

Riflessioni sulla “preghiera del cuore” in onore di Placide Deseille contemporaneo interprete della tradizione dei padri orientali

Alessia BROMBIN

L'Archimandrita Placide Deseille è considerato un testimone dell'ortodossia nell'evo contemporaneo in Occidente. Si è spento domenica 7 gennaio 2018 all'età di 91 anni a Romans-sur-Isère (Drôme), a pochi chilometri dal monastero ortodosso situato nel Vercors, Saint-Antoine-le-Grand, di cui ne fu il fondatore e higúmeno per quarant'anni.¹

1. Note biografiche²

La sua esperienza spirituale fu del tutto insolita. Nacque il 16 aprile, 1926 a Issy-les-Moulineaux, prese la tonsura monastica all'Abbazia cistercense di Bellefontaine nel 1942, all'età di sedici anni. Fondò, nel 1966, con altri monaci, un monastero di rito bizantino-melkita ad Aubazine nel Corrèze.

La sua vocazione fu precoce. Nel luglio del 1942, circostanze provvidenziali lo portarono a fare un breve soggiorno all'Abbazia cistercense di Bellefontaine. Alla fine del primo colloquio padre Abbé gli rivolse la domanda «Quando vuoi entrare?». Egli ne fu straordinariamente colpito e rispose «Il prima possibile». Entrò come postulante nel settembre successivo. Il primo contatto con il mondo ortodosso lo ebbe nel 1952, dopo la sua ordinazione sacerdotale, quando riprese i suoi studi teologici all'Institut Saint-Serge di Parigi, dove conobbe padre Cyprien Kern, professore di patristica, e Vladimir Lossky. Padre Cyprien lo iniziò alla dottrina di Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Gregorio Palamàs. Egli comprese come la cristologia del Concilio di Calcedonia e la dottrina palamita delle «energie divine» siano la chiave per la comprensione della Chiesa ortodossa. In questa Chiesa trovò un valido supporto per introdursi maggiormente nella tradizione cristiana.

Accolse il Concilio Vaticano II filtrandolo attraverso l'esperienza del suo abate generale Dom Gabriel Sortais, che al suo ritorno dalla prima sessione, riferì che il modo in cui si svolgeva il Concilio lo preoccupava alquanto. Era persuaso che se

l'andamento avesse perseverato in quella direzione la Chiesa avrebbe sperimentato una delle più gravi crisi della sua storia. La speranza di una rinascita delle strutture e delle istituzioni della Chiesa romana si dovevano fondare su un ritorno allo spirito e alla dottrina dei Padri.

Nel periodo compreso tra il 1962 e il 1965 gli fu chiaro l'intento di ridare nuovo significato alla liturgia e alle osservanze monastiche, al fine di rivitalizzare ciò che si era perduto nel corso dei secoli. La presenza nella Chiesa cattolica dei cristiani di rito orientale vive della medesima tradizione degli ortodossi; questa è in grado di rappresentare il fermento per riportare tutto il corpo della Chiesa al cristianesimo delle origini. L'assunzione del rito bizantino è un mezzo per vivere della pienezza della tradizione.

Sospinto da questo intento, assieme a Padre Serafino, che per diversi anni aveva seguito l'evoluzione di queste idee, iniziò, il 14 settembre 1966, i lavori per la fondazione del monastero della Trasfigurazione ad Aubazine. Diversi compagni si unirono ben presto a loro e per molti anni cercarono di vivere della tradizione liturgica e spirituale dell'Ortodossia, pur appartenendo alla Chiesa cattolica romana.

L'assidua pratica del rito bizantino, i suoi costanti rapporti con i monasteri ortodossi, lo studio della storia della Chiesa, lo portarono a lasciare la Francia alla volta del Monte Athos. Deseille e alcuni fratelli furono accolti nella Chiesa ortodossa il 19 giugno 1977, e nel febbraio successivo furono incorporati al monastero di Simonos Petra. Successivamente, fu invitato a ritornare in Francia dall'Archimandrita Aimilianos - abate di Simonos Petra - per fondare una dipendenza del monastero stesso, che fu inaugurato il 14 settembre 1978, dedicato a Saint-Antoine-le-Grand, a Saint Laurent en Royans. Padre Placide assunse la docenza di patristica all'Istituto Teologico Ortodosso di Saint-Serge a Parigi, nonché fu fondatore della collana dedicata alla spiritualità orientale dell'Abbazia di Bellefontaine.

Come scrive anche nella sua breve autobiografia, contenuta nel suo ultimo libro *De l'Orient à l'Occident. Orthodoxie et catholicisme*³, egli era un uomo di preghiera sin dalla sua infanzia. Per un monaco - spiega - «si prega in due forme, con la preghiera comunitaria e con quella che sgorga dalla ruminatio, appresa già nel mondo cistercense nel periodo anteriore al Concilio Vaticano II, ma nutrita in seguito nei lunghi uffici monastici»⁴. In quest'ultima pubblicazione viene distillato il suo insegnamento. Esorta e incoraggia, a percorrere la strada dell'orazione, ispirandosi alle Scritture secondo l'interpretazione dei Padri fondendola all'imprescindibile esperienza personale, vivendo idealmente nella grande tradizione monastica universale, alla stregua di un anello di congiunzione mediante la pratica della «preghiera ininterrotta».

2. L'«Union à Dieu»

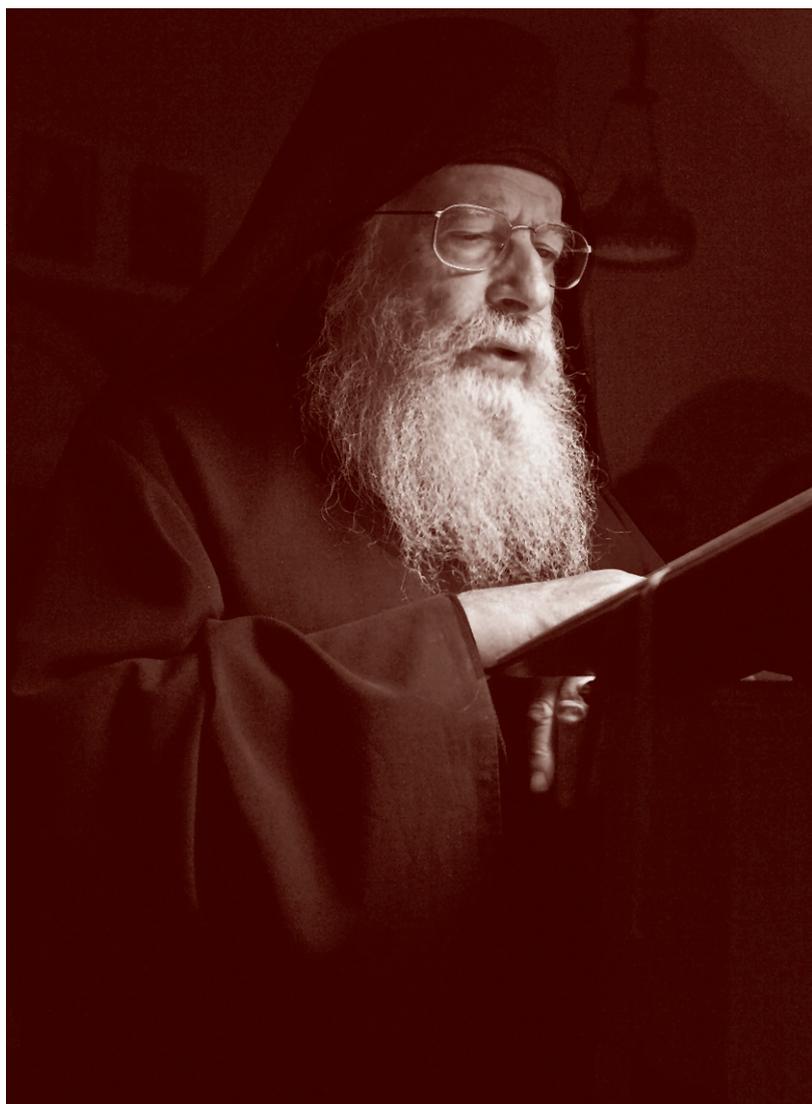
In una sua conferenza⁵, tenutasi nel centro di Karma Ling vicino a Pontcharra nelle Alpi francesi, nel contesto di un simposio tra buddisti e cristiani, gli fu chiesto di relazionare sull'*hesychasmo*. Nella *praefatio* precisò che

ciò che è designato con questo nome non è, in effetti, da separare dalle informazioni sulla preghiera, considerate nel suo aspetto più generale, come viene trasmesso nella Chiesa ortodossa. Né è possibile parlare di preghiera isolandola dall'intera vita spirituale. Pertanto, dovendo collocare l'insegnamento ortodosso sulla preghiera nel più ampio contesto della vita spirituale [...] vi parlerò quindi, prima di tutto, in modo necessariamente sommario, di ciò che è l'«unione con Dio» secondo la tradizione ortodossa, e quindi delle vie di «unione con Dio».⁶

Per questo motivo è utile comprendere quale sia l'orizzonte in cui si cala l'orante, immerso nella «preghiera del cuore», al fine di valorizzare questa pratica spirituale e ascetica.

Nella Chiesa Ortodossa, l'«unione con Dio» è concepita come deificazione (*Théōsis*), che gli scrittori spirituali d'ogni tempo - sulla scorta degli antichi Padri della Chiesa - esprimono avvalendosi esclusivamente di metafore e immagini.

Massimo il Confessore (580-662), uno dei Padri, che espose con accuratezza e profondità questa esperienza, espresse l'essenza dell'«uomo deificato; [egli] non vuole più nulla di se stesso: è come l'aria, interamente penetrata dal fuoco».⁷ Vi è in tutte le cose una sola e sempre uguale «energia»⁸, comune a Dio e a coloro che ne sono resi degni. Questo testo allude a una dottrina propria della tradizione ortodossa, quella inerente la distinzione in



Dio tra «essenza» ed «energia». Dio, da un lato, è una realtà misteriosa che è al di là di ogni conoscenza, perciò incomunicabile, cioè l'«essenza divina»; e, dall'altro, emana lo splendore di quest'«essenza increata», che gli appartiene intrinsecamente, costitutiva della vita trinitaria, che può essere comunicata alla creatura per effetto della Grazia. La «deificazione» dell'uomo è l'effetto di una compenetrazione di quest'«energia divina», nominata talvolta anche «radianza della divinità».⁹

La «deificazione» dell'uomo è il *télos* della vita spirituale, che si realizza a partire da una realtà già sussistente e nel contempo è frutto di una trasformazione personale graduale. Per la tradizione cristiana ortodossa consiste nel prendere coscienza di un *quid* in dotazione all'uomo sin dalla sua creazione. L'uomo partecipa alla natura divina, esistente prima d'ogni cosa, perché dotato di una sorta di capacità di svuotamento. L'uomo si rende «capace», nel corso del cammino divinizzante, a riempire questo «vuoto» nella ricerca di Dio. Nel genere umano è instillato il profondo desiderio di Dio, di conformarsi a Lui. Esiste, dunque, nell'essere uma-

no una naturale tendenza verso Dio, in quanto creato «a sua immagine». ¹⁰ Questa genesiaca attrazione è aumentata fino all'apice massimo della sua efficacia attraverso il primo dono dello Spirito Santo nel battesimo, che conduce alla confermazione, e infine, all'Eucaristia. Il battesimo è solo un punto di partenza. Successivamente nella vita spirituale si coopererà sinergicamente con la Grazia donata. La libertà umana viene interpellata ad accogliere questa offerta atta a trasformare l'uomo in Dio. Si contraddistinguono solitamente due fasi della vita spirituale, la fase iniziale e la fase di pieno sviluppo, designandole con i termini di «immagine» e «somi-glianza». ¹¹ L'«immagine» (*icòna*) corrisponde alla fase iniziale del conformarsi a Dio, derivante sia dal dono battesimale della Grazia e che dalla conformità radicale della natura umana a Dio, che si orienta verso di Lui. La «somi-glianza» si riferisce al pieno completamento dell'«unione con Dio», della trasfigurazione dell'uomo.

Per Massimo il Confessore l'uomo è completamente penetrato da Dio, quando fa propria la volontà di Dio; allora l'«energia divina», la luce divina, può davvero diffondersi senza impedimenti.

Al fine di perseguire gradatamente la «somi-glianza» sarà necessario «uscire da se stessi». Infatti, Dio, a causa della sua trascendenza, non può essere realmente raggiunto né dai sensi, né dalla naturale attività dell'intelligenza che analizza, confronta e ragiona.

Gregorio Palamàs descrive questo processo nelle *Triadi*

D'altronde, quelli ritenuti degni di ricevere il mistero, con l'orecchio fedele e accorto come quello degli iniziati, possono anch'essi cantare la luce divina e incomprensibile partendo dallo spogliamento totale. Non possono però unirsi con essa o vederla, a meno che non si purifichino ubbidendo ai comandamenti divini e consacrando la loro mente alla preghiera purificata e immateriale per ricevere la potenza sovranaturale della contemplazione. Come potremo chiamare questa potenza che non dipende né dall'attività della mente né dai sensi? Non diversamente da Salomone il quale ha affermato: essa è una sensazione intellettuale e divina. Accoppiando i due aggettivi egli convince il suo ascoltatore a non considerarla come un'intellezione, dato che l'attività della mente non è nessuna delle due, essendo la sensazione spirituale qualcosa di diverso rispetto a loro. ¹²

Gregorio penetra il significato delle mistero divino, mantenendo il carattere immateriale della percezione intellettuale, ma senza mai possederlo

secondo le categorie della logica formale, bensì mediante l'«immediatezza», il «calore», l'«esperienza», senza fare affidamento ad alcuna percezione intellettuale né sensoriale. L'uomo nel raggiungere questo *status* fa ricorso all'intelligenza nel suo naturale esercizio; questo permette di raggiungere l'intelligibile attraverso i concetti, tramite la conoscenza nozionale espressa in formule; per un altro verso, quella che Palamàs chiama «unione», rappresenta il dono delle «energie divine» all'uomo, da cui procede la percezione della presenza del divino. ¹³ Palamàs fa chiarezza affermando che «la nostra santa fede è anche, in qualche modo, una visione del nostro cuore che supera ogni sentimento, ed è tutto intellesione, perché trascende tutte le facoltà della nostra anima». ¹⁴

Deseille aggiunge

Cette remarque est extrêmement intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la simple foi, c'est-à-dire l'adhésion à la Parole de Dieu, le fait de croire simplement à ce que Dieu nous a dit, et la contemplation. Nous lisons dans l'Évangile: «nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils, lui l'a fait connaître». En adhérant à la parole du Christ, au-delà de tout ce que nous pouvons comprendre, sentir et percevoir, nous obtenons une connaissance réelle de Dieu. La foi, la simple foi, l'adhésion à la parole de Dieu — répondant à un instinct profond inscrit dans notre cœur par l'Esprit-Saint - nous permet déjà de dépasser la sensation et l'intellection. Déjà, la foi est réellement proportionnée à ce que Dieu est, d'une façon qui, il est vrai, est encore obscure, qui devra s'approfondir; mais ce sens divin, cette sensation divine dont nous parle saint Grégoire Palamas est homogène à cette foi initiale, elle n'en est, finalement que le développement. C'est la foi devenant consciente de son objet, le réalisant par une sorte d'instinct intérieur, développé en nous sous l'action du Saint-Esprit. ¹⁵

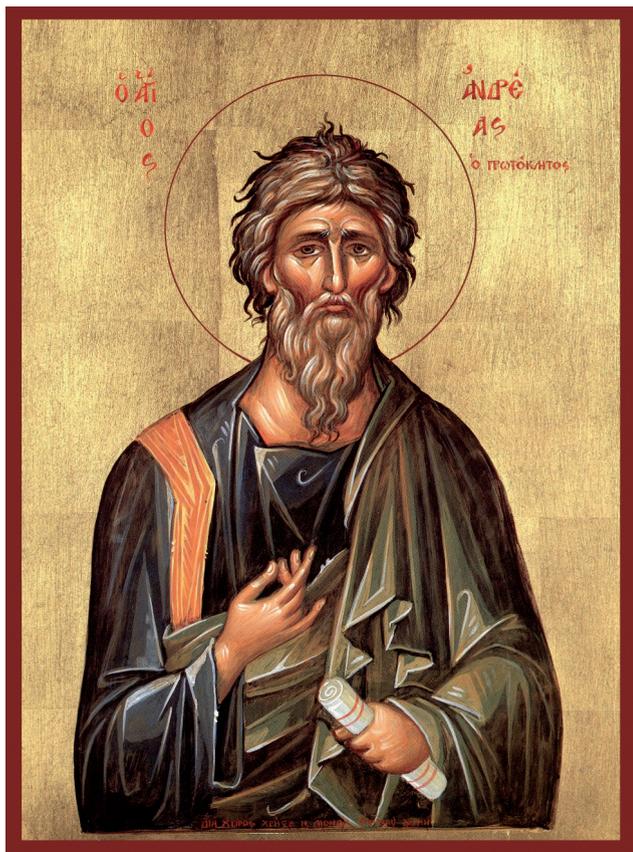
Paradossalmente, quest'«uscita da se» stessi coincide con un «ritorno in se stessi». San Basilio compendia questi due aspetti dimostrando che l'uomo, ritornando a se stesso, supera se stesso; e questo avviene in forza della dinamicità che si trova in se stessi alla presenza di Dio. L'«energia divina» trasfigura l'uomo interiormente nella misura in cui si allontana dal proprio sé, inoltrandosi, in taluni casi, oltre i limiti della propria natura umana. Nel profondo del proprio essere, si può trovare quell'innato istinto, quel desiderio primordiale dell'«unione con Dio». È in questo centro interiore dell'anima che viene instillata l'azione della Grazia deificante. Il progresso spirituale per ogni cristiano con-

sisterà nel prendere coscienza dell'anelito divino, inscritto in lui, sia per natura che per Grazia, come riflesso e impronta del suo archetipo increato.

Deseille precisa che questo movimento di «uscita da sé» comprende una vera e propria «lotta interiore» nell'uomo per acquisire orecchi che intendano il «mormorio interiore» dello Spirito

Cette présence intime du mystère n'est pas expérimentée par l'homme aussitôt qu'il a reçu le baptême. Le sacrement laisse subsister la concupiscence, et celle-ci se manifeste à la conscience psychologique par une multiplicité anarchique de tendances, d'images et d'idées qui captivent l'attention et nous empêchent d'entendre le murmure intérieur de l'Esprit; seul un long combat spirituel permettra d'intégrer ce monde intérieur dans l'unité d'une vie toute animée par la charité, et d'établir ainsi l'âme dans ce silence où la vérité qui nous habite se découvre à nous.¹⁶

Lo strumento principe per duellare in questa «lotta interiore» è la preghiera: la preghiera che sgorga dal «cuore purificato», anch'essa dono gratuito della Grazia. Consiste nella *ri-creazione* del cuore mediante lo Spirito Santo, che traghetta l'uomo a uno stato di «preghiera costante». Di per sé, l'uomo può pregare spesso, rinnovando questi piccoli atti di preghiera; ma questa non è ancora l'autentica «preghiera continua». Quest'ultima s'iden-



tifica con la «preghiera del cuore» nel pieno senso del vocabolo, come forma diffusa di preghiera contemplativa. Ciò implica che la Carità pervada l'anima nella sua interezza, tanto da diventare profonda e universale, e far sì che tutte le sue azioni e i suoi atteggiamenti procedono spontaneamente. Tutta l'esistenza si muterà in preghiera, integralmente orientata verso Dio. L'aspirazione a Dio, alla quale l'uomo decide di aderire pienamente e spontaneamente, stimola tutta l'attività umana e in tutte le attività il cuore si porrà all'incessante ricerca di Dio.¹⁷

3. La «preghiera del cuore»

La vita di preghiera conosce, dunque, un suo proprio sviluppo che va di pari passo a quello della vita spirituale. Questa si realizza, come illustrato, nel graduale passaggio dall'«immagine» genesiaca alla «somialianza» pienamente realizzata nell'esistenza umana. Il cuore riveste, in questo caso, un ruolo centrale

Le coeur, c'est donc à la fois le centre de l'âme, créé à l'image de Dieu et toujours secrètement orienté vers lui, et, greffé sur cette orientation foncière de notre être, le faisceau des tendances bonnes ou mauvaises, qui résultent soit de la répétition de nos actes délibérés, soit d'un don gratuit de Dieu, et qui sont devenues en nous comme une seconde nature, principe de jugements et d'actes quasi spontanés, quoique pleinement assumés par notre liberté.¹⁸

La «preghiera del cuore» è un modo di orazione in cui si è attirati per esprimere la fede in modo semplice, silenzioso, pacato e tuttavia reale, anche se catapultati di sovente nell'aridità e nell'impotenza, con lo scopo ultimo di approdare a uno sguardo penetrante sulla realtà, a pena di uno stallo della dimensione personale dell'intuizione della presenza di Dio nell'esistenza. Per raggiungere quest'obiettivo ci si avvale anche di una tecnica che ha il sapore della ripetitività. La reiterazione di una formula breve e concisa, come può essere la «preghiera di Gesù», porta l'uomo alla presenza del Dio vivo. Questo semplice atteggiamento esteriore pone l'uomo sotto l'azione divina, «dove l'attesa paziente di Dio che si è nascosto e lo ha ridotto all'impotenza, ne rivela il senso profondo del ritrovarsi in Lui». ¹⁹ La «preghiera del cuore» si è condensata in una formula, decodificata nel corso dei secoli, che si può compendiare in «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me», alla quale spesso viene aggiunto «peccatore». ²⁰ Lo stadio più elevato di preghiera si raggiunge passando attraverso un livel-

lo attivo, denotato da uno sforzo cosciente. Secondo la tradizione ortodossa - e questo è un punto in cui differisce dalla tradizione cattolica come si è sviluppata soprattutto a partire dalla fine del Medioevo, dal XVI secolo - la «fase attiva» della vita di preghiera è caratterizzata dalla preghiera vocale attenta, che in Occidente s'identifica come «meditazione»²¹, ma ne differisce in larga parte. Infatti, in quest'area geografica è stata sviluppata una prassi nell'orazione che utilizza l'intelligenza discorsiva, la riflessione, la sensibilità e l'immaginazione.²²

La ripetizione di questa semplice invocazione possiede un triplice vantaggio. In primo luogo, porta a una certa semplificazione dell'intelligenza discorsiva. È una preghiera breve, il cui contenuto concettuale è molto povero, ma allo stesso tempo completa. Impedisce alla mente di divagare inutilmente. È un'unica supplica dell'anima umana nel volto di Cristo. L'attività mentale ridotta permette di far riemergere il desiderio unitivo inscritto nel profondo del cuore, tanto da rappresentare l'essenza stessa della preghiera. In secondo luogo, recitare questa preghiera seguendo un certo ritmo, o semplicemente seguendo il ritmo del respiro, pronunciando metà della preghiera sull'inspirazione e l'altra sull'espirazione, con una leggera pausa, orienta verso l'unificazione interiore, ed è un modo per lottare contro le distrazioni. In terzo luogo, la peculiarità della «preghiera del cuore» è conferita dalla valenza del Nome di Gesù. Il nome di Gesù è per la tradizione ortodossa alla stregua di una «*icòna* verbale» e non un mero fonema, un *memento*. L'*icòna* materialmente rappresenta la persona di Cristo, la Madre di Dio o un santo, la si può concepire come

il testimone in una staffetta alla ricerca della presenza di Dio. L'«*icòna*» nella sua concretezza è una tavoletta di legno, ma poiché rappresenta il Verbo Incarnato, si beneficia dell'energia, dell'irradiazione spirituale della raffigurazione. Allo stesso modo, nella «preghiera del cuore», il suo Nome è in qualche maniera un'«*icòna* di Cristo». Avvalendosi, in apparenza, di una parola umana nella sua sostanza, si è in grado di invocare l'«energia divinizzante».²³

I monaci trascorrono parte del loro tempo recitando questa preghiera da soli; è abitudine scorgersi nel loro servizio intenti nell'orazione costantemente ripetuta sottovoce. Un laico può anche pronunciarla in silenzio nel suo cuore, sull'autobus, nella metropolitana, sul treno, mentre lavora, in ogni circostanza. Eppure questa non è ancora vera «preghiera continua», ma rimane una «preghiera intermittente», formata da una successione di orazioni. Essa ha lo scopo di condurre l'uomo alla vera «preghiera continua», che consiste in uno stato che trascende tutti gli atti.

L'essenza della vita spirituale, certamente, è la preghiera. Ma questa deve essere accompagnata da uno sforzo spirituale in tutte le aree d'attività umane. E non si deve cercare in alcun modo di raggiungere gli stati superiori di preghiera anticipandoli, cioè prima che si sia realizzata una profonda purificazione dell'intero essere. Trascurare questo sarebbe come aprire la porta a tutte le illusioni, per ricadere in sensazioni confuse, apparentemente spirituali, ma che in realtà non lo sono, e non hanno nulla in comune con la vera esperienza di Dio. Questa pratica coinvolge, non solo i monaci, ma tutti i cristiani; infatti, ognuno è chiamato a far ger-



minare quel seme divino ricevuto nel battesimo. In ultima istanza, essa consiste soprattutto nell'esercizio dell'umiltà e della carità fraterna, nel riconoscimento della condizione peccaminosa e dell'umile amore nei confronti del prossimo. Queste sono le

sole porte che possono fare accedere alla pienezza dei doni di Dio e allo stato di preghiera imperituro, poiché lo scopo della vita del cristiano è «l'acquisizione dello Spirito Santo, cioè il regno perfetto di Dio nell'uomo».²⁴

¹ *Les funérailles du père Placide Deseille au monastère Saint-Antoine-le-Grand*, fonte: <https://orthodoxie.com/funeraillles-pere-placide-deseille-monastere-saint-antoine-grand/> (consultato il 25/09/2018).

² Le informazioni biografiche sono tratte dai siti ufficiali ortodossi: *Témoignages: chemins vers l'orthodoxie. Étapes d'un pèlerinage per l'Archimandrite Placide (Deseille)* fonte: <https://www.pagesorthodoxes.net/foi-orthodoxe/temoignage-placide-deseille.htm> (consultato il 10/07/2018); ARCHIMANDRITE VASILY (PASQUIET), *In Memoriam: Schema-Archimandrite Placide*, fonte: <http://orthochristian.com/109855.html> (consultato il 25/09/2018).

³ P. DESEILLE, *De l'Orient à l'Occident. Orthodoxie et catholicisme*, Éditions des Syrtes, Genève, 2017.

⁴ Cf P. DESEILLE, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 184.

⁵ Cf P. DESEILLE, *L'union à Dieu et la prière*, Saint-Laurent-en-Royans, Monastère Saint-Antoine-le-Grand 2001.

⁶ *Ivi*, 3.

⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 11, 7; PG 90, 1076C.

⁸ Massimo il Confessore specificherà che l'«energia divina» non sostituisce l'energia umana, ma che la penetra internamente e la deifica.

⁹ Gregorio Palamàs (1340-41) decodificò con questo linguaggio la teologia della «luce increata», dell'«essenza delle energie divine» e della partecipazione umana, nel suo scritto *In difesa dei Santi esicasti* (Trad. in lingua corrente J. MEYENDORFF, *Défense des saints hésychastes: introduction, texte critique*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1959). Per approfondimenti G. I. MANTZARIDI, *The deification of man: st. Gregory Palamas and the orthodox tradition*, Salonico 1963; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Lipa, Roma 1996.

¹⁰ Cf P. DESEILLE, *La création à l'image et à la ressemblance de Dieu*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 46-7.

¹¹ Cf T. SPIDLIK - M. CAMPATELLI - R. ČEMUS, E.G. FARRUGIA - G. MARANI - M.I. RUPNIK - M. TENACE, *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa Edizioni, Roma 1995.

¹² GREGORIO PALAMÀS, *Triadi in difesa dei Santi esicasti*, I, 3,19-20; (traduzione a cura di R. D'ANTIGA, Ed. Messaggero, Padova 1989, 134-5).

¹³ Evdokimov si esprimeva in questi termini: «con le sue facoltà naturali, contemplando il mondo, l'uomo può elevarsi alla conoscenza, non di Dio, ma della gloria di Dio: il filosofo, può formulare la nozione dell'Essere Assoluto. Ma qui si pone il limite invalicabile. Secondo S. Paolo, la conoscenza viva di Dio come Padre celeste è dono gratuito della sua rivelazione (P. N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale: l'insegnamento, patristico, liturgico e iconografico*, Edizioni paoline, Roma 1983, 12).

¹⁴ GREGORIO PALAMÀS, *op. cit.*, I, 2, 3; 40.44; J. MEYENDORFF, *op. cit.*, 466 e 476.

¹⁵ [...] Vi è una continuità tra la semplice fede, vale a dire l'adesione alla Parola di Dio, il credere solamente in ciò che Dio ci ha rivelato e la contemplazione. Leggiamo nel Vangelo: «Nessuno ha mai visto Dio, ma il Figlio lo ha fatto conoscere». Aderendo alla parola di Cristo, al di là di tutto ciò che possiamo comprendere, sentire e percepire, otterremo una vera conoscenza di Dio. La fede, quella semplice, intesa come adesione alla parola di Dio - risponde a un istinto profondo, in linea con il nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo - che già supera la mera sensazione e l'intelletto. La fede è, in effetti, proporzionata a ciò che Dio è, in un modo che, è realmente ancora oscuro, e che si dovrà approfondire [ndr nel cammino di deificazione]; ma questo senso divino, il sentimento divino di cui parla Gregorio Palamàs coincide proprio con quella fede iniziale, questo è il suo sviluppo. È la fede che diventa cosciente del suo oggetto, che si realizza con una sorta d'istinto interiore, sviluppato in noi sotto l'azione dello Spirito Santo [trad. it. nostra P. DESEILLE, *op. cit.*, 13-14].

¹⁶ Quest'intima presenza del mistero non viene percepita dall'uomo appena battezzato. Il sacramento permette alla concupiscenza di permanere, e questo si manifesta nella coscienza psicologica sotto forma di una molteplicità di tendenze differenti, come immagini e idee che attirano l'attenzione e impediscono di ascoltare il «mormorio interiore» dello Spirito; solo una lunga «lotta spirituale» permetterà d'integrare questo mondo interiore nell'unità di una vita animata dalla carità, e quindi di portare l'anima in questo silenzio dove le viene rivelata la Verità che l'abita [trad. it. nostra P. DESEILLE, *Les études dans le monachisme primitif d'Orient*, in *Los moines y los estudios, IV Semana de Estudios Monásticos Poblet 1961*, Abadia de Poblet 1963, 4].

¹⁷ P. DESEILLE, *La vie dans le Christ*, in *Nous avons vu la vraie lumière: la vie monastique, son esprit, et ses textes fondamentaux*, L'Age d'Homme, 1990, 69.

¹⁸ Il «cuore» è, allo stesso tempo, il centro dell'anima creata a immagine di Dio e sempre inconsciamente orientata verso di Lui, cioè innestata su quest'orientamento fondamentale del nostro essere; tale orientamento si attua nella somma delle buone o cattive tendenze, che derivano o dalla ripetizione degli atti deliberati, o da un dono gratuito di Dio; questi sono diventati in noi come una seconda natura, il principio dei giudizi che confluiscono in atti quasi spontanei, anche se liberamente e pienamente assunti nell'uomo [trad. it. nostra P. DESEILLE, *Le rôle du coeur dans la vie spirituelle*, in *ivi*, 55].

¹⁹ P. DESEILLE, *Essere monaci oggi*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1984, 27-8.

²⁰ Cf A. RIGO, «Le formule per la preghiera di Gesù nell'Esicasmo attonita», in *Cr St* 7 (1986), 1-18.

²¹ Cf *La via della meditazione*, in *CrO* 216 (2016).

²² P. DESEILLE, *L'union à Dieu et la prière*, Saint-Laurent-en-Royans, Monastère Saint-Antoine-le-Grand 2001, 22.

²³ Cf *Op. cit.*, 31; per approfondimenti I. HAUSHER, «Les nome du Christ et voies d'oraison», in *OCA* 157 (1960); G. VANNUCCI, *Invocazione del Nome di Gesù*, LEF, Firenze 1962; K. WARE, *La potenza del Nome: la preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, Il Leone Verde, Torino 2000.

²⁴ Cf *Op. cit.*, 37.