

²⁾ San Giovanni Climaco, p. 236; cf. ibid. S. Diadoco da Foticea.

Nella Filocalia, come nei Padri greci, la terza Persona della Trinità è prima di tutto "luce intellettuale „¹⁾; la teoria tomista, che appropria l'amore allo Spirito Santo, dissimula quest'aspetto tanto più capitale in quanto lo Spirito di Verità è l'ipostasi che "si sostituisce, per così dire, a noi stessi — poichè è questo Spirito che chiama nei nostri cuori "Abba, Padre „, secondo la parola di San Paolo „²⁾. Ci si può chiedere a questo punto quale sia in realtà il rapporto fra l' "intelletto „ (*noûs*) e lo "spirito „ (*pneûma*: "soffio „), due termini spesso usati indifferentemente quantunque il primo sia più cognitivo e contemplativo e il secondo più vitale, più "incarnato „. Il rapporto fra l' intelletto e lo spirito, si potrebbe dire, è quello della potenza all'atto, vale a dire dell'immagine alla rassomiglianza; quando l' intelletto "assapora „ la bontà dello Spirito Santo, dice a tal proposito Diadoco da Foticea, "la grazia

¹⁾ V. specialmente il *Traité du Saint Esprit* di San Basilio.

²⁾ V. Lossky, op. cit. p. 169.

comincia a dipingere, per così dire, la rassomiglianza al di sopra dell'immagine „, e "l'illuminazione di carità rivela che l'immagine ha totalmente raggiunto la bellezza della rassomiglianza „¹⁾. Lo Spirito è l' intelletto pienamente attualizzato, ridivenuto "specchio di Dio „ (Sant'Esichio, 262), integralmente reintegrato nella sua natura primordiale. La vocazione spirituale dell' intelletto è nella natura delle cose e appartiene alla struttura intera dell'uomo; vedervi soltanto una questione di "temperamento mistico „ significa già aprire la via sia allo "spiritualismo „ sia all' "intellettualismo „ e, per contraccolpo, al materialismo; queste tre posizioni unilaterali procedono in fondo dalla stessa impotenza a considerare simultaneamente le modalità corporea, psichica e spirituale della coscienza, in mancanza di un principio comune e trascendente, che soltanto permette di distinguerle senza separarle e, con ciò stesso, di unirle senza confonderle. Questo principio è lo Spirito.

¹⁾ Cap. 89 delle *Centurie* che non figurano nella presente traduzione.

Il mondo è detto creato dal Padre, per il Figlio e nello Spirito Santo, che avviluppa e penetra ogni cosa; in Lui, il corpo, le tre parti dell'anima e il *noûs*-spirito sono collegati fra loro ed alla Grazia in virtù di una continuità interiore e verticale che regge egualmente le gerarchie del "macrocosmo", sicchè Dionigi l'Areopagita vede nelle "diverse parti del corpo umano simboli che rappresentano fedelmente gli spiriti angelici", specialmente il cuore, loro "vita divina", e dà all'analogia universale il significato di *partecipazione* reale degli ordini inferiori, ivi compreso il dominio corporeo, alle Energie divine per la intromissione delle gerarchie cosmiche¹⁾.

¹⁾ *Gerarchia Celeste*, XV, 3. Cfr. V. Losski, *La notion d'analogie chez Denys l'Aréopagite*, *Archives de l'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*. Cfr. anche *Nomi divini* V: "Mediante la conoscenza analogica dobbiamo elevarci per quanto possiamo fino alla Causa universale", per "contemplarvi con occhi che non sono di questo mondo la totalità delle cose (comprese quelle che si oppongono fra loro) sotto la forma dell'unità e dell'unione"; infatti, "sia nella natura che nell'anima, le potenze provvidenziali corrispondono ad ogni parte del corpo intero. Conviene dunque prendere appoggio su queste immagini indebolite per risalire fino alla Causa universale" (9 e 7).

Se dunque il termine *pneûma*, "soffio vitale", e non *noûs*, "intelletto", è stato chiamato a designare l'ipostasi divina della "Luce intellettuale", non si tratta in ciò nè di una mera combinazione, nè di confusione fra il corporeo e l'incorporeo¹⁾; è l'espressione di una corrispondenza, simbolica ma concreta, fra il "soffio ispirato", cui, nell'invocazione, l'intelligenza deve unirsi per "penetrare nel cuore", e la reintegrazione dell'essere totale nella grazia illuminante e increata della "Spirazione

¹⁾ In mancanza di una nozione precisa della corrispondenza analogica, Guillaumont, nel suo sapiente articolo su *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité* (*Etudes Carmelitaines, Le Coeur*) crede poter rimproverare questa confusione all'esicismo, in cui sussisterebbe un "materialismo latente", che egli oppone al platonismo di Plotino, S. Gregorio Nisseno e S. Agostino, di cui il proprio sarebbe "di aver sentito e affermato la natura *sui generis* dei fenomeni della vita psichica" (p. 80). Ci sembra che invece l'isolamento dell'anima in "fenomeno *sui generis*", sia il frutto di un intellettualismo che astrae artificialmente le dimensioni interne della coscienza dalla loro incorporazione provvidenziale, e che è dunque a causa di un "razionalismo latente", d'altronde più aristotelico che platonico, che "si spiegano in parte le ripugnanze correnti in Occidente nei riguardi dell'esicismo bizantino".

divina „¹⁾. E ciò significa, dapprima che la respirazione associata al cuore, dunque la fusione delle due funzioni centrali della vita corporea, è un appoggio provvidenziale alla unificazione della coscienza in Dio; e poi che l'intelletto non può pervenire alla sua perfezione in atto nello spirito, nè “la immagine pervenire totalmente alla bellezza della rassomiglianza nell'illuminazione di carità „, senza che il corpo vi partecipi, come l'attesta la perdita più o meno visibile di pesantezza e di opacità nei corpi dei santi, manifestazione anticipata della trasfigurazione finale. È per ciò che “laddove è il corpo là deve essere l'intelletto „ (223) e che “l'esicasta è un essere incorporeo... che si sforza di confinare la propria anima nei limiti della sua dimora corporea „ (San Giovanni Climaco, 222) e “confinante l'incorporeo in una residenza corporea „²⁾. Notiamo che non si tratta mai della carne, che “non serve a niente „,

¹⁾ Cfr. “L'intelletto è il Padre, la parola il Figlio e il Soffio lo Spirito „ (43).

²⁾ Esichio da Gerusalemme, p. 309.

ma sempre del corpo, immagine ridotta del mondo, tempio dello Spirito Santo, del corpo che, “come l'anima, che fu creata impassibile..., fu creato incorruttibile e risusciterà incorruttibile „¹⁾. A misura che il corpo, specchio dell'universo, raggiunge nel cuore lo spirito, specchio nell'uomo del “Sole di Verità „, l'universo diviene sempre più interiore alla coscienza, unita a Colui che “riunisce in Sè tutte le cose, tanto quelle che sono nei cieli quanto quelle che sono sulla Terra „ (Ef. 1, 10).

Ora, il punto di arrivo di questa reintegrazione dell'essere nella sua natura primordiale è nello stesso tempo — e ciò è il

¹⁾ San Gregorio il Sinaita, pag. 52. Il corpo incorruttibile, dice questo santo, ha preso “ugualmente alla terra e al cielo „; è “indescrivibilmente trasmutato da corpo psichico in corpo spirituale „, vale a dire “liberato dagli umori e dalla carnalità „, come l'anima diviene impassibile con l'eliminazione — e più esattamente la conversione in energie spirituali — della collera e della concupiscenza che formano lo psichismo passionale, psichismo di cui gli umori e la carnalità sono precisamente il veicolo (dando il nome di corpo psichico preso da San Paolo I. Cor. XV, 44). “La loro congiunzione costitui un essere animale „ (46 e 52).

terzo aspetto della via esicasta — il punto di partenza di una trasformazione inesauribile, vale a dire della “deificazione transessenziale”, (269)¹⁾. “Se tu rendi perpetua la segreta preghiera del tuo cuore, la tua anima diventerà angelica prima della morte”, (213) e “oltrepasserà lo stesso grado degli angeli”, (San Giovanni Crisostomo, 200); infatti, “sotto la mozione eterna dello Spirito Santo... discendente in lui, l'uomo riceve il rango di Profeta, di Apostolo, di Angelo, di Dio, dopo essere stato cenere e polvere”, (San Basilio, 268). “Con diverse dimore, il Salvatore designava i diversi gradi d'esistenza nell'altro mondo”,²⁾. Aperta sulla transluminosa Tenebra divina, la *theôsis* non può comportare “passaggio al limite”, “È detto che nel mondo avvenire, angeli e santi non cesseranno mai di progredire nell'accrescimento dei loro doni...”,³⁾. È dunque soltanto “nel giorno della risur-

¹⁾ Il testo originale greco è “hyperphyestaton” — soprannaturale.

²⁾ San Gregorio il Sinaita, 46.

³⁾ Id., 47.

rezione che il corpo, in virtù del suo glorioso archetipo..., sarà assimilato al Corpo di Sua gloria (San Macario, 267). Tuttavia, in virtù della “epiclesi”, del Cristo nel cuore, alcuni possono fin da questa vita diventare “i contemporanei dell'avvenire come se esso fosse presente”, (San Simeone, 237) e acquisire fin da ora “la rivelazione dei misteri della vita futura”. Una tale “unione diretta e trascendente... con l'Uno, l'Unico e l'Unificante”, che “spezza i limiti di questa vita”, si produce “una volta forse in parecchie generazioni”, (San Isacco, 212). In questi esseri eccezionali, la “reminiscenza di Dio”, raggiunge in qualche modo, di là dal ritorno all'origine adamica, l'ultima parusia, la trasfigurazione del tempo e dello spazio, e porta a termine la prospettiva esistente prima della caduta: la creazione, che sembra, all'uomo decaduto, allontanarsi da Dio, riappare come, in definitiva, un perpetuo ritorno al Padre; e Dio, nell'eterno “Ottavo giorno della creazione”, dove l'ordine cosmologico coincide con l'ordine escatologico, si

rivela come creante, non dalla Sua virtualità al nostro atto, ma dalla nostra virtualità al Suo atto.

Se questo è il significato puramente metafisico della formula spesso ripetuta: "il cuore assorbe il Signore e il Signore assorbe il cuore", (194, 223), questa formula esprime simultaneamente, su un piano più immediato, la realizzazione interiore della perpetuità del mistero eucaristico. Il terzo sacramento dell'iniziazione cristiana diviene mediante la preghiera ininterrotta quando questa "scaturisce dal cuore senza sforzo ed anche nel sonno profondo", (213), uno stato interiore, una coscienza continua della nostra "fillazione divina, miracolosamente deificante", (San Basilio, 268). Le *Centurie* terminano con una esortazione alla comunione frequente, "il più potente soccorso", per "la trasformazione dell'intelligenza e del corpo", (259): "Questo pane è il principio del pane a venire", che è sopraessenziale (*epiousion*, letteralmente "a venire", divenuto "quotidiano", nel *Pater* latino). "Vedete chi noi abbiamo per fratello... il

Vivente per darci la vita..., il Re per fare di noi dei re, Dio per fare di noi degli dei", ¹⁾). La suprema orazione del perfetto è il rapimento dello spirito e la sua totale trascendenza dal sensibile... come S. Paolo fu elevato al terzo cielo: "nel corpo, non so; fuori dal corpo, non so", (San Nilo, 239). Ciò perchè l'opposizione del "di dentro" e del "di fuori", frutto della caduta, è qui superata; l'instasi diviene indiscernibile dall'estasi a misura che "il santo, segreto e divino Corpo irraggia di più nello spirito", e che "tutte le impurità, grandi o piccole, sono sterminate da questo Fuoco divino"; infatti, "niente può impedire alla divina Luce di Gesù di risplendervi quando non siamo gonfi d'orgoglio", ²⁾, sorgente delle opposizioni contingenti. Tuttavia, "non fate toccare alcun non-iniziato da questi bagliori folgoranti delle illuminazioni", per cui noi siamo "trasformati in virtù dell'alba della Luce divina", "in quanto si trat-

¹⁾ San Barsanupo, 359.

²⁾ Esichio, 229 e 315.

ta di qualche cosa che non si deve avvicinare prematuramente „ (272).

VI

Potremo essere più brevi in merito al resto dell'opera (II^a e III^a parte) in cui le idee principali della prima parte sono illustrate, precisate e completate.

I *Testi sulla Sobrietà e la Preghiera*, attribuiti ad un discepolo di San Gregorio di Nazianzo, Sant'Esichio da Gerusalemme (V^a s.) si compongono di circa 200 aforismi di un grande valore didattico. La sobrietà del cuore è l'arte di "purificare l'aria del cuore", collocando l'intelligenza al centro dell'essere — "come un ragno in agguato alle mosche nel centro della sua tela", (284) — al fine di "veder venire i pensieri estranei", prima che entrino nel cuore in conseguenza di una immagine mentale (280 a 283), condizione necessaria e sufficiente per "unire il suo Nome alla respirazione", secondo una formula attribuita qui, non a Giovanni Climaco, ma a San Gregorio di Nazianzo

(229). Per essere illuminato, è sufficiente in principio di „porre dinanzi a Dio lo specchio dell'intelletto „ (296), ma ciò presuppone di fatto una riorientazione "ardua e dolorosa", dell'anima irascibile "contro l'uomo esteriore e il serpente", e dell'anima concupiscibile "verso Dio", (304), quindi una conversione graduale delle forze passionali in energie spirituali. Comunque, la luce increata "appare nel nostro spirito prima come una lampada", poi "come una luna piena circolante nel cielo del cuore", e "finalmente come il sole", (313). Ritroviamo qui l'antinomia dialetticamente irriducibile fra il carattere fondamentale intimo e "nostro", e tuttavia radicalmente gratuito e "ricevuto", dell'illuminazione, antinomia che si traduce con l'esperienza dello "stupore", spirituale. "Nessuno è più elevato di colui che è umile", (295); l'esicasmo è una realizzazione metodica e integrale dell'ingiunzione: "noi siamo servitori inutili", dopo aver fatto tutto ciò che vi è comandato", (294: Luca, XVII, 10). Bisogna diventare "volontariamente senza volontà",

(285) per valicare nel cuore l'abisso che portiamo in noi fra il Creatore e la creazione.

Dei quaranta *Testi sulla Sobrietà* di Filoteo del Sinai, che non si sa quando sia vissuto, riterremo qui solo l'analisi penetrante delle "cinque fasi della tentazione", (338, 339), fasi che sono altrettanti gradi di dispersione e d'inavvertenza. Eccone i termini latini: *impetus* ("il sorgere", : d'un pensiero nudo o dell'immagine di qualche cosa,) — *conjunctio* ("giunzione", : commercio con questo pensiero o immagine) — *consensus* ("acquiescenza", mentale e fusione psichica) — *captivitas* ("schiavitù", dell'anima incatenata dal desiderio) — *passio* (*pathos*: la trasgressione ripetuta è divenuta modalità dell'anima, aspetto del carattere). "La prima fase è senza peccato, la seconda non interamente, la terza secondo il grado (di resistenza, la cui difficoltà cresce accelerandosi fino a divenir impossibile)... la *passio* è irrimediabilmente soggetta, sia ad un pentimento equivalente sia al castigo futuro". Tale è, "offerto alla nostra vittoria, il campo di battaglia interiore", dove una

sola cosa manca in paragone alla guerra fisica, "vale a dire il momento preciso della dichiarazione di guerra;.. la guerra scoppia inopinatamente... mirante di colpo alle profondità stesse del cuore", (325). L'indefinito infra-cosciente, informe e inafferrabile, è come il riflesso tenebroso dell'Infinito, sopra-cosciente e transluminoso; il demoniaco vive della contraffazione di "questa Luce che assorbe l'intelligenza, inesplicabile in se stessa e che tuttavia diventa spiegabile, non certo in parole, ma con l'esperienza di colui che ne riceve l'influenza, o meglio la ferita...; questa luce mi ordina di serbare il silenzio, quantunque la mia intelligenza vorrebbe parlarne", (334).

Le *Direzioni per il lavoro spirituale* di San Barsanuvo e San Giovanni sono 850 risposte a questioni poste a questi due grandi startzi del VI° secolo da persone di ogni ceto e di ogni età. Il primo, chiamato il gran (vegliardo), visse cinquant'anni senza essere visto da nessuno; le peggiori tentazioni accompagnavano i suoi doni miracolo-

losi, eccezionali, dal potere di rimettere i peccati anche a distanza fino a quello di rianimare i morti col Nome del Signore. Quanto a San Giovanni, che "non si vide mai sorridere nè comunicare senza lacrime", predisse il giorno della sua morte e rassomigliava in tutto a San Barsanufio. "Chi sono io, non cessava di ripetere quest'ultimo, e chi dunque mi prende per qualcuno"? "Muori ad ogni uomo e ti sentirai al largo" (362). Ogni elogio corrompe anche coloro che sono avanzati nella via ascetica (348). La critica del prossimo "indebolisce la nostra potenza spirituale..." (348). L'aspetto propriamente umiliante della virtù centrale del cristianesimo, inseparabile dall'esperienza del Dio personale, è messo in rapporto alla partecipazione del corpo all'unificazione dell'essere in Dio (354). Queste pagine abbondano di consigli penetranti. "Se qualche buon'azione si presenta allo spirito ed un pensiero contrario la contraddice, è la prova che l'azione è realmente buona" (367). "Non bisogna mai rattristarsi di checchè sia in questo mondo,

salvo del peccato" (378). "Non insistere mai perchè una cosa sia secondo la tua volontà, ciò genera la collera" (372). E infine, questa osservazione preziosa: "Se tu non puoi consultare il tuo *staretz*, prega tre volte in merito all'azione in causa ed osserva da che lato il cuore inclina, fosse pure quel tanto che equivale alla larghezza di un capello,... e agisci di conseguenza" (366).

Il penultimo capitolo è consacrato a Teolepto, Metropolita di Filadelfia (XIV° s.), che "rivelò i misteri della preghiera intellettuale" a San Gregorio Palamas. Quando lo spirito comprende, dice, che l'Oggetto della sua contemplazione è incomprendibile, significa "comprendere perfettamente che Egli solo è Colui che è" (388). La parola: "Laddove due o tre sono riuniti nel Mio nome, Io sono in mezzo a loro" designa per il monaco la presenza di Dio nel suo Nome invocato unendo l'intelligenza, la parola e il cuore¹⁾; e quando le forze psi-

¹⁾ San Gregorio il Sinaita vede una "debole immagine" della Trinità nel ternario "intelletto, parola e soffio", il

chiche sono " reintegrate nell'anima tripartita, la preghiera diventa lo specchio del Dio Uno in tre ipostasi „ (390). " Infatti, Dio il Verbo, invocato nominatamente nel cuore, sradica la ragione discorsiva ...e comunica la conoscenza „ (396) e " tutte le bellezze della terra cessano di allettare „ lo spirito che " ritorna a se stesso e raggiunge così il suo verbo congenitale „ (395).

L'opera termina col *Racconto molto utile dell'Abate Filemone* (di data sconosciuta), " il più santo, il più sobrio e il più contrito di tutti i padri „. Nei suoi consigli ad un fratello, insiste sulla necessità di non interrompere l'orazione in alcuna circostanza, qualunque essa possa essere. Non ci dilun-

primo essendo manifestato dalla seconda e questa dal terzo (43), ed egli cita l'adagio patristico: " L'intelletto è il Padre, la parola - il Figlio e il soffio - lo Spirito Santo „, che illustra bene la parte del "soffio ispirato „ come appoggio e simbolo "operativo „ della unificazione della coscienza in Dio, analizzato precedentemente. Aggiungiamo qui che l'idea di "unità nella molteplicità „ definisce tanto il bello quanto il vero, sicché la loro coincidenza nell'atto spirituale unico, esposta più sopra, è una partecipazione dell'essere all'ineffabile archetipo, la Trinità „ (43).

gheremo qui sugli sforzi sovrumani per i quali, recuperando la natura come Dio la creò, " capace di partecipare a tutte le beatitudini, di contemplare interiormente l'esultanza degli Angeli... e di vedere l'inaccessibile Luce „ (408), questo fedele imitatore del grande Arsene, " appariva sempre trasfigurato dallo Spirito Divino „ (413). Verso la fine della liturgia, quando il prete pronunciava le parole: " Ai santi le Cose sante „, egli vedeva la chiesa riempirsi di potenze celesti e il Signore Stesso venire a trasformare le specie e penetrare nel cuore dei comunicanti (416).

VII

Aggiungiamo a queste considerazioni qualche osservazione finale sulla questione tanto discussa del metodo esicasta, vale a dire dell'uso di mezzi psicofisici destinati a facilitare l'invocazione concentrata del Nome di Gesù. Mentre questa invocazione figura nella regola di San Basilio, il padre del monachesimo orientale, ed è descritta da Cassiano,

questo legame fra l'Oriente e l'Occidente cristiani, essa non è stata accolta nella regola di San Benedetto, il padre del monachesimo occidentale, e sembra che non sia stata regolarmente trasmessa nella Chiesa latina. L'impressione di esorbitante novità che produsse sui teologi che la riscoprirono mille anni dopo conferma questa ipotesi. Le prime reazioni contro l'esicismo, di cui del resto la tradizione latina ha conosciuto solo la caricatura, non hanno dunque nulla di sorprendente. Ma come è possibile che, anche dopo che l'Occidente potette farsi una idea esatta di questo metodo, l'opinione, secondo cui ogni tecnica di contemplazione è incompatibile col concetto cristiano della grazia, si sia accreditata e mantenuta nella tradizione latina? Se si fosse trattato di *dhikr* mussulmano o di *yoga* indù, le cui rassomiglianze con l'aspetto tecnico dell'esicismo sono d'altronde innegabili, quest'opinione si sarebbe potuta spiegare con la preoccupazione di non fare entrare nell'orazione cristiana un qualsiasi elemento eterogeneo; ma nei riguardi di un metodo attestato da una

catena ininterrotta di asceti e di santi cristiani e risalente ai Padri del deserto, l'ostile diffidenza dell'Occidente richiede una spiegazione che bisogna cercare, non nella essenza del cristianesimo, ma in una divergenza di mentalità.

Ciò tanto più s'impone in quanto le obiezioni generalmente formulate contro i metodi extra-cristiani di contemplazione, vale a dire che l'uomo non può unirsi a Dio con i suoi propri mezzi, nè assoggettarsi la Volontà divina mediante l'automatismo di una tecnica, non si applicano in nessun modo all'esicismo, che confuta tali asserzioni con indignazione: "La concentrazione è data allo spirito in primo luogo da Nostro Signore Gesù Cristo quando noi invochiamo il suo santo Nome nel cuore con fede. Questo metodo naturale di discesa nel cuore con l'aiuto della respirazione e dell'isolamento nella penombra di un luogo calmo, come ogni altra cosa consimile, non sono che appoggi a questo effetto... La grazia divina "non potrebbe in alcun modo acquisirsi col solo mezzo di questo metodo naturale... ciò è totalmente

escluso ! Infatti, la sola ragione per la quale questo fu inventato dai Padri è stata quella di facilitare il raccoglimento dei pensieri..., poichè la conseguenza naturale della concentrazione è la preghiera; ed è nella preghiera che debbono tendere i nostri sforzi più grandi „ (95) ¹⁾. La questione, come si vede, non è dunque di sapere se gli appoggi di concentrazione siano sufficienti, e nemmeno se siano necessari, ma semplicemente se siano efficaci per prendere coscienza della Grazia; e ciò significa chiedersi se esista una certa corrispondenza o continuità analogica fra la struttura esterna e interna dell'uomo e le mozioni dello Spirito Santo, o se invece sia più cristiano di considerare al punto di partenza la natura come un dato bruto esistente “ come tale „, e la soprannatura come radicalmente estrinseca ad essa.

È appunto a questa alternativa che si riduce il dibattito sul metodo. Il R. P. Pegon S. J. l'ha precisata in questi termini:

¹⁾ San Niceforo e San Nilo, citati nelle *Centurie* di Callisto e Ignazio.

“ Mentre in Occidente, la “ natura „, distinta dalla “ grazia „ o “ soprannatura „, designa abbastanza presto un principio di vita e una tendenza fondamentale dell'essere umano più o meno “ antisoprannaturale „, la spiritualità massimiana non sembra vedere in *physis* e *hyper physin* che due fasi di uno sviluppo unico. La natura, per lui come per la maggior parte dei Padri greci, è l'uomo-immagine di Dio, vale a dire la natura astratta dei nostri teologi più i loro “ doni preternaturali „. Di conseguenza, seguire la natura significherà, nell'ascesi occidentale, opporsi alla grazia; ma, per San Massimo il Confessore, significherà lavorare nel senso della grazia, in vista di rifare l'immagine divina. La nostra natura è quasi la legge del peccato; per Massimo, essa designa quasi le nostre esigenze della grazia... Quanto alla qualifica di “ soprannaturale „, essa è riservata a ciò che si riferisce direttamente alla deificazione „ ¹⁾. Ora il metodo esicasta non

¹⁾ Introduzione alla traduzione delle *Centurie sulla Carità* di Massimo il Confessore, p. 43.

è insomma che l'applicazione sistematica della seconda prospettiva e, in conseguenza, è incompatibile con la prima. L'idea di appoggiarsi sulla natura per raggiungere l'ordine della grazia sembra contraddittoria in Occidente perchè essa significherebbe, secondo quest'ultimo, dirigersi simultaneamente in due direzioni opposte. Per l'Oriente, invece, è tanto poco contraddittoria che vi scorge un corollario dell'Incarnazione in quanto questa si manifesta e restaura la nostra natura primordiale, sicchè il rigetto di questa idea equivale per esso a compromettere la nostra partecipazione al Nuovo Adamo nel mistero eucaristico, il cui proprio è infatti "di farci accedere ad uno stato che sorpassa la natura mediante ciò stesso che è usuale e naturale per noi", (*Centurie di C. e I.*, 262). Il corpo umano avrebbe potuto servire da tempio alla divinità se fosse, come tale, anti-soprannaturale? Se il Verbo si fosse fatto spirito puro, l'uomo decaduto potrebbe ancora dubitare che la sua natura intera porti l'impronta divina;

ma Egli ha rivestito la natura fatta ad immagine di Dio. Nella tradizione orientale immagine (*eikôn*) significa *presenza*. "Dio si tiene presente nei confronti di tutte le cose, dice Dionigi, ma tutte le cose non si tengono presenti a Lui, e l'uomo diventa presente di nuovo a Dio "in virtù di una preghiera pura, lo spirito libero d'illusioni e il cuore aperto all'unione divina", (*Nomi divini*, III, 1). Nella persona del Cristo, la presenza l'una all'altra delle due nature raggiunge l'identità o "presenza d'unione ipostatica"; il che vuol dire che la presenza al mondo (la "presenza d'immensità") e la presenza all'uomo (detta "presenza d'abitazione"), che si oppongono l'una all'altra nella natura decaduta, coincidono in Colui di cui siamo chiamati a raggiungere per grazia "la piena statura".

Il rischio di essere preso per un fine è il pericolo innegabile della tecnica spirituale, ma questo pericolo è inerente ad ogni mezzo, compresi i mezzi di grazia; d'altra parte, l'assenza di ogni metodo comporta

un rischio ben più grave, quello della confusione, così diffusa ai giorni nostri, fra lo psichico e lo spirituale, che favorisce la mediocrità religiosa e l'arbitrario della vita interiore. La Filocalia occupa il mezzo fra due atteggiamenti estremi: l'esagerazione del valore della tecnica spirituale, atteggiamento immanentista che prende i mezzi per il fine, e d'altra parte, il rigetto di ogni metodo, atteggiamento quasi "fideista", che stacca i mezzi dal fine. Turiferari e detrattori del metodo si incontrano d'altronde in una comune ignoranza del complementarismo "sinergico", fra la natura e la grazia, quelli perchè le confondono, questi perchè le isolano. Ai primi, risponderemo con San Paolo: che cosa avevate che non abbiate ricevuto? e ai secondi: è vero che "in ogni creazionismo..., la causa dell'esistenza dell'essere finito è radicalmente estrinseca",¹⁾; ma è anche vero che in ogni spiritualità, l'Energia increata presente nell'uomo gli è radicalmente interiore.

¹⁾ E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, pag. 127.

La spiritualità orientale si pone da una prospettiva da cui l'antitesi che si è cercato di stabilire fra una "mistica soprannaturale", e una "mistica naturale", alla quale si è voluto assimilare l'esicismo, è sprovvista di significato. Con l'incorporazione al Cristo, — invocato nel cuore, — dell'inesauribile analogia costitutiva del microcosmo umano e del macrocosmo universale, la prospettiva esicasta sintetizza i due poli antinomici di ogni vita spirituale ed il cui predominio caratterizza rispettivamente l'Oriente e l'Occidente: l'*interiorità* e la *trascendenza*. Poichè è operativa e non filosofica, questa sintesi non consiste nel ridurre questi due poli ad un comune denominatore concettuale, ma nel trascendere l'ordine concettuale conservando a questa antinomia irriducibile tutta la sua "tensione trasformante". Era importante che la *Filocalia* ricordasse questa polarità fondamentale in un'epoca in cui, per reazione contro un concettualismo ed una tecnica di spiritualizzati che sconsacrano il mondo, la filosofia versa nell'altro estremo ingegnandosi

a confinare all'interno del tempo e dello spazio l' "estasi", il "mistero", ed anche la "trascendenza".

H. d .

Chiunque desideri approfondire le questioni esicaste può scrivere all'indirizzo dell'Editore che può proporre altre pubblicazioni del genere.

Finito di stampare il 12 febbraio 1955
nelle Officine Grafiche "Adriana", - S.r.l.
Via Giacomo Profumo, 30 - Napoli