

Il cuore: sede e trono della conoscenza.

La cardiognosia nell'opera teologica di Tomáš Špidlík

Antonino Pileri Bruno

Sommario

La mistica dei Padri nasce dalla presa d'atto del limite della concettualizzazione umana di fronte al mistero di Dio. Il cuore, nella teologia di Tomáš Špidlík, è il luogo in cui trascendenza e immanenza si incontrano ed entrano in una dialettica capace, al suo culmine, di scambiarsi le prerogative loro proprie. L'esito a cui approda questa considerazione è che la trascendenza divina e l'immanenza del cosmo fondano al culmine del loro incontro, e pur senza conoscere mutamento, l'immanenza divina e la trascendenza del cosmo.

Parole-chiave: Antropologia, *theologia cordis*, conoscenza, cuore, persona.

Summary

The mysticism of the Fathers arises from the acknowledgment of the limitation of human conceptualization when compared to the mystery of God. In the theology of Tomáš Špidlík, the heart is the place where transcendence and immanence meet and enter into a dialectic where, in its culmination, it is possible to exchange their specific prerogatives. The outcome to which this consideration comes is that the divine transcendence and the immanence of the cosmos establish in their mutual encounter, without changing themselves, the divine immanence and the transcendence of the cosmos.

Keywords: Anthropology, Knowledge, Heart, Person.

«- Adieu, dit le renard. Voici mon secret. Il est très simple: on ne voit bien qu'avec le coeur. L'essentiel est invisible pour les yeux.

- L'essentiel est invisible pour les yeux, répéta le petit prince, afin de se souvenir».

Antoine Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*.

I termini identitari di una cultura (*teologia, metafisica, fede, ragione*) sono pure i termini che ne palesano la propria fragilità intrinseca nella misura in cui la duttilità ermeneutica a cui sono soggetti li rende equivoci.¹ Da che cosa nasce la debolezza ermeneutica dei termini massimi della nostra cultura? Forse per dirla con Coda dal fatto che:

¹ I termini massimi di una cultura sono pure i più fragili, i più suscettibili di essere maneggiati ideologicamente, ridotti a qualche semplicismo sofista. Dobbiamo fare attenzione al carico di significato che li accompagna. Che cos'è la teologia? Che cos'è la metafisica? Che cos'è la fede? Che cos'è la ragione? Rispondere a queste domande senza cadere sotto i decreti delle passioni e della volontà di accontentarsi di semplicismi tranquilli è impossibile, se non si studiamo le culture che hanno creato e progressivamente affinato i termini interrogati» (P. Gilbert, *Metafisica e teologia*, in M.A. Spinoza - A.P. Viola, a cura di, *Pensare senza smettere di credere. Filosofia e ricerca teologica oggi*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, 108).

All'origine dell'Europa [...] c'è una storia. Che vede l'incontro (tutt'altro che facile e scontato) tra Atene, Gerusalemme e Roma, incontro che, nella faticosa e poderosa gestazione della civiltà medioevale, vede immergersi in questo crogiuolo, facendo risuonare accenti inediti e peculiari, i popoli celti, germanici, slavi, ugofinnici, e a cui non è stato neppure estraneo - tutt'altro - l'appunto della cultura araba e islamica. L'Europa si forgia, drammaticamente, in questo spazioso crogiuolo.²

La riflessione špidlíkiana, a partire dalla quale indugiamo sulla capacità del cuore di condurre l'uomo alla vera conoscenza, è una lettura teologica consapevole dell'importanza di una ermeneutica sinfonica, cioè a dire operata dalla tradizione indivisa dell'oriente e dell'occidente; infatti solo a condizione che si attui questa opzione rispetto alle comprensioni parziali a cui inevitabilmente è esposto sia l'occidente *da solo* sia l'oriente *da solo*; cioè a dire solo a partire da questa *horizontverschmelzung*³ è possibile un'ermeneutica genuina.⁴

«Ogni concetto espresso basandosi sull'illusione di averlo acquisito tramite una qualche logica e una qualche riflessione sulla natura è un idolo, da Dio creato ma non per questo da lui rivelato»;⁵ con queste parole Gregorio di Nissa ci mette in guardia dall'idolatria dei concetti. La conoscenza delle cose create è atto di fede nel creatore. Nella fede, infatti, Dio scende fino all'uomo rivelando il mistero inaccessibile della sua esistenza. Sicché la fede presuppone il mistero come oggetto e insieme come fonte. In questo senso è interessante quanto dice Jean-Luc Marion:

La metafisica ha [...] elaborato deliberatamente un oggetto divino, un Dio ridotto al suo concetto, sotto i titoli successivi e compatibili di *causa sui*, *ens summe perfectum*, e "dio morale". Questa elaborazione, proprio perché conduceva Dio

² P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, 11.

³ «Gadamer [...] ha creato l'espressione *fusione di orizzonti (horizontverschmelzung)* per descrivere il fenomeno della comprensione storica dei testi del passato, che noi leggiamo e interpretiamo sempre a partire dalla nostra situazione, dal nostro preciso orizzonte storico, con tutti i pre-giudizi e le pre-comprensioni che ci portiamo dietro, e, soprattutto, con le aspettative che mettiamo in atto nel momento in cui ci accostiamo alla lettura di un determinato scritto. L'aspettativa agisce in noi come una domanda, la cui risposta noi ci aspettiamo di trovare nel testo» (G. Girgenti, *Atene Gerusalemme. Una fusione di orizzonti*, Il Prato, Saonara 2011, 42).

⁴ «*Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.* [...] Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben» (H.G. Gadamer, *Wahrheit und methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1975, 289-290).

⁵ Gregorie De Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Danielou, Cerf, Paris 1955, 82 (Sources Chrétiennes 1 bis): «[...] ὡς παντὸς νοήματος τοῦ κατὰ τινα περιλήπτικῆν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς φύσεως γινομένου, εἰδῶλον; Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεοῦ καταγγέλλοντος».

alla razionalità univoca del concetto, sfocia in un idolo, identificato come tale da Nietzsche: la “morte di Dio” non dichiara alcuna guerra contro Dio, nè ci dispensa dall’occuparci di Dio, al contrario, essa *constata* che l’idolo, cioè l’oggetto che la metafisica ha costituito sotto questo nome, non può più portare il peso e la gloria del divino, il quale tuttavia non cessa di assalirci nella forma di figure che, ormai, sono le più incontrollabili e anonime. Ciò perché il periodo della “morte di Dio” in filosofia (i due secoli di nichilismo annunciati da Nietzsche) coincide, davanti ai nostri occhi talvolta atterriti, con il ritorno della fiamma incontrollata della cosa in sé di Dio, ammesso timorosamente dalla laicità metafisica come “fatto religioso” – l’idolo minimale.⁶

Martin Grabmann nel presentare la metodologia teologica della scolastica afferma che questo metodo teologico, applicando la ragione filosofica alla rivelazione, vuole pervenire ad una conoscenza del contenuto di fede capace di sciogliere logicamente le obiezioni sollevate contro il contenuto della Rivelazione;⁷ come si può notare il punto di forza di questa impostazione, cioè a dire la propensione a porre la *retta ratio* come referente autorevole ed imparziale di verità, rivela il suo lato debole, come se il cristiano non fosse più chiamato a dare “ragione della speranza” (*1Pt* 3,15), ma *ragione della ragione* alla maniera aristotelica. Ma come afferma Angelo Scola la verità per essere comunicata ha bisogno del suo darsi ecclesiale. «La singolare natura della testimonianza cristiana esalta il dato che la verità, per essere tale, assume una forma comunitaria».⁸

L’uomo si apre al trascendente nel momento in cui mette in questione la propria stessa esperienza; componendo attraverso la ragione e l’affettività il tessuto dell’esperienza per comprenderne il senso.⁹ È in questa

⁶ J.L. Marion, “I limiti della fenomenalità e il problema della conoscenza di Dio”, in «Giornale di Metafisica» 31 (2009) 316.

⁷ Cf. M. Grabmann, *Die geschichte der scholastischen methode*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg 1909, 36-37.

⁸ A. Scola, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l’ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 98.

⁹ In tal senso appare degno di nota quanto afferma Anna Pia Viola in un suo recente lavoro: «[...] l’esperienza prende forma quando il vissuto diventa oggetto di riflessione e il soggetto se ne appropria per comprenderne il senso. [...] Il rapporto soggetto e esperienza rivela, [...], il suo senso originario: la competenza di fare esperienza e di esercitare il pensiero definisce il soggetto nella sua capacità originaria di esperienza e di pensiero. [...] Se l’ascolto è l’inizio dell’esperienza, l’interrogazione ne è l’iniziativa. Attraverso l’interrogazione l’uomo manifesta la sua capacità di trascendenza rispetto alla sua stessa esperienza, perché l’energia del domandare è all’origine del sapere e non è mai un suo prodotto. Il soggetto nel potere interrogativo esprime la sua ineducabile originalità. L’interrogazione è l’origine del mondo stesso nel senso di orizzonte di esperienza. [...] La ragione umana capace di comporre il tessuto dell’esperienza è dunque un’energia di ascolto: domanda e giudizio che si trovano in origine in circolo. Una circolarità che coinvolge anche ragione e affettività. Il pensare nasce all’interno di un ascolto/appartenenza che è affettivamente impegnativa in cui prende forma la tensione alla comprensione, il sentimento di attesa e di apprezzamento del vero» (A.P. Viola, *L’esercizio filosofico nella formazione teologica*, in M.A. Spinosa - A.P. Viola, a cura di, *Pensare senza smettere di credere*, 30-31).

prospettiva che il presente contributo rileggerà la cardiognosia nell'opera teologico-spirituale di Tomáš Špidlík.

La *theologia cordis* come itinerario verso il superamento dell'opposizione tra fede e ragione

La fede, come forma generale della presupposizione, costituisce il problema stesso del contenuto del pensiero. Teologia e filosofia hanno come prerogativa loro propria la capacità di far esodo da ogni intellettualismo astratto e da ogni contenuto determinato.

Per Špidlík porre nel cuore il principio dell'unitotalità dell'uomo implica la *resignificazione* del rapporto *fides-ratio*; quindi la messa a tema della questione gnoseologica per la teologia. Il cuore ci emancipa dalla potenza del mondo come rappresentazione, giacché, nella misura in cui il cuore è capace di porre in rapporto l'uomo con il suo creatore, la persona trascende la stessa rappresentazione soggettiva del creato nel suo declinare secondo le coordinate immanenti di temporalità, spazialità e causalità.

Il cuore chiama e compone in unità la capacità ricettiva dell'uomo (questa intesa qui in tutti i suoi aspetti), ma trova solo nell'*agape* la piena dimensione del suo darsi. Proprio per questo, se «la porta della gnosi è la carità»,¹⁰ la carità dà accesso alla gnosi solo nella comunione-condivisione. È un gioco questo di apertura e accesso in cui l'amore conosce la sua kenosi fino al suo svuotamento concettuale (nella misura in cui affida al concetto il tesoro di cui è portatrice), ma attenzione, è una kenosi che non si arresta in questa umiliazione. È infatti nella dimensione apofatica che la teologia del cuore purifica nel fuoco della carità l'idolatria dei concetti razionali.¹¹

Per i grandi contemplativi dell'Oriente la verità spirituale non si identifica con le formule dogmatiche; certo non le è esteriore, non è *a-dogmatica*, né tanto meno *a-logica*, ma è più profonda, resta nascosta nel mistero.¹² Secondo Špidlík l'apofatismo rappresenta un carattere peculiare della gnoseologia russa: la verità delimita il suo dominio al di là dei concetti razionali.¹³ Nell'opera *L'Idea Russa*, Špidlík cita Evdokimov laddove afferma:

¹⁰ «Ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως» Evagrē Le Pontique, *Traité Pratique ou le moine*. Édition critique du texte grece, traduction, commentaire et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Cerf, Paris 1971, 492 (Sources Chrétiennes 171).

¹¹ Cf. T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, in «Orientalia Christiana Analecta» 189 (1971) 40-41.

¹² Cf. S. Boulgakov, *L'ortodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*, L'Age d'Homme, Lausanne 1980, 12.

¹³ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, in «Orientalia Christiana Analecta» 230 (1988) 216.

«confessando un dogma, si deve sempre avere presente il principio della teologia apofatica. Ogni affermazione umana è una negazione di sé stessa, perché non raggiunge mai la base ultima, si trova al di qua del pleroma, ed è questa l'insufficienza fontale che la nega».¹⁴

Asserire che la formula dogmatica (asserto teologico), non dice tutto il contenuto della verità esprime solo l'aspetto negativo dell'apofatismo.¹⁵ L'aspetto positivo correlato è spiegato dal nostro autore in questi termini: «In effetti, quando il dogma entra nella nostra carne e nel nostro sangue, è lui che lavora nello spirito umano al fine di comprendere le urgenze del secolo alla sua luce, il che presuppone la più grande libertà creatrice dello spirito».¹⁶ Come rileva Špidlík, Vladimir Losskij associa il dogma alla vita spirituale: «Il dogma deve essere vissuto da noi entro un processo nel corso del quale, invece di assimilare il mistero secondo il nostro modo di comprendere, è necessario, al contrario, che noi giungiamo ad un cambiamento profondo, ad una trasformazione interiore del nostro spirito per renderci adatti all'esperienza mistica».¹⁷

Assunta nella sua dimensione fontale, la formulazione dogmatica diviene simbolo, icona della verità trascendente. In *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, il teologo ceco rimarca le parole di Evagrio, secondo cui la teologia è contemplazione pacifica della Santa Trinità. In che modo è possibile conciliare la teologia apofatica, che si origina nella quiete del silenzio orante, e la teologia positiva, posta cioè nel suo articolarsi assertivo dimostrativo?

Il fine di questi simboli, che coniuga teologia apofatica e teologia catafatica, ha una duplice portata, che declina rispetto a due assi la propria valenza: da un lato l'unione del nostro cuore con Dio, dall'altro l'unione del nostro cuore con gli altri; è precisamente in questa seconda caratterizzazione che assume portata il ruolo del linguaggio come mezzo di condivisione esperienziale-simbolico interpersonale. Come osserva Špidlík, citando Berdiaeff: «Il "padre", il "figlio", la "nascita", sono comunque parole segnate dalla nostra vita terrestre. Dio, come essere in sé, non è un "padre", non è un "figlio", la "nascita" non si produce in lui, ma non di meno le

¹⁴ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959, 174 ss; citato in T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Fates, Troyes 1994, 103-104.

¹⁵ Sull'apofatismo nell'oriente cristiano cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier Éditions Montaigne, Paris 1944, 21-41; ripreso da Špidlík in T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 216-222.

¹⁶ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1959, 193; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 104. Sul rapporto dogma e spiritualità nell'oriente cristiano cf. I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, in «Orientalia Christiana Analecta» 183 (1969) 145-179; T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, in «Orientalia Christiana Analecta» 206 (1978) 13.

¹⁷ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, 6; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 104.

realtà che questi simboli esprimono hanno un valore assoluto». ¹⁸ Dunque i dogmi, espressioni *oggettive*, assumono nella vita della Chiesa una valenza simbolica, divengono strumenti di comunione personale con il Padre.

L'uomo razionale esercita l'imperativo gnoseologico dando forma concettuale alle nozioni e ai concetti inerenti al mondo; in maniera analoga, si sforza di pensare Dio. Di quale peso, realmente, si rivestono queste elaborazioni concettuali dell'intelligenza umana? Špidlík, nel saggio *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, ritiene che il problema della teologia razionale resti attuale e sempre cogente rispetto a chiunque si trovi a fare teologia. ¹⁹

Se è vero che Platone fu il primo a usare il termine *teologia*, ²⁰ nondimeno il Filosofo non è convinto che questa conoscenza si possa comodamente equiparare alle altre. Essa resta esclusiva dei poeti i quali, a guisa di sacerdoti, ci introducono nel mistero rivelandolo, (con tutta la portata del *ri-velare* nel senso di svelamento e rivelamento al contempo), attraverso la mediazione dei simboli. Quest'arte declina la loro forza, allo stesso tempo la loro vulnerabilità. I simboli utilizzati dai poeti sono assunti dal mondo visibile. Malauguratamente, il mondo materiale non può diventare una vera immagine della realtà spirituale, dato che ne resta l'*ombra*. I poeti, nondimeno, producono la loro espressione artistica attraverso *ombre*, che come nuvole sono capaci di far svelare la luce che si nasconde al di sopra di loro. Quindi, per essere teologo, occorre in qualche modo far propria la vocazione del poeta e non appiattirsi nel lavoro da tavolino del puro dialettico razionalista. ²¹

Gli autori spirituali, come sottolinea il teologo gesuita, e con lui il suo maestro Hausherr, si scontravano spesso su un interrogativo cogente: perché taluni s'avvantaggiano con molto profitto delle riflessioni razionali, anche in ciò che concerne le loro meditazioni oranti, mentre per altri le stesse costituiscono un freno alla pietà? ²² La risposta è semplice: senza la carità e senza l'umiltà, l'uomo è incline a considerare il prodotto concettuale della propria mente come delle nozioni precise e infallibili che «misurano

¹⁸ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris 1935, 32; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 104-105.

¹⁹ Cf. T. Špidlík - M.I. Rupnik, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2010, 84ss.

²⁰ Cf. P. Coda, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo epistemologia e metodologia teologica*, PUL-Mursia, Roma 1997, 43.

²¹ Cf. T. Špidlík, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, 15-43.

²² Cf. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien*, in «Orientalia Christiana Analecta» 132 (1944) 124ss; T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 186ss.

la divinità»,²³ mutando così la teologia in *tecnologia*, secondo l'espressione dei Cappadoci. L'idolatria dei concetti razionali, secondo il nostro autore, ha un potere di asservimento superiore rispetto all'idolatria delle cose sensibili: è il pericolo di confessare come Dio ciò che è solo il prodotto del nostro intelletto.²⁴

Se si domanda agli autori spirituali con quale mezzo si purifica la riflessione teologica, essi non hanno che una risposta: con la preghiera.²⁵ Il pensiero razionale diviene teologico quando approda a una riflessione orante: «Se sei teologo preghi veramente e se preghi veramente sei teologo».²⁶

Storia umana e storia di Dio, ben lungi dal porsi in un rapporto di reciprocità escludente, per Špidlík, s'incontrano in una sola storia di grazia e redenzione: quella di Cristo che, deificando l'uomo, rende il suo cammino di conversione opera di purificazione del cosmo. Citando il Crisostomo, Špidlík si esprime in termini molto chiari: «I Padri lo dicono spesso: “A causa della cattiveria (degli uomini) la terra è stata maledetta”. Ma se il creato ha sofferto molto a causa nostra - pensa Crisostomo - “non è stato trattato ingiustamente, poiché diventerà di nuovo incorruttibile a causa nostra”».²⁷ Alla luce di questa considerazione, la trascendenza di Dio infonde della sua presenza tutto il cosmo fino a rendersi kenoticamente immanente nella storia umana come sua Provvidenza.²⁸

È allora proprio il cuore, il luogo in cui la trascendenza e l'immanenza si incontrano ed entrano in una dialettica capace, al suo culmine, di scambiarsi le prerogative loro proprie. L'esito significativo a cui approda questa considerazione è che la trascendenza divina e l'immanenza del cosmo fondano al culmine del loro incontro, e pur senza conoscere mutamento, l'immanenza divina e la trascendenza del cosmo.²⁹ È nel cuore dell'uomo che la presa d'atto del proprio limite diviene, per le creature fatte a immagine e somiglianza di Dio, il tempo favorevole per il riconoscimento della divina trascendenza che nella sua provvidenza sostiene e regge la storia.

²³ «Οἱ καὶ θεότητα μετροῦντες», Grégoire De Nazianze, *Discours* 32-37. Introduction, texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gallay, Cerf, Paris 1985, 156 (Sources Chrétiennes 318).

²⁴ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 217.

²⁵ Cf. M. Gimenez, *La prière: a l'école de l'Orient chrétien*, in «Irénikon» 4 (2005) 359-562.

²⁶ Nilo Abba, *De oratione* 60, in PG 79, col. 1180b; citato in T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 168.

²⁷ T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 141.

²⁸ Cf. Id., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, in «Orientalia Christiana Analecta» 172 (1965) 183-186; Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 129-140.

²⁹ Cf. Id., *La preghiera del cuore nell'insegnamento di Teofane il Recluso*, in E. Behr-Sigel (ed.), *La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjančaninov e Ioann Kronštadt*. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose 17-20 settembre 1997, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1998, 353-357.

Il cuore principio della vera conoscenza personale

Il tema della persona si pone al crocevia del piano metafisico e teologico, di modo che riflettere sulla persona significa riflettere a partire dalla persona sia della questione metafisica che di quella teologica.³⁰ Nella misura in cui il dialogo interpersonale costituisce l'essenza della Chiesa, si apre alla nostra riflessione una questione ineludibile: come conoscere le persone? La libertà e l'amore, binomio fondamentale della persona, non sono comprensibili per mezzo di singole categorie razionali; la persona umana non può essere ricondotta a espressioni concettuali, che inevitabilmente dissimulano nel loro dirsi il malcelato tentativo di possedere.

La persona si svincola rispetto a qualsiasi definizione razionale, perché ogni proprietà che si volesse assumere come *proprium*, in realtà esprime una declinazione paradigmatica che si rinviene, privata naturalmente della caratterizzazione personale, presso gli altri individui. La fonte da cui promana la conoscenza personale è la fiducia, a prescindere dalla quale è impossibile tessere la comunione ecclesiale.

La persona si costituisce liberamente in relazioni. L'atto principale della relazione tra gli esseri è il conoscersi. A partire da questo si può affermare che la giusta relazione è verità e la falsa relazione è menzogna. A detta di Špidlík, per il pensiero slavo, l'epistemologia occupa un ruolo preminente; nelle Accademie ecclesiastiche russe l'epistemologia costituiva la *ratio* dell'insegnamento teologico. Frank, autore molto caro a Špidlík, è convinto del fatto che ciò sia ben fondato. È impossibile, a suo parere, parlare di Dio se non rendiamo prima conto di cosa sia la vera conoscenza.³¹

Il teologo ceco sottolinea come la scienza di Dio, secondo quanto affermano da sempre i contemplativi, sia diversa da qualsiasi scienza profana.³² Secondo Kireevskij, i Russi continuano ad accusare la cultura occidentale di aver smesso di cercare ciò che costituisce e fonda il *centro*, ciò che dà senso a tutta la realtà.³³ Proprio a partire da questa considerazione, osserva Špidlík, si rifiuta di accettare la religione cristiana come una *rivelazione di-*

³⁰ Riportiamo di seguito un'interessante riflessione sulla persona, in rapporto alla trascendenza, di Grazia Tagliavia: «*Filologicamente* posto tra metafisica e teologia, il tema della persona può essere di grande utilità per delineare una prospettiva capace di far luce sul rapporto tra i due piani di discorso. E ciò non solo perché l'idea di persona "in modi diversi risuona già nei pensieri sorgivi dell'Occidente" con una polivalenza di sensi che anima sia il linguaggio quotidiano, sia quello della giurisprudenza e della teologia, ma anche perché in essa sembrano in qualche modo coagularsi, intrecciandosi, le molteplici implicazioni che, riguardando propriamente il tema classico della *trascendenza*, perciò finiscono con l'intercettare sia il piano metafisico sia quello teologico» (G. Tagliavia, "La persona come accesso alla trascendenza", in «Giornale di Metafisica» 31 [2009], 571).

³¹ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 69.

³² Cf. Id., *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 315.

³³ Cf. *Ib.*, Id., 171ss.

vina proposta in formule; sembra in linea con questa posizione Florenskij, quando afferma: «la verità è una Persona che si manifesta storicamente, e non un principio astratto, in altri termini, la verità non è cosificata, ma personale».³⁴

Ogni esperienza storica incarnata in un popolo tematizza l'idea di *verità* in maniera propria e originale, Florenskij, come rileva Špidlík, giunge a questa considerazione analizzando i diversi termini con cui quattro lingue antiche designano il concetto di verità, proponendo una riflessione sui risvolti culturali di ciascun significato.³⁵

I popoli slavi, legati vitalmente alla coltura della terra, vivevano in stretta dipendenza con i cicli naturali inverno-estate; naturalmente l'alternarsi delle stagioni rimandava in maniera direttamente proporzionale, in modo naturale e simbolico, all'alternarsi della morte e della vita. Questa osservazione radicò in loro la convinzione che non sono i fenomeni in sé a essere eterni, ma la vita in quanto tale. Si noti bene, la parola *istina* non indica solo *ciò che esiste*, ma anche ciò che respira. Conoscere l'*istina* è entrare in relazione con la verità viva, in qualche modo è farne esperienza.

Gli slavofili,³⁶ rimarca il cardinale, mettono in guardia rispetto al pericolo di una ricerca astratta ed estraniante rispetto alla vita; in Occidente, ammonisce Kireevskij, la teologia è caduta in questo errore, tanto da ripiegarsi in astrazione speculativa. La filosofia russa muove le proprie considerazioni dalla convinzione che l'esistente concreto precede la sua coscienza razionale.³⁷

La verità secondo Špidlík è imprescindibile dalla vita e dall'opera umana, costituisce una opzione a favore del bene e in avversione al male; proprio per questo, secondo Nikolaj Losskij e Vasil Zen'kovskij, la morale assume una portata rilevante nel pensiero filosofico russo, anche rispetto alla speculazione dei positivisti e dei naturalisti affermati. La filologia getta luce in questo nesso: il termine *istina* (verità), è strettamente irrelato a *pravda* (giustizia), basti a tal proposito notare che in molte lingue slave, è *pravda* che indica la verità. Questa indifferenziazione porta in sé tutto il rischio dell'ambiguità che sfocia nell'incapacità di vedere la verità separata dalla moralità e che conduce molti Russi all'infausto approdo all'ateismo. In *Dio e lo Stato*, fa notare Špidlík, Bakunin espone le sue riserve verso il

³⁴ P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny: opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'max*, Ymca-Press, Paris 1989, 579.

³⁵ Cf. T. Špidlík, *Grégorie de Nazianze*, 1-15. Špidlík, nella disanima del termine verità, si rifa esplicitamente a Pavel Florenskij cf. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, 19-22.

³⁶ Cf. A. Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi Editore, Torino 1973.

³⁷ Cf. T. Špidlík, *Semiotica della preghiera del cuore nella spiritualità russa*, in G. De Gennaro (ed.), *Semiotica del testo mistico*. Atti del Congresso internazionale per le celebrazioni centinarie di Sant'Ignazio di Loyola (1491/1556), San Giovanni della Croce (1542/1591), Fra' Luigi di Leon (1527/1591), L'Aquila-Forte Spagnolo 24-30 giugno 1991, Edizioni Gallo Cedrone, L'Aquila 1995, 710.

cristianesimo in questi termini: «come potrà una verità religiosa essere vera se la sua predicazione resta lontana dalla vita?».³⁸

La verità viva e concreta si inserisce strettamente nella storia della salvezza e nella sua evoluzione. Berdjaev, autore caro a Špidlík, ponendo a fondamento della sua filosofia l'antitesi tra *natura* e *spirito*, letta come antinomia tra necessità e libertà, è considerato il sostenitore della creatività nell'atto della conoscenza. La sua maniera di procedere delinea una salda distinzione tra scienza e filosofia: mentre la scienza si interessa solo della natura, del mondo oggettivo, lo scopo della filosofia è la conoscenza della verità.³⁹

Altro pensatore, citato a tal proposito da Špidlík, è Bakunin, il quale afferma che lo iato tra il pensiero e l'azione nella vita concreta ha arroccato l'*intelligentsja* russa su posizioni sterili; di contro Georgij Florovskij scorge il pericolo della tendenza affannosa dei Russi per il *concreto*, tanto da affermare che «i Russi, dice, possiedono “un dono fatale e ambiguo”, il dono di avere un animo troppo ricettivo che, invece di una sintesi, non produce che una “concrezione”». ⁴⁰ È indifferibile, per Florenskij, a detta di Špidlík, che il pensiero russo riscopra l'unione tra la conoscenza concettuale, astratta, e l'intuizione del concreto.

La mistica dei Padri nasce dalla presa d'atto del limite della concettualizzazione umana di fronte al mistero di Dio e dell'incarnazione.⁴¹ La propensione dei russi alla mistica si radica nei problemi dell'uomo e della realtà. Secondo Chomjakov la verità vivente è una forza; Leone Šestov nel suo libro *Atene e Gerusalemme*,⁴² espone l'ideale di una conoscenza assoluta sopralogica.⁴³ Šestov contrappone il pensiero razionale, che muove dalla filosofia greca, e l'irrazionale appercezione biblica del mondo⁴⁴ che confuta il principio di contraddizione attraverso l'onnipotenza divina.⁴⁵

Come rimarca Špidlík, «Il senso del mondo, in russo *smysl*, scrive Trubeckoj, “ha qualcosa a che fare con i pensieri, ma ciò che li sorpassa è ciò che costituisce il loro valore”». ⁴⁶ «L'uomo del sottosuolo» in Dostoevskij si rende conto che la sua dignità sparirebbe completamente nel momento in cui tutto fosse “chiaro come due più due fa quattro” o quando l'uomo fos-

³⁸ T. Špidlík, *L'idée russe*, 74.

³⁹ Cf. *Ib.*, 75.

⁴⁰ *Ib.*, 73.

⁴¹ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 209.

⁴² Cf. L. Šestov, *Afimi i Ierusalim*, Ymca Press, Paris 1951.

⁴³ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 78.

⁴⁴ Špidlík fa notare come questa contrapposizione nel pensiero di Teofane si risolve nel cuore cf. Id., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 64-69.

⁴⁵ Cf. Id., *L'idée russe*, 78.

⁴⁶ E.N. Troubetskoï, *Smysl žizni*, Berlin 1922, 10; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 78.

se sottoposto al criterio dell'“universalmente valido”». ⁴⁷ «La carità è la porta della gnosi». ⁴⁸ Questo principio è conosciuto dalla tradizione contemplativa dell'Oriente. ⁴⁹ Irénée Hausherr alla luce della dottrina evagriana pone in rapporto l'apatia, la carità e la contemplazione: «Egli ha un po' marcato la posizione di Evagrio: l'*apathia* non è più soltanto una condizione preliminare della carità e della contemplazione: “Carità, *apathia*, filiazione adottiva non differiscono che nelle parole, come luce, fuoco, fiamma, concorrono in una sola attività”». ⁵⁰ I russi scorgono in questa affermazione l'urgenza di superare l'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, fatto che secondo Chomjakov, a detta di Špidlík, resta impossibile, se non «attraverso il potere morale dell'amore sincero». ⁵¹ Elargendo la propria vita in favore dell'altro, la persona acquisisce una conoscenza non separata dalla realtà, ma penetrata da essa. È alla luce di questa conoscenza che l'uomo può compiere il bene. ⁵²

Al di fuori dell'amore non c'è unità, né libertà, né verità; ed è proprio la necessità dell'amore a fondare il carattere ecclesiale della conoscenza. «L'amore è considerato come un principio della conoscenza della verità. È la sorgente e la garanzia della verità religiosa. La comunione attraverso l'amore, la conciliarità, è un criterio di conoscenza opposto al *cogito ergo sum* cartesiano». ⁵³

Il nostro autore sottolinea come Florenskij scorga nella vita spirituale il luogo in cui si risolvono queste antinomie, egli annota:

Qualunque sia il nostro oggetto, noi frazioniamo immancabilmente ciò che esaminiamo, sbricioliamo ciò che studiamo in aspetti incompatibili. Solo nel momento in cui siamo illuminati dalla grazia queste contraddizioni del nostro spirito si aboliscono, tuttavia non razionalmente, ma attraverso un mezzo sovrarazionale. L'antinomia non dice affatto “o questo o quello non sono veri”; e neppure dice “né questo né quello è vero”; dice invece che “sia questo che quello sono veri, ciascuno a proprio modo”. La conciliazione e l'unità sono al di sopra della ragione. ⁵⁴

⁴⁷ T. Špidlík, *L'idée russe*, 78.

⁴⁸ Evagré Le Pontique, *Traité Pratique ou le moine*, 492 (Sources Chrétiennes 171).

⁴⁹ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 321.

⁵⁰ I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, in «Orientalia Christiana Analecta» 183 (1969) 367. Traduzione italiana mia.

⁵¹ T. Špidlík, *L'idée russe*, 84.

⁵² Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 268-270. Per il rapporto tra lo Spirito Santo e la conoscenza si veda Id., *La sophiologie de S. Basile*, in «Orientalia Christiana Analecta» 162 (1961) 188-203.

⁵³ Id., *L'idée russe*, 84.

⁵⁴ P. Florenskij, *Stolp VII, Stolp i utverždenie istiny*, 159-160; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 80.

Špidlík rimarca la continuità di questa posizione con quella di Boris Vyšeslavcev: «Il nostro incontro con i filosofi occidentali ha immediatamente rivelato la differenza di atteggiamento dell'anima e dello spirito [...]. Per loro la filosofia si sviluppa intellettualmente, attraverso la riflessione e l'osservazione dei fatti. Per noi, piuttosto attraverso il sentimento e l'intuizione». ⁵⁵ L'eco di questo pensiero si riscontra, come fa notare il teologo ceco, in Berdjaev che parlando in prima persona si esprime in termini non dissimili: «Il mio pensiero filosofico non ha forma scientifica, non è logico-razionale, ma intuitivamente vivente; si basa su di una esperienza spirituale». ⁵⁶ Florenskij sembra in linea quando afferma di voler fondare una teodicea su «l'esperienza religiosa vissuta, unico mezzo legittimo per accedere alla conoscenza dei dogmi». ⁵⁷ Qual è la caratteristica della filosofia russa in rapporto alla conoscenza? Per rispondere Špidlík fa proprie le parole di Florenskij:

Questa è la tesi fondamentale e caratteristica di tutta la filosofia russa e, in genere, orientale [...]. E così la conoscenza non è l'impossessarsi di un oggetto morto da parte di un soggetto conoscente predace, ma invece una "comunione" morale di persone ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto. In senso proprio, infatti è conoscibile solo la persona e nient'altro. ⁵⁸

La tensione verso la conoscenza e la verità è sempre una tensione personale; per chiarire questa posizione il nostro autore riprende un'immagine della *Lettera 2*, 58 di Florenskij, quella relativa all'incontro tra Cristo e Pilato che si risolve nel tragico silenzio di Cristo all'interrogativo di Pilato. «Che cosa è la verità?, domandò Pilato alla Verità. Non ebbe risposta perché la domanda era vana. Davanti a lui stava la Risposta viva, ma Pilato non vide nella Verità la verità». ⁵⁹

La riflessione teologica muove dall'assunto che la verità non è un oggetto di investigazione riconducibile a sistema filosofico - teologico, ma è attributo di una concreta persona storica: Cristo. Compito della teologia è strutturare il dirsi della Verità cristiana in maniera intelligibile. Quando la teologia storicizza il deposito della sua fede nel suo dirsi essa si pone inequivocabilmente il problema del senso e della intelligibilità della fede. Non dimentichiamo che conoscere le persone, nella Chiesa, è vedere in

⁵⁵ B. Vyšeslavcev, *Večnoe v russo filosofii*, New York 1955, 10; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 81-82.

⁵⁶ N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, 5; citato in *Ib.*, 82.

⁵⁷ T. Špidlík, *L'idée russe*, 82.

⁵⁸ P. Florenskij, *Stolp V, Stolp i utverždenie istiny*, 70-108; citato in T. Špidlík - M.I. Rupnik, *Una conoscenza integrale*, 128.

⁵⁹ *Id.*, *Stolp III, Stolp i utverždenie istiny*, citato in *Ib.*

esse Cristo stesso. Sono quindi, anch'esse una meravigliosa opera d'arte religiosa.⁶⁰

Il rapporto tra il cuore e la persona nell'antropologia di Špidlík

La filosofia russa, come osserva Dioletta Siclari è debitrice, in modo interlocutorio, di Schelling.⁶¹ Secondo Schelling, *criticismo* e *dogmatismo* sono sistemi filosofici che si riconoscono in tratti comuni: entrambi fondano la propria caratterizzazione scientifica sull'intuizione di un essere assoluto, *l'io* nel criticismo e *Dio* nel dogmatismo; nello stesso tempo declinano tratti di discontinuità nel fatto che l'uno, il criticismo, comprende questo essere assoluto come autonomia; l'altro il dogmatismo, comprende l'essere assoluto come necessità senza principio né fine, pienezza che è data solo per essere contemplata.

Secondo Schelling solo l'intuizione artistica può lasciarsi raggiungere dall'assoluto nella sua pienezza, lo manifesta rappresentativamente e lo rende socialmente percepibile. L'arte secondo Schelling si configura come strumento di rivelazione dell'Assoluto nei suoi tratti peculiari di infinità.⁶² La filosofia russa pone la propria riflessione attingendo creativamente e criticamente da due istanze fontali: l'eredità slavofila e l'idealismo tedesco,⁶³ a tal proposito Adriano Dell'Asta arriverà ad affermare che:

Se si vuole correttamente intendere il pensiero [...] di tutta la filosofia religiosa russa, bisogna far giustizia di quella ormai classica affermazione di Herzen secondo la quale la filosofia russa non sarebbe altro che un'imitazione in ritardo della filosofia tedesca. Non si tratta ovviamente di negare che i filosofi russi si siano nutriti a lungo della filosofia occidentale e in particolar modo della filosofia idealista tedesca, ma vi attinsero con estrema libertà, rifiutando [...] quella che consideravano la premessa principale della filosofia occidentale moderna: il razionalismo secolarizzante.⁶⁴

Gli intellettuali russi, partiti per completare i loro studi in Europa occidentale, tornano in patria insoddisfatti per quanto avevano ascoltato: la

⁶⁰ Cf. T. Špidlík - M.I. Rupnik, *Una conoscenza integrale*, 128.

⁶¹ Cf. A.M. Dioletta Siclari, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in «Orientalia Christiana Periodica» 43 (1977) 389-407; Id., *La filosofia positiva di Schelling e la gioventù russa, negli anni '30 del secolo XIX*, in «Orientalia Christiana Periodica» 45 (1979) 145-148.

⁶² Per la visione dell'arte in Schelling cf. L. Pareyson, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975, 245; 248-250; 257-258.

⁶³ Cf. G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo 988-1988*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 87-122.

⁶⁴ A. Dell'Asta, *La creatività a partire da Berdjaev*, Jaca Book, Milano 1977, 14.

scienza di Dio è diversa dalle scienze profane. Gli slavofili accusano la pericolosità di una ricerca astrusa e astratta, che prenda le distanze dall'uomo risolvendosi così in una sostanziale indifferenza verso la vita. Secondo Fëdorov, Platone è responsabile della *morte della filosofia* perché ha separato il pensiero dall'opera.⁶⁵ L'idea che fonda la filosofia russa è al contrario che l'esistenza concreta preceda la sua coscienza razionale.⁶⁶ Così se lo sforzo di sistematizzazione della scienza cerca di ricondurre a fattori comuni tutto ciò che cade sotto la sua osservazione, nella stessa linea la filosofia occidentale ha affermato che gli esseri umani hanno tutti la stessa *natura*. In questo senso il pensiero di Boezio⁶⁷ caratterizza icasticamente la mentalità dell'Occidente latino nel suo pensiero. Come sottolinea Boezio, l'uomo è precipuamente una *natura*, ma per grazia di Dio una natura privilegiata dal dono della *ragione e libertà*; sono proprio queste caratteristiche che lo rendono persona: *Persona est naturae rationalis individua substantia*.⁶⁸ Alla luce di quanto fin qui detto risulta facile comprendere perché nel suo insegnamento sulla Trinità, scritto contro le posizioni di Eutiche e Nestorio, Boezio abbia messo in primo piano l'unità della natura divina nella quale si sviluppa la vita delle tre Persone.

I pensatori russi, impostano la loro riflessione proponendo un altro punto di vista che di fatto si oppone a Boezio: è la persona che si realizza in una natura determinata.⁶⁹ Questa priorità attinge e rimanda al mistero trinitario. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo realizzano la loro unità in una sola ουσία (sostanza), lungi dal muoversi da essa, sono essi che la pongono in essere. Špidlík mette opportunamente in evidenza una riflessione di Berdjaev, secondo cui, dopo il peccato adamitico scaturirebbe l'inevitabile conseguenza che l'*individuo* sia una «confusione tra la persona e la natu-

⁶⁵ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 72.

⁶⁶ Cf. Id., *Le coeur dans la spiritualité russe*, in *Mille ans du christianisme russe 988-1988*. Actes du colloque international de l'Université Paris X-Nanterre, 20-23 janvier 1988, Ymca-Press, Paris 1989, 153-154.

⁶⁷ Cf. Id., *L'idée russe*, 28.

⁶⁸ Severinus Boetii, *De duabus naturis et una persona Christi (Contra Eutychen et Nestorium)*, in PL 64, c. 3, col. 1343.

⁶⁹ Partendo da altre premesse Grazia Tagliavia ci offre una riflessione sul pensiero di Boezio, che non ci appare si discosti molto rispetto a quella di Špidlík: «[...] usando il linguaggio della metafisica aristotelica dell'*ousia* per definire la persona come *individua substantia* di una natura razionale, Boezio "ha cercato per la prima volta di fondare sul livello della sostanza la consistenza ontologica dell'individuo ed ha in questo modo posto in luce il carattere del tutto unico e incommunicabile dell'essere personale", intendendo con ciò "garantire e onorare la consistenza e l'unicità ontologica dell'individuo, il suo essere originariamente in sé". E tuttavia, lo stesso intento di Boezio, e cioè il tentare un linguaggio capace di *dire* il Mistero Trinitario, ha avuto come risultato il far emergere i limiti della concezione sostanzialistica della persona: essa non riesce a dar conto del fatto che "il 'proprium' che si addice in modo unico e incommunicabile alle singole Persone divine è in realtà il 'proprium' di una relazione, è il modo rispettivamente unico con il quale ciascuna di esse è in rapporto con le altre"» (G. Tagliavia, "La persona come accesso alla trascendenza", in «Giornale di Metafisica» 31 [2009] 576-577).

ra». ⁷⁰ «Purtroppo - e secondo Berdjaev è il peccato originale della nostra civiltà - non si finisce mai di trattare come "cose" le realtà viventi e personali». ⁷¹ Si noti quanto questa posizione, invero, sia comune nel pensiero russo; anche Vladimir Losskij si esprime in termini simili rimarcando come esito del peccato la confusione tra persona e natura. ⁷² «Gli spirituali russi sono coloro che più di tutti prendono il cuore come emblema per distinguersi dall'Occidente "razionalista" il quale, a loro avviso, dimentica troppo facilmente che il fondamento della vita cristiana è il cuore». ⁷³

La tracotanza del proprio *intelligere* ha donato all'orgoglio la presunzione di essere *homo faber*, artefice del cosmo e del proprio destino. ⁷⁴ L'esito ultimo della filosofia analitica è il frazionamento del sapere che muta l'*universitas sapientiae* in politecnici facendo venir meno l'idea dell'unità integralmente compiuta della persona e della sua capacità epistemologica. ⁷⁵ La filosofia russa ha sempre mostrato consapevolezza del pericolo in cui immette questa parcellizzazione.

Il pensiero logico esercita il proprio dominio declinandosi in tre imperativi del razionalismo: *spiegare, catturare, dominare*; questa triade gno-seologica genera un uomo fragile perché ha perso la propria centralità, tale vulnerabilità sospende l'uomo tra il senso di inadeguatezza verso il presente e la perdita di speranza nei confronti del futuro.

Il cuore nella tradizione slava esprime simbolicamente il luogo in cui «lo spirito ha il suo trono», ⁷⁶ proprio per questo lungi dall'offrire alle nostre aspettative il ricettacolo rassicurante della certa realizzazione, dona all'uomo che abita la precarietà, la prontezza nel rispondere, la possibilità di essere raggiunto dalla voce che interpella per nome, lo slancio del saper *far esodo*. La capacità di essere raggiunto dalla voce che interpella pone il cuore proprio come radice e sigillo dell'identità dell'uomo, luogo in cui si concilia l'esodo umano e il divino avvento.

La preghiera, alla luce di questo atto, non è altro che la capacità donataci dall'invocazione del nome di Dio di penetrare in questo *tabernacolo del sacro* che è il cuore della persona. La teologia del cuore lungi da ri-

⁷⁰ P. Evdokimov, *Mystère de la personne humaine*, in «Contacts» 68 (1969) 285.

⁷¹ T. Špidlík, *L'idée russe*, 33.

⁷² Cf. Id., *La persona icona del Padre*, in «Studium» 91/4-5 (1995) 793.

⁷³ T. Špidlík et al., *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, 83.

⁷⁴ «Fu notato giustamente che il rapporto fondamentale verso la realtà è diverso in Oriente e in Occidente. L'occidentale, qualsiasi evento avvenga, concentra la sua attenzione a scoprire la relazione fra la causa e l'effetto: ciò che succede da che causa proviene e che effetto produce. L'atteggiamento degli orientali è diverso. Si interessa della "causa esemplare": ciò che osserviamo, che significa? Di quale realtà nascosta può essere simbolo?» (Id., *Il metodo escastico*, in «Rivista di Vita Spirituale» 32/4-6 [1978] 516).

⁷⁵ Cf. F.S. Cucinotta, *La sintesi neo-patristica di G. Florovsky e la questione del metodo in teologia*, in «ho theologos» 22 (2004) 27-63.

⁷⁶ T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 54.

piegamenti pietistici esprime una densa portata simbolica, proprio nella misura in cui il cuore è centro della vita fisica e spirituale, è la terra in cui eternamente si scontra il mistero della caduta e il mistero della redenzione.

Per i teologi occidentali la focalizzazione del tema del cuore non è esente da pericoli. Theophilus Spáčil nella sua opera *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, esprime con tratti di severità la sua posizione;⁷⁷ per lui le affermazioni degli autori russi potrebbero essere ricondotte all'irrazionalismo di Kant e agli errori del modernismo più in generale.⁷⁸ I russi affermano che il peccato dell'occidente è il razionalismo e il non considerare che il fondamento della vita devota è il cuore.

Per i pensatori russi la perdita dell'idea dell'insieme, fondato sulla persona, appare come un *vulnus* letale. Essi hanno la vivida consapevolezza che la dialettica tra filosofia e teologia sia ancora dipendente dalla possibilità di ripensare i legami che tengono insieme le parti, a riconsiderare l'esercizio della relazionalità come fondamento dell'unità relazionale.⁷⁹

La perdita, via via sempre più incalzante, di una visione di senso integrale, la sempre più acuita perdita di considerazione di una conoscenza sapienziale e relazionale, hanno generato la caduta del senso stesso dell'intelligenza del cuore.⁸⁰ Questo ha generato un uomo sempre più insicuro e teso a riporre negli strumenti della tecnica la speranza della salvezza.⁸¹ I filosofi slavi, secondo Špidlík, rimodulano i canoni di comprensione della natura umana, del suo cammino verso la divinizzazione, lungo il cammino ascetico della *purificazione del cuore*.⁸² Il cuore è simbolo, che accorda la persona e l'anima. Nella prospettiva teologica spidlikiana, il fine della prospettiva simbolica non è tanto svincolarsi dalla rigidità concettuale, quanto liberare il concetto dal suo carattere univoco. Così, per il nostro autore, la forza del cuore consiste proprio nella capacità di scorgere dietro questa metafora ciò che va oltre il sensibile e il contingente; questa è la valenza trascendente della teologia simbolica il saper andare oltre il simbolo.⁸³ Per

⁷⁷ Cf. Th. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, in «Orientalia Christiana Analecta» 104 (1935) 106.

⁷⁸ Cf. T. Špidlík, *Le coeur dans la spiritualité russe*, 154.

⁷⁹ Cf. C. Olivier, *Le personalisme chrétien dans la pensée russe*, in «Contacts» 143 (1988) 206-225. Cf. inoltre G. Grandi, *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.

⁸⁰ Cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théopbane le Reclus*, 82-94.

⁸¹ Cf. Id., *Le coeur dans la spiritualité russe*, in *Mille ans du christianisme russe 988-1988. Actes du colloque international de l'Université Paris X-Nanterre*, 20-23 janvier 1988, Ymca-Press, Paris 1989, 156.

⁸² Per l'attenzione alla purezza del cuore cf. Id., *La doctrine spirituelle de Théopbane le Reclus*, 85-88.

⁸³ La riflessione sul simbolo compiuta da Špidlík, ci suggerisce l'accostamento ad un filosofo che tanto dedicò alla riflessione sul simbolo, cioè a dire, Ernst Cassirer. Secondo questo autore l'uomo è capace di conoscere il mondo per mezzo delle forme fondamentali della comprensione, e queste forme sono forme simboliche. L'uomo non può fare a meno dei simboli a cui egli stesso deve conformarsi

comprendere compiutamente la prospettiva cristiana della simbolica non bisogna mai trascurare che questa traduce la presenza di un mondo spirituale reale nell'uomo e nel creato.

La conoscenza ed il rapporto tra il cuore e la persona

Il mistero della persona è un tema molto caro al card. Špidlík, egli è ben consapevole che all'uomo è stato donato un essere personale, cioè il dono d'essere secondo il modo stesso dell'esistenza di Dio.⁸⁴ La divinità di Dio è costituita nella sua esistenza personale, nella Trinità di ipostasi personali che fondano l'Essere divino, la Natura o Essenza divina, è un amore libero da tutte le necessità. Dio è Dio perché è Persona, cioè perché la sua esistenza non dipende dalla sua Natura o Essenza. Lui stesso, in quanto Persona, cioè liberamente, fonda la sua Natura; ma non è la sua Natura che rende obbligatoria la sua esistenza. Egli esiste perché, liberamente, vuole esistere, e questa volontà si realizza in quanto amore, in quanto comunione trinitaria.⁸⁵ Questa possibilità stessa di esistenza personale, Dio l'ha impressa nella natura dell'uomo. La natura umana è creata, donata; non è la libertà personale dell'uomo che costituisce il suo essere, che fonda la sua natura. Ciò nonostante, questa natura creata non esiste che come ipostasi personale di vita. L'uomo è immagine di Dio, questo significa che tutto l'uomo può realizzare la sua esistenza in Cristo, in qualità di persona. La vita diventa, così, eternità e incorruttibilità perché la vita divina di comunione e co-unione trinitaria è precisamente eterna e incorruttibile;⁸⁶ è questa unione tra Dio e l'uomo che apre la persona alla conoscenza. «La conoscenza del cuore, per sua stessa struttura, non consiste, però, in una sorta di mero cammino interiore assolutizzato, slegato o in parallelo con la vita quotidiana e la storia degli uomini».⁸⁷

per poter conoscere. Per Cassirer la capacità simbolica dell'uomo attesta l'impossibilità di ridurre l'uomo alla mera capacità conoscitiva *logico - razionale*. Le forme simboliche non giocano semplicemente un ruolo *comunicativo*, ma svolgono una funzione *costitutiva* dei contenuti stessi del pensiero. Egli, nel primo volume della sua opera *Filosofia delle forme simboliche*, afferma che: «[...] il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1961, 20).

⁸⁴ Cf. T. Špidlík, *La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri Greci*, in «Augustinianum» 13 (1973) 515-523.

⁸⁵ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 46ss.

⁸⁶ Cf. O. Clément, *Aperçus sur la théologie de la personne dans la «diaspora» russe en France*, in D. Obolensky et al. (edd.), *Mille ans de christianisme russe*, Ymca-Press, Paris 1989, 303-309.

⁸⁷ C. Torcivia, *Cbi è l'uomo Signore? Viaggio alla scoperta del cuore*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 66.

Florenskij e Solov'ëv considerano il mistero cristiano come il fondamento della gnoseologia. Secondo questi autori, come sottolinea Špidlík,⁸⁸ abbiamo tre modi per la persona di conoscere la verità: attraverso la *conoscenza empirica*, per cui conosciamo ciò che è fuori da noi; la *conoscenza metafisica*, per cui noi possiamo conoscere come vere solo le cose che pensiamo; la *conoscenza mistica*. Questa conoscenza va distinta dalla conoscenza mistica non cristiana, che cerca di superare lo iato tra soggetto e oggetto sottolineando come ciò che è, si vede fuori dall'uomo e ciò che si vede dentro è unito da una sola realtà che chiama l'uomo a una conoscenza integrale. Come nota Špidlík questo atteggiamento procura la spersonalizzazione dell'uomo, giacché soltanto l'amore è capace di unire ciò che è separato conservando la distinzione personale; Solov'ëv porrà come *medium unionis* la bellezza.⁸⁹

Alla persona umana è dato di conciliare in sé la creazione visibile e quella invisibile, e il luogo in cui queste due realtà trovano la loro conciliazione è il cuore. È infatti il cuore il centro dell'interiorità dell'uomo, esso non è ridicibile alla sola affettività, il cuore ha una funzione eminentemente conoscitiva, non a caso si parla di cardiognosia. Giovanni Paolo II, durante l'omelia pronunciata il 23 ottobre 1988 per la beatificazione del fisico danese Niels Stensen, definì la *conoscenza del cuore* con parole mirabili: «Ma l'uomo non è dotato soltanto della facoltà conoscitiva fisica [...]. Esiste [...] nell'essere umano la facoltà che nella Scrittura è detta "conoscenza del cuore", quella visione cioè che procede dal punto più intimo dell'uomo e che abbraccia tutta la sua realtà -intelletto, volontà, vita affettiva- aprendola alla trascendente esperienza dell'incontro personale con Dio».⁹⁰

Il cuore è la realtà simbolica che in maniera efficace, per i pensatori slavi, fonda il rapporto tra fede e ragione: è voce silenziosa di Dio, centro della persona. L'essere umano possiede al suo centro un luogo, il cuore appunto, in cui immanenza e trascendenza si integrano ed è questo centro che rivela la struttura teandrica dell'uomo.⁹¹ Ma occorre ricordare che l'uomo vive il suo privilegio non nella solitudine, ma nella dimensione comunione in quanto l'uomo è una persona ecclesiale.

La Chiesa vive nella verità mediante l'esperienza, in maniera immediata e totale, senza elaborazioni teoriche. Tuttavia, c'è il linguaggio dogmatico nel quale si esprime l'esperienza ecclesiale, ma si badi bene, la stessa definizione dogmatica non fa altro che *significare-segnalare* i confini della

⁸⁸ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 66-67.

⁸⁹ Cf. Id., *Solov'ëv*, in A. Ancilli - M. Paparozzi (edd.), *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, 645-668.

⁹⁰ Giovanni Paolo II, Omelia pronunciata il 23 ottobre 1988 per la beatificazione di Niels Stensen, in «Osservatore Romano» (24 - 25 ottobre 2019) 4.

⁹¹ Cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 54.

nostra esperienza; non può sostituirla. L'apofatismo non è altro che questo, il rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua semplice formulazione.⁹²

Conclusioni

La teologia dei Padri nasce dalla comprensione del limite della capacità di ridurre il mistero di Dio ad un concetto; in linea con questa presa d'atto i teologi russi professano che l'esistenza concreta precede la conoscenza concettuale ed assumono il cuore come termine simbolico per distinguersi dal razionalismo occidentale. Il pensiero è pensiero teologico solo nella misura in cui approda ad una riflessione orante. Il cuore in quanto centro della vita fisica e spirituale è capace di aprire l'uomo ad una conoscenza che va *oltre* il sensibile ed il contingente.

L'esperienza gnoseologica per Špidlík è un'esperienza di verità concepita come evento dialogico che coinvolge l'esperienza vitale delle persone; è quindi una azione di natura relazionale. La sua ermeneutica non è filologica, ma un intendere assieme, un entrare nel campo vitale dell'altro. Nel percorso ermeneutico non ci sono due intelligenze che si affrontano nel campo di battaglia dell'argomentazione, ma due esperienze di vita che si incontrano e si arricchiscono mutuamente. Tomáš Špidlík elabora una teologia della chiesa indivisa perché si pone in ascolto della chiesa tutta. La sua non è mai una teologia dell'*aut-aut*, ed è ancor di più di una teologia irenicamente e a-problematicamente dell'*et-et*, la sua è una teologia *ex-ex*.

Il primo a formulare una definizione che ponga in sintesi la dinamicità dei rapporti con l'unità ontologica professata nella *formula fidei* è Severino Boezio: «è detta persona la sostanza individuale di natura razionale». Questa piccola frase influenzerà per secoli la riflessione occidentale. Per Boezio la persona si fonda nella sua dimensione ontologica, sicché la natura precede la persona. Si delinea chiaramente il limite della posizione di Boezio, la sua definizione non è adeguata al mistero trinitario, dove l'unicità della natura implicherebbe l'unicità della persona, questo è chiaramente contrario alla fede nella Trinità delle Persone divine.

L'idea dei filosofi russi muove da presupposti differenti rispetto a Boezio, per loro la priorità è data alla persona ed è essa che si realizza in una natura determinata. Queste considerazioni si muovono dal pensiero dei Padri greci e dalle loro riflessioni sul mistero trinitario. Per Špidlík è chiaro

⁹² Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 216-222.

come le tre persone della Trinità non emergano dall'unità della natura, al contrario fondino l'unità della loro natura a patire dalle loro Persone.⁹³

Il pensiero *logico-razionale*, signore della libertà, esercita il proprio dominio sul cosmo e sull'uomo riconoscendo in essi la più scellerata schiavitù rispetto al principio di causa efficiente. Eppure, fa notare Špidlík, «più la persona si rivela irriducibile a ogni tentativo di afferrarla, anche in maniera concettuale, più essa diviene capace di segnare in un modo originale ciò che la circonda e ciò che essa è».⁹⁴ È proprio questa la grande prerogativa dell'uomo rispetto al cosmo, in quanto persona⁹⁵ l'uomo ha proprie radici al di là del qui e ora, ha la consapevolezza che la verità non è sottomessa alla legge della logica. È questo penso sia per Špidlík uno dei più grandi contributi dell'oriente all'occidente.

Nel pensiero russo è il cuore il centro fondale dell'uomo, il cardinale arriverà ad affermare che la stessa «insistenza sul cuore che è specifica degli autori spirituali russi, soprattutto del secolo scorso, diventa per loro una specie di professione di fede ortodossa contro il razionalismo di cui scoprono il pericolo delle tendenze occidentali».⁹⁶ Non è un caso che Pavel Florenskij faccia derivare la parola *serdtse* (cuore) dal *serdo*-centro.⁹⁷ Secondo Špidlík, per Teofane il Recluso, tutte le facoltà e tutte le forme dell'uomo trovano nel cuore il loro campo naturale di azione.⁹⁸

Il cuore, nella tradizione slava esprime simbolicamente il *trono dello spirito*,⁹⁹ questa realtà perviene alla sua più grande realizzazione nell'azione orante proprio in quanto la preghiera è la capacità di penetrare il tabernacolo del sacro mettendoci cuore a cuore in relazione personale con Dio. Questa relazione è per Špidlík la realizzazione più alta della vocazione alla libertà che è propria dell'uomo, è il sigillo della libertà che rende l'uomo *immagine e somiglianza di Dio*.

⁹³ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 47ss.

⁹⁴ Id., *L'idée russe*, 29.

⁹⁵ Bruno Forte sottolinea la novità della persona nel cristianesimo rispetto alla cultura greca: «Il mondo arcaico, come la cultura greca, non conosceranno la dignità irripetibile della persona, soggetto storico unico e singolare, né l'attesa di un veniente nuovo giorno, che possa colorare ogni cosa della sua luce, carica di novità vera e di impensabile bellezza» (B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 12-13).

⁹⁶ T. Špidlík, *Il cuore nella spiritualità russa*, in Faricy R. - Malatesta E. (edd.), *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Edizioni Dehoniane, Andria-Napoli 1982, 49.

⁹⁷ Cf. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, 269.

⁹⁸ Cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 43.

⁹⁹ Cf. *Ib.*, 40-81; Id., *Il cuore nella spiritualità russa*, 56.