

34

Quaderni Cedoc SFR

GIAMPIERO MAZZUCHELLI



FIDES CORDIS

IL CUORE E LA PERSONA
NELL'ORIENTE RUSSO

a cura di A. Zerbini

Centro
documentazione
Santa
Francesca
Romana

Ferrara
2016

L'immagine di copertina è una statua in terracotta del presepe che ritrovai nella soffitta della parrocchia tanto tempo fa; è una donna con la mano sul cuore colta dallo stupore alla vista della natività. Figura della fede come amore che abita il luogo del cuore.

L'immagine della quarta di copertina è una cartolina che presi nella cappella dell'aeroporto di Bruxelles quando andai in Burkina Faso. Raffigura Gesù, allo stesso tempo, pastore e porta; come a dire l'intima unità che lega la carità pastorale e la missione 'ad gentes'.

IL LUOGO DEL CUORE E LE SUE ASCENSIONI

di A. ZERBINI

Una volta un discepolo domandò ad abbà Isacco di Ninive: “In che cosa consiste la purezza di cuore?” Egli rispose: “In un cuore pieno di misericordia!” – “E che cosa è un cuore pieno di misericordia?” Replicò il discepolo. Isacco gli disse: “È un cuore pieno di compassione per tutta la creazione: uomini, uccelli, animali, tutto ciò che esiste”.

Con vera gratitudine si ospita in questi quaderni del Cedoc SFR la tesi di licenza in teologia di un sacerdote della nostra chiesa diocesana, Giampiero Mazzucchelli che titola: *Il cuore e la persona nell'oriente russo. Una nuova ma antica prospettiva*. Si presenta qui non solo la spiritualità del cuore e della preghiera di Gesù così come è venuto sviluppandosi nella tradizione orientale del monachesimo slavo e della Chiesa ortodossa russa che nel XIX secolo ha testimoniato una stupenda fioritura di vita spirituale ma se ne delinea pure l'orizzonte antropologico che la contestualizza e il quadro di riferimento filosofico in cui è avvenuta a partire dalla comprensione della persona in oriente, confrontandola con la concezione occidentale.

L'intenzione che sottende questo lavoro è offrire una possibilità di attingere alla grande ricchezza della spiritualità orientale che si raccoglie nel simbolismo del cuore e che dice una squisita sensibilità ed attenzione ecumenica dell'autore.

L'altro polmone con cui la chiesa cattolica deve respirare, aveva detto Giovanni Paolo II, è quello delle chiese orientali. Si può considerare questo contributo come l'opportunità di respirare a pieni polmoni, almeno ogni tanto, lo spirito dell'ecumenismo che tiene vivo in noi lo stesso desiderio di Gesù: quello dell'unità.

La fede nel cuore è l'amore dell'altro nel cuore; credere e trovare la parola, è trovare il luogo del cuore in cui dimora la presenza di Colui

che chiama ed invoca una risposta;¹ questo luogo, come dice Teofane il Recluso (1815-1894), è «l'intimo dell'uomo: lo spirito. In esso si trovano la consapevolezza, la coscienza, l'idea di Dio e della nostra assoluta dipendenza da Lui, e tutti i tesori eterni della vita spirituale».²

È nel cuore che si aggiunge *speranza a speranza* come pure *tribolazione a tribolazione*; è il luogo del desiderio che cerca e cercando sale là dove lo conduce il peso del suo cuore, il peso del suo amore che è il luogo del suo riposo. Scrive Agostino: «Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo Dono (lo Spirito) ci accende e ci porta verso l'alto».³

1 «Se vogliamo che la mente e il cuore siano ben indirizzati sul cammino della salvezza, ci sono due condizioni preliminari assolutamente indispensabili: l'interiorità e la visione del mondo spirituale. La prima condizione introduce l'uomo in una determinata atmosfera spirituale e la seconda ve lo fissa saldamente in un clima favorevole al mantenimento della fiamma di vita. Si può quindi dire che noi dobbiamo solo predisporre queste due condizioni preliminari e che il resto ne conseguirà spontaneamente. Spesso alcuni si lamentano che il cuore è indurito: non c'è da stupirsi. Se uno non si raccoglie interiormente, non è abituato a rendersi conto della propria interiorità, non riesce a fissarsi dove dovrebbe e non conosce *il luogo del cuore*, come può poi pretendere che la sua vita e le sue attività siano orientate nella giusta direzione? Sarebbe come se uno si strappasse il cuore dal petto e pretendesse di continuare a vivere. [... Quando invece trova il luogo del cuore] il tempo delle ricerche infruttuose finisce e il cercatore fortunato trova finalmente ciò che desiderava. Scopre *il luogo del cuore*, vi si stabilisce con la mente davanti a Dio; si tiene incessantemente alla sua presenza, come un suddito fedele davanti al re, e riceve da lui il potere e la forza di dominare su tutta la propria vita interiore ed esteriore, come è gradito a Dio. A questo punto il regno di Dio entra in lui e inizia a manifestarsi nella sua forza naturale», CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera: Antologia di testi spirituali sulla preghiera del cuore*, 2ª ed, Gribaudi, Torino 1980, 181 e 172.

2 *Ivi*, 193.

3 «Di Lui solo [Spirito santo] fu detto che è dono tuo, il dono ove riposiamo, ove ti godiamo. Il nostro riposo è il nostro luogo. Là ci solleva l'amore, e il tuo spirito buono eleva la nostra bassezza, strappandola alle porte della morte. Nella buona volontà è la nostra pace. Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L'olio versato dentro l'acqua s'innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio s'immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. *Saliamo la salita del cuore* cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: "Andremo alla casa del Signore!" Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi in eterno», AGOSTINO, «Salita del cuore», in *Confessioni*, XIII, 9. 10.

La speranza e la tribolazione del salmista salgono da quel luogo che è il cuore come in silenzio salgono le sue parole mentre compie la faticosa salita del cuore, il suo santo viaggio, che comporta un uscire *exitus* ed un ritornare *reditus* perché la dimora di Dio è il cuore dell'uomo, egli va cercato dentro, va atteso nel luogo del cuore. Scrive Ilario di Poitiers:

certamente, come sta scritto, una speranza differita affligge lo spirito (Pr 13,12). Però, benché stanca di veder ritardato il compiersi del suo desiderio, essa resta in piena fiducia, a causa della promessa. Sperando in Dio e persino sovrabbondando di speranza, aggiungerò speranza a speranza, così come si aggiunge senza posa tribolazione a tribolazione, periodo a periodo. Sono certo infatti che egli alla fine apparirà e non ci ingannerà. Ecco perché, anche se si fa aspettare, io l'aspetterò, poiché verrà senza alcun dubbio e non tarderà (Ab 2,3) oltre un tempo determinato e opportuno.

Narra un'antico testo rabbinico che a volte quando il cuore è chiuso e sordo ad ogni mozione interiore dello spirito la parola di Dio va posta sul cuore e la Parola stessa resta, pure lei in silenziosa attesa; attende che il cuore si riapra:

era d'inverno e alla scuola di rabbi Mendel non tutti gli alunni erano entrati quel mattino. Un discepolo del rabbi nonostante il freddo molto intenso e la neve appena caduta si era diretto nell'orto accanto alla scuola e si era seduto accanto ad un cespuglio di rovo di more così scheletrito e scuro da somigliare ad un groviglio di filo spinato. E lasciava che tutta quella gelida tristezza lo inondasse. Il rabbi gli si sedette accanto e quando il discepolo si alzò per rientrare alla scuola, rabbi Mendel gli domandò: «che cosa hai imparato dal rovo scarnito e senza more, che cosa ti ha detto?» Ed egli rispose: «il vento scuotendo i suoi rami gelati li ha fatti vibrare ed udii come tenue lamento, sembrava ripetere: “È bene aspettare in silenzio la fine dell'inverno per vedere maturare le more”». Mi ricordai allora - proseguì il discepolo - di quella parola del profeta Geremia che dice: “Sono rimasto lontano dalla pace, ho dimenticato il benessere. E dico è scomparsa la mia gloria, la speranza che mi veniva dal Signore? È bene aspettare in silenzio la salvezza del Signore. (Lam. 3, 17-26)”. Allora rabbi Mendel disse al discepolo: «È pure scritto: “queste parole che oggi ti do ti saranno *sul tuo cuore*”». Gli chiese il discepolo, «perché, maestro è detto che “dovranno stare sul cuore e non è detto dentro al cuore?”» «Perché - rispose il rabbi - talora il cuore per il gelo della vita resta chiuso e silenzioso. Ma le parole stanno ugualmente su di esso, aspettano quei momenti in cui lo spirito lo riscalda così intensamente da farlo appena socchiudere, come il tepore primaverile, allora la parola di

Dio cade come un buon seme dentro il cuore e fa spuntare la speranza, come solo dopo l'inverno maturano le more». ⁴

Le ascensioni del cuore sono quelle del salmista che lasciandosi guidare dal senso della fede, *sensus fidei*, da ciò che sente per il suo Dio ne intuisce, *intuitu fidei*, le vie di Dio e scorge ogni volta l'orientamento verso cui dirigere i suoi passi; sa riconoscere le orme di Colui che precede sempre i discepoli nella Galilea delle genti.

L'istinto ⁵ del cuore: proprio il cuore è il luogo del senso della fede, della speranza e della carità di ogni battezzato da cui nasce continuamente quell'intuizione e creatività nel credere, che è capacità spirituale che muove la libertà alla decisione e all'azione; quel "fiuto" che trova la via perché riconosce il passaggio del Signore Gesù, i germogli del vangelo già presenti nella vita delle persone e i passi dei suoi testimoni nella quotidianità, nella vita e nella storia.

Il *sensus fidei fidelium*, prende la forma di un discernimento spirituale non solo «retrospettivo» ma pure «prospettico» ⁶ e di un giudizio sulla realtà e sugli avvenimenti; intuizione che è dono dello Spirito di cui l'intelletto e la volontà come pure la ragione e gli affetti ne costituiscono le sue forme

4 È una mia elaborazione di alcuni detti rabbinici.

5 «Ad Assisi, il 4 ottobre 2013, Papa Francesco ha invitato i pastori a "camminare con il popolo", specificando "a volte davanti, a volte in mezzo e a volte dietro. Davanti, per guidare la comunità; in mezzo, per incoraggiarla e dietro perché il popolo ha fiuto! Ha fiuto nel trovare nuove vie per il cammino, ha il *sensus fidei*, che dicono i teologi". Il pontefice ama far riferimento a questo *istinto* soprannaturale (*sensus fidei*) che possiede il popolo di Dio. Vi vede una risorsa fondamentale per l'annuncio del Vangelo», SERGE-THOMAS BONINO, in *Osservatore Romano*, 21 giugno 2014.

6 «Nell'attesa del ritorno del suo Signore, la Chiesa e i suoi membri si trovano continuamente confrontati a nuove circostanze, al progresso della conoscenza e della cultura e alle sfide della storia umana. Devono, dunque, leggere i segni dei tempi, "saperli giudicare alla luce della parola di Dio" e discernere come sia possibile far sì che la stessa verità rivelata "sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta". In questo processo, il *sensus fidei fidelium* ricopre un ruolo essenziale. Un ruolo non soltanto *reattivo*, ma anche *proattivo* e *interattivo*, nel tempo in cui la Chiesa e i suoi membri compiono il loro pellegrinaggio lungo la storia. Il *sensus fidei* non è soltanto *retrospettivo* ma anche *prospettico*, e benché siano meno familiari gli aspetti prospettico e proattivo del *sensus fidei* rivestono una grande importanza. Il *sensus fidei* offre intuizioni che consentono di aprire il cammino buono attraverso le incertezze e le ambiguità della storia e una capacità di ascoltare con discernimento quanto hanno da dire la cultura umana e il progresso delle scienze. Esso anima la vita di fede e guida l'autentico agire cristiano», in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il "sensus fidei" nella vita della chiesa*, Roma 2014, n. 70.

espressive ma non ne sono la sede che l'origina perché i linguaggi e le pratiche, attraverso cui si articola l'intuizione, si originano nel luogo del cuore dove abita con il nostro spirito lo spirito di Dio. Proprio lì occorre trovarlo: nel cuore.⁷

Nel cuore infatti abitano l'intuito e la creatività spirituali perché nel cuore dell'uomo dimora la nostra eredità, la caparra che è lo Spirito del Risorto, la sua creatività che continuamente opera nella storia per attuare la promessa di Dio che è fatta ad ogni uomo quando viene in questo mondo e che egli custodisce nel cuore come desiderio, aspirazione di pienezza e autenticità per la sua vita. Così la descrive il salmista: «Signore, davanti a te ogni mio desiderio e il mio gemito a te non è nascosto» (37,10) ed ancora «tu vedi l'affanno e il dolore, tutto tu guardi e prendi nelle tue mani. A te si abbandona il misero, dell'orfano tu sei il sostegno» (9,35).

Ci ricorda ancora Teofane il Recluso che

la preghiera interiore ha inizio quando poniamo la nostra attenzione nel cuore e dal cuore offriamo una preghiera a Dio. L'attività spirituale inizia quando restiamo nel raccoglimento davanti a Dio con l'attenzione nel cuore, respingendo qualunque altro pensiero che cerchi di entrare in noi.⁸

Non meraviglia dunque che *la preghiera di Gesù* sia chiamata *la preghiera del cuore* in quanto rende partecipi della divina umanità del Cristo e opera nell'uomo la divinizzazione, poiché ci introduce non solo nel mistero dell'incarnazione ma ci fa vivere il dinamismo trasfigurante e trasformante delle relazioni trinitarie nella vita di ogni giorno. Il respiro e dunque anche il cuore e tutte le membra del corpo si armonizzano sul ritmo

7 Scrive il vescovo Ignazio: «Quando leggiamo negli scritti dei Padri qualcosa che riguarda il luogo del cuore che la mente trova attraverso la preghiera, dobbiamo capire che parlano della capacità spirituale che esiste nel cuore. Posta dal Creatore nella parte superiore del cuore, questa facoltà spirituale è ciò che distingue il cuore umano da quello degli animali; essi infatti hanno tutte le altre facoltà che abbiamo noi uomini: la volontà o il desiderio, la gelosia e la collera. La capacità spirituale che è nel cuore si manifesta - indipendentemente dall'intelletto - nella coscienza del nostro spirito, nel timore di Dio, nell'amore verso Dio e verso il prossimo, nel sentimento di pentimento, di umiltà, di mitezza, nella contrizione del cuore, nella tristezza profonda per i nostri peccati e in altri sentimenti spirituali, tutti quanti estranei agli animali. Le facoltà intellettuali dell'uomo, sebbene siano spirituali, risiedono nel cervello, cioè nella testa; analogamente la facoltà spirituale che chiamiamo spirito dell'uomo, sebbene spirituale, risiede nella parte superiore del cuore. L'unione della mente con il cuore è quindi l'unione dei pensieri spirituali della mente con i sentimenti spirituali del cuore», CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera*, 192-193.

8 *Ivi*, 88.

dell'invocazione: *Signore Gesù, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore* che diventa di una estrema semplicità nel tempo pasquale *O Risorto dai morti salvaci*.

Anche la spiritualità di un presbitero diocesano trova la sua sorgente, il suo luogo nel cuore perché lì scaturisce quella carità pastorale a cui deve conformare la sua vita:

il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore è la carità pastorale, partecipazione della stessa carità pastorale di Gesù Cristo: dono gratuito dello Spirito Santo, e nello stesso tempo compito e appello alla risposta libera e responsabile del presbitero. Il contenuto essenziale della carità pastorale è il dono di sé, il totale dono di sé alla Chiesa, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo. La carità pastorale è quella virtù con la quale noi imitiamo Cristo nella sua donazione di sé e nel suo servizio. Non è soltanto quello che facciamo, ma il dono di noi stessi, che mostra l'amore di Cristo per il suo gregge. La carità pastorale determina il nostro modo di pensare e di agire, il nostro modo di rapportarci alla gente. E risulta particolarmente esigente per noi (*Pastores dabo vobis*, 23).

La carità pastorale dice l'unità profonda dell'agire con il cuore spirituale di colui che si dona al Cristo Pastore. Fin dai primi anni di ministero sono andato raccogliendo testi patristici, della spiritualità orientale, detti dei Padri e racconti chassidici e *midrashim* (commenti ebraici dei testi sacri) in cui, in modo significativo, si sottolineava la compenetrazione dell'agire pastorale con l'esperienza della contemplazione: *il sentire cum Christo* la vita nella relazione al Padre nello Spirito per attuare con sempre maggior consapevolezza il ministero nella comunità parrocchiale.

Dopo diverso tempo trovai l'espressione per indicare questa spiritualità diocesana e lo stile del mio ministero pastorale in parrocchia:

con cuore di parroco un cuore di monaco.

Il riferimento alla regola benedettina declina nella pastoralità quel *nulla anteporre all'amore di Cristo*⁹ e quel *che non sia mai separato da te* della liturgia eucaristica che fa memoria al *solus cum solo* monastico quale culmine e fonte della carità pastorale. Tale unione al Cristo è vissuta così dentro la vita del mondo e delle persone affinché si realizzi quella sacramentalità salvifica per cui lo stesso mistero della chiesa è quello di essere strumento «dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, 1).

⁹ Regola di san Benedetto, IV, 21.

Così scrive mirabilmente san Gregorio Magno quale debba essere il criterio di un'autentica siritualità nella *Regola pastorale*:

la vita del pastore d'anime deve essere una sintesi equilibrata di contemplazione e di azione, animata dall'amore che tocca vette altissime quando si piega misericordioso sui mali profondi degli altri. La capacità di piegarsi sulla miseria altrui è la *misura* della forza di slancio verso l'alto (II, 5).

Le ascensioni del cuore vanno comprese e vissute alla luce del dinamismo cristologico paolino (Ef 4,9-10) del *descendit et ascendit*: «ma cosa significa che [il Cristo] ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per essere pienezza di tutte le cose». Non è questa pure la dinamica che affiora nella *Regola pastorale* di Gregorio che dice il luogo del cuore come sorgente di quella carità pastorale che è il frutto della spiritualità del presbitero diocesano? È un'ascensione che implica l'ascolto della gente e della *lectio divina* che è quella scala grazie alla quale si risale sempre di nuovo dalla terra al cielo. Scrive il monaco Guigo II:

un giorno, mentre ero occupato nel lavoro manuale, presi a riflettere sull'attività spirituale dell'uomo. Allora, improvvisamente, quattro gradini spirituali si offerse all'intima mia riflessione, e cioè *la lettura, la meditazione, l'orazione e la contemplazione*. Questa è la scala dei monaci, grazie alla quale essi sono elevati dalla terra al cielo. È una scala con pochi gradini, ma di un'altezza incommensurabile, indicibile. La sua estremità inferiore è fissata alla terra, la cima penetra nelle nubi e sonda i segreti del cielo. *La lettura* è [...] un accurato esame delle Scritture che muove da un impegno dello spirito. *La meditazione* è un'opera della mente che si applica a scavare nella verità più nascosta sotto la guida della propria ragione. *L'orazione* è un impegno amante del cuore in Dio, allo scopo di estirpare il male e conseguire il bene. *La contemplazione* è come un innalzamento al di sopra di sé da parte dell'anima sospesa in Dio, che gusta le gioie della dolcezza eterna (*Scala claustralium*, 2).

Desidero dedicare a Giampiero, ai sacerdoti giovani e meno giovani della nostra chiesa diocesana un racconto tratto dai *Detti e fatti dei Padri del deserto*.

In esso emerge che è grande cosa la vita eremitica, l'ascesi, le rinuncie, i digiuni e poi la contemplazione, l'unione con Dio, il silenzio che ospita dentro di sé la trasformante e unificante parola di Dio; ma ancora più grande di tutto questo, quello che costituisce la perfezione della vita cristiana

è l'apostolicità: vivere l'esperienza liberatrice e sanante della misericordia di Dio in quella "laura" che è una città, in quel monastero che è posto tra le genti.

È il restare contemplativi nel luogo del cuore in intima comunione con Dio pur vivendo l'opera della *missio ad gentes* o come direbbe Francesco d'Assisi praticando una "*conversatio inter pauperes*" appassionandosi a custodire nell'uomo interiore, nel luogo del cuore dunque, Gesù Cristo.

Disse un anziano: «Vi era un padre che viveva nel deserto. Dopo aver servito Dio durante molti anni, disse: "Signore, fammi conoscere se ti ho compiaciuto". E vide un angelo che gli disse: "Non sei ancora giunto all'altezza del giardiniere che vive nel tal luogo". L'anziano, stupefatto, si disse: "Andrò in città per visitarlo. Che può mai aver fatto per superare le mie opere e le sofferenze di tanti anni!". Partì e giunse al luogo indicato dall'angelo. Vide un uomo occupato a vendere legumi. Sedette presso di lui per il resto della giornata e al momento che quello se ne andava gli disse: "Vorresti, fratello, ricevermi questa notte presso di te?" L'uomo accettò pieno di gioia e, giunto a casa, si mise a preparare la cena all'anziano. Questi disse: "Per carità, fratello, dimmi come vivi". L'altro prese paura; non voleva parlare e l'anziano seguì a lungo a supplicarlo. Finalmente, stanco, rispose: "Non mangio che la sera terminato il lavoro, non serbo se non quel che mi serve a sostentarmi, il resto lo do a chi ne ha bisogno. Se ricevo un servo di Dio, lo do a lui. Quando mi levo al mattino, prima di mettermi all'opera, mi dico che la città intera, dal più piccolo al più grande, entrerà nel Regno grazie alle loro opere buone, mentre io solo eredito il castigo, causa i miei peccati. La sera prima di coricarmi, dico altrettanto". Uditolo, l'anziano disse: "La tua condotta è bella, ma non può superare le mie opere di tanti anni". Mentre si preparavano a mangiare, l'anziano udì gente sulla via che cantava canzoni; la casa del giardiniere si trovava infatti in un quartiere popoloso. L'anziano gli disse: "Fratello, se vuoi vivere per il Signore, come puoi abitare qui? Non ti turba l'udire queste canzoni?". L'altro gli rispose: "Ti confesso, abba, che non mi turbano né mi scandalizzano". Disse l'anziano: "Ma tu che pensi, udendole?". "Penso che tutti andranno nel Regno", disse l'altro. L'anziano cadde nell'ammirazione e disse: "Ecco l'opera che supera le mie di tanti anni!". Poi, facendogli una metania, gli disse: "Perdonami, fratello, a questo grado di perfezione non sono ancora giunto". E, senza toccare il cibo, se ne tornò al deserto».¹⁰

10 «Il giardiniere», n. 67, in *Deti e fatti dei Padri del deserto*, a cura di C. Campo e P. Draghi, Milano 1992, 264-265.

FACOLTA' TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA

**IL CUORE E LA PERSONA
NELL'ORIENTE RUSSO**

Una nuova ma antica prospettiva antropologica

ESERCITAZIONE PER LA LICENZA

STUDENTE
GIAMPIERO MAZZUCHELLI

DOCENTE
PROF. NATALINO VALENTINI

BOLOGNA, ANNO ACCADEMICO 2009-2010

Introduzione

«Crediamo che la venerabile e antica tradizione delle chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità».¹ Con queste parole Giovanni Paolo II ci ha esortato a metterci in ascolto dei nostri fratelli di fede che abitano l'Oriente. Davvero grande è la ricchezza della Chiesa, che ha avuto inizio nell'unità, per poi subire delle incomprensioni e chiusure reciproche, che hanno portato nei secoli alla separazione attuale. Ma il cammino ecumenico prosegue e ritengo che lo studio e la conoscenza dei percorsi delle chiese possa essere uno stimolo per ritornare all'unità originaria in cui è nata la Chiesa e la Tradizione.

Per avere questa attenzione ecumenica e conoscere maggiormente la ricchezza della chiesa d'Oriente ho scelto di approfondire il tema del cuore, soprattutto nel mondo russo. Parlare di cuore vuol dire parlare di unità dell'uomo nel mondo orientale, che si contrappone alla frammentazione, che è caratteristica dell'attuale uomo occidentale moderno. Non è un'affermazione polemica, ma nasce dall'osservare il diverso sviluppo del pensiero filosofico: in Occidente negli ultimi secoli si è giunti alla scomparsa della metafisica e alla separazione netta tra filosofia e teologia, ragione e fede; invece in Oriente si è tentato di coltivare l'idea dell'insieme e dell'unità integrale della conoscenza e della persona.

Il cuore in ogni cultura sottende un fascino non sempre esplicabile a parole, ma in ogni tempo l'uomo se ne è occupato con varie modalità, perché il cuore è parte necessaria e misteriosa della persona.

Questo elaborato si prefigge lo scopo di delineare, in maniera sintetica e parziale, come il cuore sia stato riconosciuto essere una realtà preziosa nel mondo orientale, in particolare in quello russo, anche se è corretto dire che a partire dalla sacra Scrittura e dai Padri abbiamo una visione cristiana univoca riguardo al cuore, perché unica era la chiesa, senza divisioni.

La scelta fatta in partenza è quella di approfondire un mondo lontano da quello occidentale e spesso poco conosciuto e studiato, ma che ha al suo interno una grande ricchezza antropologica e spirituale.

Un altro obiettivo di questo scritto è offrire una visione della persona in cui ci sia unità tra ragione e passione, mente e cuore, intelligenza e sentimento: l'uomo non è scomponibile né separabile in facoltà o proprietà che lo caratterizzano, ma ognuna interagisce con le altre; nemmeno è possibile scomporre l'uomo in anima e corpo, o in anima, corpo e spirito, perché la persona è formata dal visibile agli occhi, ma anche dall'invisibile, e tenerli separati riduce la grandezza dell'uomo, il quale si caratterizza invece per la sua unità e interazione di esistenza naturale e soprannaturale, la cui sede è il cuore. Per avere questa visione e prospettiva ci può

¹ GIOVANNI PAOLO II, Epistola apostolica *Oriente lumen*, 02.05.1995, n.1: *EV* 14/2554.

essere di aiuto la riflessione sull'uomo di alcuni teologi moderni della chiesa russa.

Il primo capitolo dell'elaborato presenterà un piccolo *excursus* storico-biblico sulla parola cuore. A partire dalla sacra Scrittura e dal mondo ad essa contemporaneo, verranno delineati i vari significati che la parola cuore sottende. Si passerà poi ad affrontare come ne hanno parlato due autori come Agostino e Pascal. Si è scelto questi due scrittori non solo per l'importanza che attribuiscono al cuore, ma anche perché sono tra gli autori latini più letti nel mondo russo. Affrontando poi in maniera più specifica l'Oriente, verrà sintetizzata la teologia del cuore nella tradizione patristica e lo sviluppo che ha avuto nei secoli a seguire, soprattutto con la nascita della *Filocalia* e la sua riscoperta nell'Ottocento russo. Non si darà quindi rilievo e approfondimento alla nascita e sviluppo che ha avuto e ha tuttora nel mondo latino la devozione al «Sacro Cuore di Gesù». Nemmeno si affronterà il periodo del Medioevo in Occidente, pur essendo molto significativo il pensiero che si sviluppa riguardo al cuore, perché il mondo russo non lo vive in modo diretto e partecipe: è, per loro, il periodo dell'inizio dell'evangelizzazione ed è assai profondo il radicamento nella Scrittura e nei Padri della chiesa: questa attenzione è così forte che si è realizzata un'ininterrotta riflessione e filosofia sull'uomo e su Dio, il cui punto di contatto è il cuore.

Il secondo capitolo inizierà introducendo l'antropologia cristiana, sia greco-latina che orientale in modo generale: l'importanza e la necessità di conoscere chi sia l'uomo, da cosa sia costituito, e che ruolo viene affidato al cuore. Si passerà poi a cogliere la specificità antropologica del mondo russo partendo dalle opere e sintesi redatte da Tomáš Špidlik, per esaminare poi alcune opere di tre autori russi, vissuti tra il XIX ed il XX secolo, che hanno approfondito e sviluppato una teologia del cuore: Jurkevič, Florenskij e Vyšeslavcev. Tutti e tre affrontano la tematica del cuore partendo dalla sacra Scrittura e dai Padri della chiesa.

Il terzo capitolo si prefigge infine di condurre un approfondimento spirituale, ascetico e mistico, del cuore in quella che è la tradizione russa. In particolare sarà introdotto l'esicasmo e la necessità di purificare il cuore e sarà presa in esame la pratica d'invocare il Nome di Gesù,.

Non è questo un lavoro di ricerca che pretende di essere esaustivo, ma si tenterà di mettere in luce la ricchezza dell'uomo e di Dio, e ancor più del loro incontro che avviene nel «luogo» del cuore.

1. Il cuore e la persona: a partire dalla sacra Scrittura

1.1. Il cuore alla sorgente della vita

Il luogo del cuore, fonte delle espressioni multiformi della vita, si colloca al centro della persona, nell'io più profondo. Ogni essere umano ha un corpo che lo mette in relazione con la terra, dalla quale trae il proprio sostentamento e alla quale, prima o poi, farà ritorno. Possiede un'anima vivente che lo ricollega a colui che gliel'ha insufflata, al quale ritornerà una volta terminato il suo cammino terreno. Ma l'uomo non indica il suo io più profondo né con il corpo né con l'anima. Nella tradizione spirituale dell'Oriente cristiano, il luogo di questo io profondo è il cuore, che è rivestito di un ruolo molto particolare: non è un organo come gli altri, non va considerato nel suo significato puramente fisico, ma come un luogo simbolico oppure, se si vuole, come un organo fisico e spirituale allo stesso tempo. È al centro della vita, al centro di tutte le attività, gli affetti, i pensieri, le emozioni che tessono la trama dell'esistenza. Come un faro che con il suo fascio di luce esplora tutta la zona marittima, che è suo compito sorvegliare, il cuore abbraccia tutti gli elementi che compongono un essere umano. Si identifica con l'io più profondo dell'individuo.

Nel linguaggio corrente il cuore occupa un posto privilegiato, come testimonia la grande varietà di impiego di questa parola o di espressioni in cui essa è inserita. Sede di emozioni soprattutto passionali, il cuore palpita d'amore o batte forte per l'indignazione o la collera.

Tra tutte le membra del corpo, il cuore è il solo ad aver acquisito un tale grado di dignità. Non si menzionano altri organi interni – fegato, polmoni o milza – se non in particolare per lamentarsi del loro cattivo funzionamento. Il cuore gode di un predominio rispetto agli altri organi perché è legato sia alla vita, poiché pompa il sangue in tutto il corpo, sia alla morte, tanto che si dice: «Il suo cuore ha cessato di battere», come se tale organo avesse potere esclusivo di vita e di morte.

Ma il cuore va considerato anche come organo della vita spirituale. Molte volte è citato nella Sacra Scrittura, nonostante quest'ultima ignori le funzioni fisiologiche del cuore, quale organo che disciplina la circolazione del sangue nel corpo.² È anche il luogo simbolico dell'incontro tra Dio e l'uomo, dove mettiamo in gioco il nostro destino. Il cuore designa il centro stesso della mia persona, là dove essa si organizza, opera scelte decisive, si dedica alla riflessione o si volge a Dio. Il cuore delimita questo spazio interiore dove si realizza l'incontro con il Creatore.

² Cf. M. EVDOKIMOV, *Aprire il proprio cuore. Un percorso spirituale*, Gribaudi, Milano 2005, 12.

1.2. La concezione biblica del cuore

Non è marginale la presenza della parola «cuore» nella Bibbia,³ ricorrendo più di mille volte in tutta la sacra Scrittura. Gli studiosi da tempo si diletano nell'enumerare le varie accezioni, che sono più o meno comuni a tutte le lingue e a tutti i popoli semiti. È necessario richiamare e soffermarci sul significato di «cuore» partendo da come l'hanno inteso i redattori dell'Antico Testamento.

1.2.1. Antico Testamento

L'ebraico *lēb* designa il cuore.

In senso proprio, nell'uomo e nell'animale, questo termine definisce la regione cardiaca, il petto, il torace,⁴ ha quindi una connotazione fisica e anatomica. È anche la sede delle forze vitali, e la vita è assicurata dal cibo.⁵ Anche in caso di sofferenza e infermità fisica si fa riferimento al cuore.⁶

In senso traslato ha un significato ben più ampio e ricco, definisce infatti l'intimo dell'uomo, dove Dio vede,⁷ la sede delle forze dell'anima, delle capacità spirituali. Vi abitano i sentimenti come il coraggio,⁸ ma anche la gioia,⁹ la calma e la serenità,¹⁰ come d'altra parte la pena e il dolore,¹¹ la superbia,¹² le inclinazioni,¹³ la compassione,¹⁴ l'agitazione¹⁵ e la cupidigia.¹⁶

³ F. BAUMGÄRTEL – J. BEHM, «καρδία, καρδιογνώστης, σκληροκαρδία», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1988, V, 193-215; cf. X. LEON-DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1976, 242-246; B. MARCHETTI-SALVATORI, «Cuore», in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma, Studium 1975, 499.

⁴ Os 13,8: *Li assalirò come un'orsa privata dei figli, spezzerò l'involucro del loro cuore, li divorerò come una leonessa; li sbraneranno le bestie selvatiche.*

⁵ Gen 18,3: *Permettete che vada a prendere un boccone di pane e rinfrancatevi il cuore; dopo, potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo.*

⁶ Is 1,5: *La testa è tutta malata, tutto il cuore langue.*

⁷ 1Sam 16,7: *Il Signore rispose a Samuele: "Non guardare al suo aspetto né all'imponenza della sua statura. Io l'ho scartato, perché io non guardo ciò che guarda l'uomo. L'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore".*

⁸ 2Cr 17,6: *Il suo cuore divenne forte nel seguire il Signore; eliminò anche le alture e i pali sacri da Giuda.*

⁹ Dt 28,47: *Poiché non avrai servito il Signore tuo Dio con gioia e di buon cuore in mezzo all'abbondanza di ogni cosa, servirai i tuoi nemici.*

¹⁰ Pr 14,30: *Un cuore tranquillo è la vita di tutto il corpo, l'invidia è la carie delle ossa.*

¹¹ Ger 4,19: *Le mie viscere, le mie viscere! Sono straziato. Le pareti del mio cuore! Il cuore mi batte forte; non riesco a tacere, perché ho udito uno squillo di tromba, un fragore di guerra.*

¹² Ger 49,16: *La tua arroganza ti ha indotto in errore, la superbia del tuo cuore; tu che abiti nelle caverne delle rocce, che ti aggrappi alle cime dei colli, anche se ponessi, come l'aquila, in alto il tuo nido, di lassù ti farò precipitare. Oracolo del Signore.*

¹³ Esd 6,22: *Celebrarono con gioia la festa degli azzimi per sette giorni poiché il Signore li aveva colmati di gioia, avendo piegato a loro favore il cuore del re di Assiria, per rafforzare le loro mani nel lavoro per il tempio del Dio d'Israele.*

Il cuore è anche la sede delle funzioni intellettive: è dato da Dio per conoscere, e chi ha ottenuto l'intelletto è un uomo «di cuore»,¹⁷ avendo così vaste conoscenze ha un cuore saggio e penetrante.¹⁸ Al contrario, per indicare una persona stolta, priva d'intelligenza, si dice che il suo cuore non funziona, non capisce.¹⁹ Anche quando si inganna qualcuno gli si ruba il cuore.²⁰

Nel cuore hanno sede i pensieri,²¹ sia quelli malvagi,²² che le fantasie e le visioni illusorie,²³ ed il ricordare è letteralmente «volgere il cuore»,²⁴ mentre il rivolgere l'attenzione è espresso con «applicare il cuore».²⁵

Spetta al cuore anche il progettare e il volere,²⁶ Aver l'intenzione è detto «essere col cuore», e agire secondo volontà è «col cuore e con l'anima»,²⁷ oppure «conforme al cuore»²⁸ e ancora il proporsi è «porre in cuore».²⁹

L'espressione della volontà, il carattere, affonda le sue radici nel cuore;³⁰ se la volontà è tesa nella giusta direzione, si ha il rinnovamento del cuore.³¹

¹⁴ Os 11,8: *Come potrei abbandonarti, Efraim, come insegnarti ad altri, Israele? Come potrei trattarti al pari di Admà, ridurti allo stato di Zeboim? Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione.*

¹⁵ Pr 23,17: *Il tuo cuore non invidi i peccatori, ma resti sempre nel timore del Signore, perché così avrai un avvenire e la tua speranza non sarà delusa.*

¹⁶ Gb 31,7-8: *Se il mio passo è andato fuori strada e il mio cuore ha seguito i miei occhi, se alla mia mano si è attaccata sozzura, io semini e un altro ne mangi il frutto e siano sradicati i miei germogli.*

¹⁷ Gb 34,10: *Perciò gli uomini lo temono: a lui la venerazione di tutti i saggi di mente (traduzione letterale è "saggi di cuore").*

¹⁸ 1Re 3,12: *Ecco, ti concedo un cuore saggio e intelligente: come te non ci fu alcuno prima di te né sorgerà dopo di te.*

¹⁹ Qo 10,3: *Per qualunque via lo stolto cammini è privo di senno e di ognuno dice: "È un pazzo".*

²⁰ Gen 31,20: *Giacobbe eluse l'attenzione (letteralmente rubare il cuore) di Làbano l'Arameo, non avvertendolo che stava per fuggire.*

²¹ Dan 2,30: *Se a me è stato svelato questo mistero, non è perché io possieda una sapienza superiore a tutti i viventi, ma perché ne sia data la spiegazione al re e tu possa conoscere i pensieri del tuo cuore.*

²² Sal 73,7: *Esce l'iniquità dal loro grasso, dal loro cuore traboccano pensieri malvagi.*

²³ Ger 23,16: *Così dice il Signore degli eserciti: "Non ascoltate le parole dei profeti che profetizzano per voi; essi vi fanno credere cose vane, vi annunziano fantasie del loro cuore, non quanto viene dalla bocca del Signore.*

²⁴ Lam 3,21: *Questo intendo richiamare alla mia mente (letteralmente volgere il cuore), e per questo voglio riprendere speranza.*

²⁵ Ag 1,5: *Ora, così dice il Signore degli eserciti: riflettete bene al vostro comportamento (letteralmente "applicare il cuore").*

²⁶ Ger 23,20: *Non cesserà l'ira del Signore, finché non abbia compiuto e attuato i progetti del suo cuore.*

²⁷ 1Sam 2,35: *Dopo, farò sorgere al mio servizio un sacerdote fedele che agirà secondo il mio cuore e il mio desiderio.*

²⁸ 1Sam 13,14: *Ora invece il tuo regno non durerà. Il Signore si è già scelto un uomo secondo il suo cuore e lo costituirà capo del suo popolo, perché tu non hai osservato quanto ti aveva comandato il Signore.*

²⁹ Dan 1,8: *Ma Daniele decise in cuor suo di non contaminarsi con le vivande del re e con il vino dei suoi banchetti e chiese al capo dei funzionari di non farlo contaminare.*

L'uomo è così compreso tutto intero, col suo intimo essere e volere, nella nozione di *lēb*. Può indicare persona,³² anche se il significato di persona sembra solo accennato.

Nel cuore sta la radice dell'atteggiamento religioso e morale. È col cuore che si serve Dio,³³ in esso ha sede il timor di Dio³⁴ ed è in grado di accogliere i suoi insegnamenti;³⁵ il cuore dei devoti confida in Lui,³⁶ ed è a Lui fedele.³⁷

Il cuore può essere soggetto all'apostasia,³⁸ e anche all'indurimento³⁹ e all'ostinazione. Il cuore del peccatore è chiamato incirconciso,⁴⁰ che è l'opposto di colui che ha il cuore circonciso perché si è convertito a Dio.⁴¹ L'uomo pio è puro di cuore, ama la mondezzezza del cuore,⁴² dice tutta la verità e non parla con doppiezza.⁴³

1.2.2. Il mondo greco

Nel mondo ellenistico cuore è indicato dal termine καρδιά e in senso proprio indica il cuore fisiologico, l'organo centrale del corpo umano o animale. In senso traslato, soprattutto in poesia, il cuore dell'uomo è la sede della vita psichico-spirituale. Da lì nascono i sentimenti e le passioni ed è la dimora delle facoltà intellettuali, del volere e delle decisioni.

Nell'ambito filosofico Platone è poco propenso ad attribuire a καρδιά le funzioni psichiche, però mantiene il significato fisiologico. Per Aristotele il cuore è prima

³⁰ Ger 11,20: *Ora, Signore degli eserciti, giusto giudice, che scruti il cuore e la mente, possa io vedere la tua vendetta su di loro, poiché a te ho affidato la mia causa.*

³¹ Ez 18,31: *Liberatevi da tutte le iniquità commesse e formatevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo.*

³² Sal 22,27: *I poveri mangeranno e saranno saziati, loderanno il Signore quanti lo cercano: "Viva il loro cuore per sempre".*

³³ 1Sam 12,20: *Samuele rispose al popolo: "Non temete: voi avete fatto tutto questo male, ma almeno in seguito non allontanatevi dal Signore, anzi servite lui, il Signore, con tutto il cuore".*

³⁴ Ger 32,40: *Concluderò con essi un'alleanza eterna e non mi allontanerò più da loro per beneficiarli; metterò nei loro cuori il mio timore, perché non si distacchino da me.*

³⁵ Pr 7,1-3: *Figlio mio, custodisci le mie parole e fa tesoro dei miei precetti. Osserva i miei precetti e vivrai, il mio insegnamento sia come la pupilla dei tuoi occhi. Lègali alle tue dita, scrivili sulla tavola del tuo cuore.*

³⁶ Pr 3,5: *Confida nel Signore con tutto il cuore e non appoggiarti sulla tua intelligenza.*

³⁷ Ne 9,8: *Tu hai trovato il suo cuore fedele davanti a te e hai stabilito con lui un'alleanza, promettendogli di dare alla sua discendenza il paese dei Cananei, degli Hittiti, degli Amorrei, dei Perizziti, dei Gebusei e dei Gergesei; tu hai mantenuto la tua parola, perché sei giusto.*

³⁸ Dt 11,16: *State in guardia perché il vostro cuore non si lasci sedurre e voi vi allontaniate, servendo dei stranieri o prostrandovi davanti a loro.*

³⁹ Es 4,21: *Il Signore disse a Mosè: "Mentre tu parti per tornare in Egitto, sappi che tu compirai alla presenza del faraone tutti i prodigi che ti ho messi in mano; ma io indurirò il suo cuore ed egli non lascerà partire il mio popolo.*

⁴⁰ Dt 10,16: *Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato e non indurite più la vostra nuca.*

⁴¹ Sal 51,19: *Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi.*

⁴² Pr 22,11: *Il Signore ama chi è puro di cuore e chi ha la grazia sulle labbra è amico del re.*

⁴³ Sal 12,3: *Si dicono menzogne l'uno all'altro, labbra bugiarde parlano con cuore doppio.*

di tutto il centro della circolazione sanguigna e quindi il centro della vita fisica; giunge fino a porre le sensazioni nelle vicinanze del cuore, ma rifiuta di localizzarvi l'intelligenza.

Per gli stoici il cuore è l'organo centrale della vita spirituale, la sede della ragione, da esso promana il sentire, il volere e il pensare, e ad esso tende tutta la facoltà sensoria.

Ma per i filosofi il cuore è ormai solo un organo del corpo con un valore puramente fisiologico, e si direbbe che interessa solo per la dibattuta controversia circa la localizzazione dell'anima e del centro della vita psichica, se cioè ne sia sede il cuore o il cervello. Così si arriva sempre di più a mettere da parte il termine «cuore» e al suo posto subentra il termine «anima».

1.2.3. LXX, giudaismo ellenistico e rabbinico

Nei LXX καρδιά è l'equivalente dell'ebraico *lēb*. Solo di rado è tradotto con i termini διάνοια e ψυχή, solo eccezionalmente con φρένες, νοῦς e στηξος. Nel testo dei LXX καρδιά non corrisponde mai a *nefes*. La ricchezza di accezioni dei termini ebraici corrispondenti si riscontra anche nei LXX. Così καρδιά è anche prima di tutto il principio e l'organo della vita personale, il punto in cui si raccoglie l'essere e l'agire dell'uomo in quanto personalità spirituale. Perciò esso è anche la sorgente e la sede della vita religioso-morale. Καρδιά spesso si scambia con ψυχή, διάνοια, πνευμα, νοῦς ed altri termini, ma conserva sempre, anche nei riguardi di questi sinonimi, il riferimento alla totalità e all'unità della vita interiore, che si manifesta e si esprime nella molteplicità delle funzioni psichiche e spirituali.

Il giudaismo ellenistico, quando utilizza concetti veterotestamentari, parla di καρδιά nello stesso senso dei LXX.

In Filone invece καρδιά spesso ha un significato puramente fisiologico: per lui fa parte delle sette parti interne del corpo, le viscere, e spiega la sua importanza come centro della circolazione sanguigna. Si rifà a ciò che gli han detto i medici, che il cuore è il primo a formarsi e l'ultimo a perire. Filone quindi non conosce l'idea biblica che fa di καρδιά la sede della vita interiore.

Anche Flavio Giuseppe parla di καρδιά esclusivamente come dell'organo fisico dell'uomo o degli animali, allo stesso modo dei greci. Dove nell'AnticoTestamento si parla del cuore, egli usa ψυχή o διάνοια.

Nel giudaismo rabbinico l'uso di *lēb* è quello della linea veterotestamentaria.

1.2.4. Nuovo Testamento

L'uso neotestamentario del termine cuore si riconnette a quello dell'Antico Testamento, discostandosi chiaramente dal senso greco e concentrandosi ancor più dei LXX sul cuore inteso come organo principale della vita psichica e spirituale e quindi come la parte dell'uomo in cui Dio si manifesta.

Non manca comunque qualche accenno al cuore come organo centrale del corpo e sede della forza fisica vitale,⁴⁴ anche in senso figurato e poetico.⁴⁵

In diversi modi il Nuovo Testamento intende il cuore come centro della vita interiore, dove trovano sede e origine tutte le forze e le funzioni psichiche e spirituali. Lì stanno i sentimenti e gli affetti,⁴⁶ le cupidigie⁴⁷ e le passioni.⁴⁸ È pure la sede dell'intelletto, la sorgente delle riflessioni⁴⁹ e dei pensieri,⁵⁰ della volontà e delle decisioni.⁵¹

In καρδία perciò si riassume tutta la natura interiore dell'uomo, in opposizione alla sua exteriorità, alla bocca e alle labbra. Il cuore, la parte più interna, rappresenta l'io, la persona.⁵² Ed è quindi al cuore che Dio si volge, qui è la radice della vita religiosa, che determina l'atteggiamento morale.⁵³

Solo nel Nuovo Testamento e nella letteratura cristiana antica si attribuisce a Dio la designazione di καρδιογνώστες, esperto conoscitore del cuore.⁵⁴ È questa la convinzione del credente in tutta la Sacra Scrittura: Dio conosce l'intimo di ogni uomo, dove sorge la decisione a favore o contro di lui.

Nel Nuovo Testamento si parla anche di aridità di cuore, durezza di cuore col termine σκληροκαρδία. È un termine creato dalla LXX per tradurre la forma ebraica di «incirconcisione di cuore». Denota l'ostinata insensibilità umana agli annunci della volontà salvifica di Dio, che domanda di essere accolta dall'uomo nel cuore, centro della sua vita personale.

⁴⁴ Lc 21,34: *Stare bene attenti che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita e che quel giorno non vi piombi addosso improvviso.*

⁴⁵ At 14,17: *ma non ha cessato di dar prova di sé beneficiando, concedendovi dal cielo piogge e stagioni ricche di frutti, fornendovi il cibo e riempiendo di letizia i vostri cuori.*

⁴⁶ Gv 16,22: *Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà.*

⁴⁷ Gc 3,14: *Ma se avete nel vostro cuore gelosia amara e spirito di contesa, non vantatevi e non mentite contro la verità.*

⁴⁸ Lc 24,32: *Ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?"*

⁴⁹ Lc 2,19: *Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore.*

⁵⁰ Mt 12,34: *Razza di vipere, come potete dire cose buone, voi che siete cattivi? Poiché la bocca parla dalla pienezza del cuore.*

⁵¹ 2Cor 9,7: *Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia.*

⁵² 1Pt 3,4: *Cercate piuttosto di adornare l'interno del vostro cuore con un'anima incorruttibile piena di mitezza e di pace: ecco ciò che è prezioso davanti a Dio.*

⁵³ Gal 4,6: *E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!*

⁵⁴ At 1,24-25: *Allora essi pregarono dicendo: "Tu, Signore, che conosci il cuore di tutti, mostraci quale di questi due hai designato a prendere il posto in questo ministero e apostolato che Giuda ha abbandonato per andarsene al posto da lui scelto".*

1.2.5. Il cuore in san Paolo

Leggendo gli scritti di san Paolo⁵⁵ dobbiamo porre attenzione all'intento dell'autore, che non compone una teologia sistematica, ma ci lascia delle lettere, utilizzando così uno stile dialogico, affrontando tematiche pertinenti ai problemi che sorgevano nelle comunità da lui fondate. Non è possibile così vedere una vera e propria teologia del cuore, ma dagli scritti lasciatici possiamo comprendere la grande importanza che per lui assume questo termine.

Per cominciare, è giusto partire dalla lettera considerata più personale di san Paolo, quella di protezione e accompagnamento per lo schiavo fuggitivo Onesimo, che egli rispedisce al padrone Filemone. È qui che scrive: «Onesimo, quello che un giorno ti fu inutile, ma ora è utile a te e a me. Te l'ho rimandato, lui, il mio cuore».⁵⁶ Forse mai l'Apostolo scrive in maniera accorata come qui, ed il cuore è per lui il punto di intersezione delle linee vitali, il luogo dell'essere-con-sé e dell'essere-con-altri, l'organo di raccolta e distribuzione, dell'identità, della concentrazione e della apertura, dell'incentivazione e dell'oblazione. Per questo scrive: «È giusto, del resto, che io pensi questo di tutti voi, perché vi porto nel cuore».⁵⁷

Riguardo al ruolo di Paolo è emblematico ciò che egli stesso afferma: «È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori».⁵⁸ È convinto che, a prescindere dalla novità del suo annuncio, egli non abbia da dire ai destinatari nulla che non sia già scritto nei loro cuori dallo Spirito del Dio vivo. Egli si considera solo come annunciatore, portavoce di Colui che a partire dalla sua grande svolta nella croce e nella risurrezione, si manifesta mediante il suo Spirito a tutti coloro che gli si aprono. Allora ai messaggeri della parola spetta un incarico determinante:⁵⁹ è infatti solo tramite il loro annuncio che la parola, che è già infusa in tutti e posta sulla bocca e nel cuore, può essere proclamata in maniera efficace.

Paolo afferma questo partendo dalla sua stessa esperienza personale, perché gli è stato rivelato nel cuore l'intero contenuto del messaggio, il mistero del figlio di Dio. Ma non è sufficiente udire, è necessario anche credere, avere fede.

⁵⁵ E. BISER, «Credere con il cuore. Paolo creatore di una *theologia cordis*», in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 60-75.

⁵⁶ Fil 1,11-12.

⁵⁷ Fil 1,7.

⁵⁸ 2Cor 3,3.

⁵⁹ Cf. Rm 10,5-10: *Mosè infatti describe la giustizia che viene dalla legge così: L'uomo che la pratica vivrà per essa. Invece la giustizia che viene dalla fede parla così: Non dire nel tuo cuore: Chi salirà al cielo? Questo significa farne scendere Cristo; oppure: Chi discenderà nell'abisso? Questo significa far risalire Cristo dai morti. Che dice dunque? Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo. Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.*

L'annuncio allora non è tanto un riferimento all'evento storico, ma un continuo vivere di Gesù nel cuore dei credenti.

A tal proposito è giusto riprendere un'affermazione della tradizione paolina: «Il Padre [...] vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori». ⁶⁰ La fede non è solo l'obbediente assenso alla auto-comunicazione di Dio nel Figlio fatto uomo, e dunque un atto di recettività religiosa, bensì una replica del tutto intima al farsi incontro di Dio, che ha a che fare con il ritrovarsi di Colui che si dona in colui che accoglie, ovvero nel credente. Il suo cuore non è solo «abitazione» o «dimora» di Cristo, bensì al tempo stesso il luogo della sua identificazione, del risvegliarsi alla sua presenza di spirito. Allora Paolo può affermare: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me». ⁶¹

La fede è in stretto rapporto con la preghiera. Il credente è chiamato a dire e ridire ciò che sta scritto in lui. La preghiera è nel suo intento primario, «l'invocazione che si manifesti la presenza divina, che si renda avvertibile tale presenza nel dialogo». ⁶² Al disorientamento viene in soccorso lo Spirito divino, come afferma san Paolo: «Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio». ⁶³

Secondo questo passo la preghiera non è solo un rapporto dell'uomo con Dio, in cui si tratterebbe in sostanza dell'accertarsi dell'esistenza di Dio, bensì un rapporto di Dio con Dio. È vero che Dio rimane il destinatario della preghiera; tuttavia Egli si prende cura, sotto forma di Spirito, dell'orante, per aiutarlo e condurre a buon fine l'oggetto della sua preghiera. Il cuore del credente diviene così il luogo dell'auto-comprendersi di Dio, che, quale destinatario della preghiera, sa cogliere nel balbettio dell'orante il gemito dello Spirito che sale a Lui. Tutto questo ha un effetto di crescita e maturazione dell'orante, così che arriva a ri-dire e con-dire insieme a Gesù l'invocazione «Abbà», come afferma l'Apostolo: «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!»». ⁶⁴

Nell'invocazione «Abbà» rivolta a Dio culmina l'opera centrale della vita di Gesù e con essa il principio dell'intero annuncio di salvezza. Essa si identifica perciò dal punto di vista contenutistico con la lettera che è iscritta nel cuore del credente. Con tale invocazione Gesù infranse la concezione di un Dio invincibile e lontano; con essa realizzò l'accesso al cuore di Dio. Per questo motivo, in questa

⁶⁰ Ef 3,16-17.

⁶¹ Gal 2,20.

⁶² E. BISER, «Credere con il cuore. Paolo creatore di una theologia cordis», 71.

⁶³ Rm 8,26-27.

⁶⁴ Rm 8,15.

parola è contenuto l'intero messaggio. Quando il credente entra in sintonia con l'invocazione di Gesù, si attua in lui la rivelazione di Dio a partire dal suo centro. Per Paolo tutti gli atti trovano il proprio inizio nel cuore, perché per lui il cuore è l'organo del farsi incontro di Cristo e dell'accoglienza dei suoi doni.⁶⁵ Così si conferma che l'Apostolo delle genti è il grande teologo del cuore.

1.3. Il concetto di cuore in sant' Agostino

In sant' Agostino non si trova una filosofia del cuore in senso proprio,⁶⁶ ma l'uso relativamente frequente della parola *cor*, si riferisce a vari significati.

Nell'Antico Testamento cuore significa in alcuni brani la coscienza morale che si evidenzia spesso come il luogo dei pensieri dell'uomo. Nel Nuovo Testamento la parola del Signore sul cuore, da cui escono parole buone o cattive, rivela una certa ambivalenza perché l'uomo per natura ha il desiderio di Dio, ma può abbandonarsi alle cose del mondo. Ancora il cuore come facoltà contemplativa, non come desiderativa, che deve tuttavia purificarsi per vedere Dio. È proprio sant' Agostino ad aver connesso il concetto biblico del cuore con concetti equivalenti della filosofia aristotelica e neoplatonica: spirito (*animus, mens*), memoria (*memoria*), ed intelletto (*intellectus*), ciò che contribuiva in parte al chiarimento tra la conoscenza religiosa e quella filosofica profana. Si lasciano distinguere i due livelli tra la conoscenza naturale di Dio, la quale è motivata dall'esperienza di Dio nel cuore sì, ma non presuppone la fede in Dio, e la conoscenza religiosa o quella teologica rivelata, basata sulla fede, che la chiarisce razionalmente.

Emergono così significati diversi del concetto di cuore, che indicano aspetti importanti dell'anima umana, specialmente nella sua relazione con Dio, e che si possono valutare sotto due punti di vista, l'uno religioso, l'altro profano.

Il cuore come facoltà religiosa

In modo predominante il cuore si evidenzia come facoltà religiosa, con significati volitivi e conoscitivi. Il cuore ha sia un desiderio inquieto o amore iniziale verso Dio, sia un sapere (toccare, sperimentare) immediato di Dio come Creatore, Padre, fine ultimo dell'uomo. Quindi il cuore comprende in sé volontà ed intelletto, rivelandosi come un fenomeno complesso, perché in esso risiedono non solo lo spirito, ma anche i sentimenti che appaiono nel rapporto di esso con la sensitività. Il cuore manifesta un carattere dinamico perché esso è rivolto a Dio, ma ancora in modo imperfetto, ha così bisogno di guida e formazione. Può cadere nel peccato e nei vizi, ha bisogno di purificazione e conversione; non può fare a meno

⁶⁵ Cf. Rm 5,5: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.*

⁶⁶ H. SEIDL, «Sul concetto di cuore in S. Agostino», in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 93-102.

dell'assenso libero della volontà e dell'insegnamento della ragione. Ma non basta, perché occorre anche l'aiuto di Dio e la sua grazia.

Per quel che riguarda il lato conoscitivo del cuore religioso, la funzione intuitiva, ricettiva, prevale. Essa è il vedere o l'udire in modo spirituale ciò che Dio comunica all'anima. È qui che risiede l'aspetto del ricordarsi e dell'essere memori di quanto ricevuto da parte di Dio. Così si spiega la vicinanza del cuore alla memoria e alla coscienza morale. Ma il cuore, come sede di pensieri e decisioni, esercita anche funzioni discorsive. In questo contesto la memoria non è il ricordo di qualcosa del passato, ma l'essere presenti di qualcosa nel presente, nel tenerlo presente. Così l'anima nel cuore è sempre memore di Dio che le è presente e la istruisce.⁶⁷

Il cuore come facoltà profana

È richiamato in tutti quei testi in cui l'oggetto del cuore non è più direttamente Dio, ma le cose del mondo o immagini sostitutive o fittizie di Dio. Accanto al concetto *cor* si trovano anche *anima*, *animus*, *mens*.

Il cuore rimane un fenomeno complesso nel senso che comprende sia lo spirito con volontà e intelletto, sia pure i sentimenti o affetti che risultano dal collegamento dello spirito con la sensitività. Il cuore ha quindi una importanza per l'uomo nella sua totalità, analogamente al cuore fisico, il quale ha una porzione centrale nel corpo, ed è insieme con il cervello, un organo decisivo per tutte le funzioni vitali dell'uomo.

Per concludere, dopo questa distinzione, dobbiamo affermare che per Agostino, da un lato l'anima ha già un desiderio iniziale e un sapere primitivo (coscienza) di Dio, dall'altro essa può ancora domandare dell'esistenza e dell'essenza di Dio. Abbiamo però due diversi atteggiamenti, l'uno religioso, l'altro conoscitivo: al secondo appartiene la ragione, al primo invece il cuore, con il significato biblico.

1.4. Il cuore in Blaise Pascal

«Un costante appello al cuore: potrebbe essere questa la designazione emblematica del pensiero pascaliano».⁶⁸ Il cuore è l'istanza in cui si articola il rapporto tra fede e ragione, e allo stesso tempo è il luogo della capacità di sentire, di conoscere, di decidere. Non appena la grazia pervade il cuore convertito, vi si stabilisce, abita al suo interno, per riprendere la bella espressione agostiniana. Pascal è in effetti impregnato di agostinismo. La fede quindi ispira la ragione, la fa esercitare come fontana alla quale essa si abbevera per essere rilanciata, rianimata, sostenuta: questa filosofia non è più possibile distinguerla dalla cristologia. Infatti il padre Xavier Tilliette afferma: «La "filosofia" di Pascal è

⁶⁷ Cf. AGOSTINO, *Le Confessioni*, Paoline, Milano 1987, X, 24.

⁶⁸ Cf. D. LEDUC-FAYETTE, «Pascal, il «filosofo» del cuore», in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 253-269.

l'esempio più lampante di un pensiero interamente determinato dal Cristo, ispirato direttamente dall'essere del Cristo».⁶⁹

Ancora Romano Guardini afferma: «L'origine più intima della libera iniziativa, il centro da dove l'arco di fiamma si slancia verso l'alto oppure si trova trattenuto all'interno, questo fondo segretissimo [...], che nella situazione dell'ambiguità costituisce l'oggetto proprio della chiamata divina, è il "cuore". Il "cuore" è in un certo senso la realtà centrale dell'immagine pascaliana dell'uomo».⁷⁰

Il cuore in Pascal, come in Agostino, non può essere ridotto all'organo corporeo che pure rappresenta; esso è tutto l'uomo, carne e spirito. È unicamente in funzione di un pensiero della totalità assoluta che il cuore deve essere concepito, non nella specifica degli opposti, ragione-fede o intelletto-volontà, ma in ciò che li unisce, al di là delle divisioni della psicologia meccanicistica cartesiana, che separava l'anima dal corpo e scindeva lo spirito in facoltà.

È nel cuore che Dio interviene, perché egli stesso «inclina il cuore a credere»,⁷¹ quel cuore che è lacerato in se stesso, diviso, tra due amori: quello per il Creatore e l'amor proprio. L'uomo non diviene però una marionetta nelle mani di Dio, perché il cuore è il crogiuolo dove libertà divina e libero arbitrio si fondono.

È fruttuoso prestare attenzione alle metafore relative al cuore in Pascal, perché la forma, in questo autore, si identifica con l'essenza delle cose. Molto istruttiva si rivela la spazializzazione pascaliana dei «luoghi» del cuore: il cuore «vuoto», il cuore «cavo e pieno d'immondizia», il cuore «pieno di Dio». Le metafore visive sono essenziali. Gli occhi del cuore, dice Pascal nel frammento 339, «vedono la sapienza»; ancora nel frammento 680: «È il cuore che sente Dio». «Sentire», pare ovvio, non potrebbe essere ridotto qui all'affezione nel senso dei ricettori fisiologici, ma è il «sentire» evangelico. Infatti per il «cuore», Dio non è più un «Dio nascosto», ma è una persona che si degna di «comunicarsi» a noi «nel modo che gli piace».⁷² Possiamo così affermare con le parole di Pascal nel frammento 240, che siamo rimasti «capaci della grazia». Il «cuore» è questa potenzialità stessa, apertura, disposizione a ricevere, che condiziona il «pensare come si deve»,⁷³ pensare secondo il Vero, all'origine della morale.

1.5. La teologia cordis nella tradizione patristica orientale

In Occidente le scuole di spiritualità sono state distinte tra loro a seconda degli ordini religiosi che le hanno promosse o delle nazioni nelle quali sono fiorite. In

⁶⁹ X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie: prolegomenes a une christologie philosophique*, Les éditions du cerf, Paris 1990, 33; Cf. X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 33-38.

⁷⁰ R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Hegner, Leipzig 1935, 134.

⁷¹ B. PASCAL, *Pensieri*, Città Nuova, Roma 2003, Fr. 412, 306.

⁷² B. PASCAL, *Pensieri*, Fr. 142, 113.

⁷³ B. PASCAL, *Pensieri*, Fr. 513, 366-367.

Oriente⁷⁴ non ci sono veri e propri ordini religiosi, ma una dottrina spirituale che ha molti punti di contatto nelle varie nazioni. Non si possono quindi applicare all'Oriente principi di distinzione tra scuole di spiritualità, comuni all'Occidente. Per dare un quadro generale è necessario partire dallo schema delle correnti della spiritualità patristica proposta da Hausherr, che fa una divisione tripartita: la spiritualità primitiva pratica, la spiritualità intellettuale contemplativa e la spiritualità del sentimento.⁷⁵

All'inizio i cristiani, seguendo l'insegnamento degli apostoli, concentrano la loro attenzione sulle opere buone e sull'osservanza dei comandamenti di Cristo. Ma questa semplicità evangelica non può soddisfare il carattere intellettuale dei greci,⁷⁶ per i quali sarebbe meglio non vivere, piuttosto che protrarre l'esistenza umana senza usare l'intelletto. L'uomo raggiunge la sua perfezione nella misura in cui egli usa la sua facoltà più nobile, il *noûs*.⁷⁷ La prerogativa dell'intelletto è conoscere, contemplare non la superficie delle cose, ma la loro essenza, l'idea immateriale che dà origine alla forma esterna, materiale. Da questo fondamento seguì il capovolgimento dei valori: se la spiritualità primitiva poneva l'accento primario sull'osservanza dei precetti evangelici, sulla *prâxis*, la nuova tendenza, sotto l'influsso della filosofia greca, metteva al primo posto la *theoria*, contemplazione. Viene quindi accettato il principio che la vita contemplativa è più perfetta della vita attiva, pratica. Gli stessi Padri fanno l'elogio di questa *theoria*. Essi chiamano il *noûs* facoltà divina, per sua natura orante come dice Evagrio, il quale pur affermando di aver imparato tutto ciò che sa dai monaci, guardando alla sua terminologia accetta pienamente ciò che Aristotele stabilisce all'inizio dell'*Etica Nicomachea*.⁷⁸ I Padri greci sono stati educati con questa mentalità che in parte ritroviamo anche nei loro scritti.

I Padri hanno sempre cercato di evitare di cadere nell'intellettualismo. Il rischio era di muoversi in pensieri astratti, lontani dalla vita concreta. Erano sì degli intellettuali, ma non volevano compiere questo atto di superbia. In ogni caso nonostante, le loro intenzioni, disprezzavano le visioni, le immagini sacre, le emozioni e con ciò si allontanavano dal popolo semplice. Come reazione alla tendenza intellettualistica, appare nel cristianesimo ciò che si può chiamare «scuola del sentimento». Il termine caratteristico utilizzato non è più *theoria*, ma *peîra*, esperienza, *aîsthesis*, sentimento, *pleroforia*, tradotto allora con certezza di fede, ma che si può tradurre con il termine di oggi euforia. Viene affermato così il binomio della vita spirituale, in cui è necessaria una fede «certa» e deve essere presente la felicità. Questa tendenza del sentimento religioso fu molto forte

⁷⁴ T. ŠPIDLÍK, «La theologia cordis nella tradizione patristica», in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 78-92.

⁷⁵ I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1 (1935), 114-138.

⁷⁶ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 15-18.

⁷⁷ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, 303-304.

⁷⁸ Cf. EVAGRIO, *De oratione* 35, PG 79, col. 1173.

nell'ambiente siriano, cioè non greco, semitico. Si giunse fino all'eresia dei messaliani, che affermavano che un uomo è ciò che sente: se senti lo Spirito Santo, allora è nel tuo cuore; se senti le passioni, allora è presente il demonio. Per scacciarlo l'unica via è la preghiera esaltata, estatica che sveglia il cuore. Questa forma estremista fu condannata già nel IV secolo, ma rimase sempre viva, sotto diversi nomi e diverse forme.

Si giunge così a rifiutare la relazione e coincidenza tra grazia dello Spirito e senso psicologico della sua presenza; rimane però la grande importanza dei sentimenti del cuore nella vita spirituale, soprattutto l'attenzione a far sì che il cuore non diventi duro e insensibile a causa del peccato. Un grande rappresentante di questa tendenza è Diadoco di Foticea, nel V secolo. Per lui la facoltà principale da coltivare nella vita spirituale non è più il *noûs*, l'intelletto, ma il cuore, *kardia*.⁷⁹

Dopo aver sintetizzato le tre principali tendenze nella spiritualità dei Padri è necessario vederne il legame con la sacra Scrittura. Come già abbiamo visto nel linguaggio biblico il posto primario spetta al cuore. Non è però un termine semplice, perché se solo per una decina di volte designa l'organo del corpo, ben di più è usato in modo metaforico per indicare le funzioni della vita interiore: il cuore conosce, decide, sente, ricorda, è fedele a Dio. Significa quindi la pienezza della vita psicologica e spirituale con tutte le sue attività.

La domanda che i Padri si pongono è come l'uomo arrivi ad unirsi a Dio. Si può cogliere come la risposta biblica sia differente da quella dei filosofi, soprattutto perché il concetto biblico di Dio è essenzialmente diverso da quello filosofico. Non è una «idea suprema della bontà» o una «legge universale del cosmo». Il Dio biblico è una persona viva, pronta al dialogo, che va in cerca dell'uomo. Se dobbiamo identificare un organo, o la facoltà con cui l'uomo si unisce a Dio è con tutto l'essere. E proprio il termine biblico cuore significa uomo intero, ma anche uomo autentico, a differenza da ciò che appare esternamente, uomo come lo vuole e vede Dio che «scruta i cuori».⁸⁰

Ecco che soprattutto a partire dal V secolo il cuore assume maggior rilievo e quando si parla di preghiera, la si definisce come «elevazione del cuore a Dio», o ancora meglio come «elevazione della mente e del cuore a Dio», per rispettare la tradizione precedente. Attraverso la *Filocalia*⁸¹ greca è possibile cogliere questa evoluzione.

Ma se diciamo che l'essenza della vita religiosa è l'unione del cuore con Dio e se il cuore significa l'integrità del suo stato e non soltanto i singoli atti, come possiamo controllare qual è il nostro progresso? E se è Dio solo che «scruta i cuori», sarà lui solo che conosce l'uomo e il suo valore spirituale. Pur ammettendo che l'uomo è e rimarrà sempre un mistero, abbiamo una certa intuizione della nostra anima, un «sentimento del cuore». Questa è la conoscenza di sé che fu dichiarata dagli antichi come somma saggezza. È una conoscenza che

⁷⁹ DIADOCO, *Oevres spirituelles* 88, SC 5 (1943), coll. 147-148.

⁸⁰ Cf. Sal 7,10.

⁸¹ Cf. par. successivo.

i Padri cristiani chiamano contemplativa. È una visione globale di sé come immagine di Dio e quindi anche una visione di Dio nello specchio della propria anima, nel cuore che diventa una fontana limpida che riflette il cielo.

Volendo esplicitare ulteriormente il «sentimento del cuore» dobbiamo utilizzare più che il termine sentimento, la parola intuizione.

Per gli intellettuali greci l'organo che ci unisce a Dio è la mente, *noûs*, intelletto. I cristiani greci non intendono demolire questo concetto, però essi sapevano dai testi biblici che Dio supera ogni intelligenza umana. Se la mente deve incontrarlo, deve essere illuminata dallo Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo non si unisce con la mente se essa non è purificata. Questa purificazione è designata col termine greco *prâxis*, la pratica di tutte le virtù, specialmente della carità. Coinvolge tutto l'uomo nelle sue facoltà, quindi l'uomo quale è nel suo cuore.

Concludendo si può affermare che i «sentimenti del cuore», nel senso spirituale, sono le intuizioni che sorpassano la conoscenza razionale e sono frutto dello Spirito Santo. Il cuore umano non diventa completamente puro se non per mezzo della carità, che è un dono dello Spirito Santo.

1.5.1. La Filocalia

Affrontando la teologia del cuore non è possibile tralasciare questa opera fondamentale per la spiritualità orientale dell'ultimo millennio.⁸²

Quest'opera è un'antologia di testi che copre più di dieci secoli di spiritualità (dal IV al XV secolo), rappresentati da ben trentasei Padri.⁸³

È stata composta da due monaci greci, Nicodemo Aghiorita e Macario di Corinto, convinti che la chiesa greca per risollevarsi dalla crisi⁸⁴ in cui si trovava, avrebbe dovuto attingere alle sorgenti stesse della vita spirituale dell'ortodossia. La ricerca li ha condotti al Monte Athos, nelle biblioteche dei monasteri, dove raccolsero gran parte del materiale che poi andrà a comporre la *Filocalia*.

Per la prima volta la *Filocalia* viene pubblicata nel 1782, in lingua greca, a Venezia.

Il titolo *Filocalia*, letteralmente «amore del bello», sembra prestarsi a considerazioni estetiche. Sorprende però scoprire che questa opera non dà alcuna importanza alle rappresentazioni sensibili della bellezza e nemmeno alle icone. I testi filocalici, infatti, sono pervasi dalla mentalità esicasta, un'antica tendenza monastica che cercava la solitudine per vedere Dio nella propria interiorità.⁸⁵

⁸² I. BRJANČANINOV, *Sulle tracce della Filocalia. Pagine sulla preghiera esicasta*, a cura di R. ČEMUS, Paoline, Milano 2006.

⁸³ La tradizione orientale estende il titolo di «Padri» a tutti gli autori, fino all'alto medioevo, recepiti come maestri di fede e di vita cristiana. Per Padri orientali si intende sia Padri greci che propriamente orientali come i siriani.

⁸⁴ Sul finire dell'Ottocento, la Chiesa greca si trovava in crisi profonda, logorata dalla estenuante turco-crazia e dal crescente influsso dell'Illuminismo, dilagato dall'Occidente.

⁸⁵ Cf. T. ŠPIDLÍK, «Esicasmò», in E.G. FARRUGIA, *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 284; P. MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano 1998, 183-230.

Eppure i criteri che hanno guidato i due curatori della *Filocalia* nella scelta dei testi non sono molto chiari. Autori che ci si aspetterebbe di trovare in una antologia rappresentativa della spiritualità orientale, non compaiono affatto. Vengono tralasciati non solo i tre Cappadoci (Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa), ma anche Giovanni Crisostomo e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, mentre ad uno scrittore di secondaria importanza, quale Pietro Damasceno, viene concesso più spazio di qualunque altro, fatta eccezione per Massimo il Confessore. La raccolta, inoltre, manca di un sistema organico e non è scevra di ripetizioni.

Ma nonostante la *Filocalia* raccolga quindi tendenze e mentalità diverse, la sua lettura rivela una linea teologico-spirituale unitaria, che rende legittimo il parlare di una «spiritualità filocalica» dell'opera nel suo insieme. Ciò che unisce tutti gli autori lì contenuti è l'ideale della deificazione o divinizzazione, intesa come unione trasfigurante con Dio.

Nel presentare l'ascesa dell'uomo a Dio, la *Filocalia* riprende la tradizionale distinzione tra la vita attiva (*prâxis*) e la vita contemplativa (*theoria*). Quest'ultima deve essere necessariamente preceduta dalla prima, insistono i Padri filocalici, convinti che non c'è contemplazione senza azione. Dio non si fa vedere se non a chi si è preparato con la fatica di una vita evangelica, chiamata anche asceti. La *Filocalia* non propone ordinamenti esterni della vita ascetica, come regole sui digiuni, sulle ore di sonno, sul numero degli inchini e delle prostrazioni; ma ne coglie lo scopo e l'effetto spirituale che corrisponde all'*esichia*, intesa come il «silenzio interiore», presupposto necessario per unirsi a Dio contemplato nel proprio cuore.

Perché l'uomo possa divenire divino la *Filocalia* suggerisce un continuo «combattimento spirituale» contro tutto ciò che l'ostacola, innanzi tutto i pensieri cattivi, considerati radice di ogni male. È quindi un purificarsi da tutto ciò che rende l'uomo impuro e impedisce che possa pervenire alla contemplazione spirituale: solo i puri di cuore vedranno Dio.⁸⁶ Proprio per questo la *Filocalia* insiste molto sulla vigilanza spirituale (*nepsis*), uno stato di sobrietà della mente e del cuore, solleciti a cogliere la presenza di Dio.

Non è esagerato dire che i concetti di *esichia* e *nepsis* sintetizzano il messaggio della *Filocalia* nel suo insieme, come, del resto, viene anticipato dal titolo stesso del libro: «Filocalia dei Padri Neptici» (vigilanti).⁸⁷

⁸⁶ Cf. Mt 5,8.

⁸⁷ Il titolo completo sarebbe: *Filocalia dei Santi Neptici, raccolta dai Santi Padri teofori, dove si vede come, attraverso la filosofia della vita attiva e della contemplazione, lo spirito si purifica, è illuminato e reso perfetto attraverso una filosofia morale a livello dell'azione e della contemplazione.*

1.5.2. La riscoperta della Filocalia nella Russia dell'Ottocento

È questo il secolo in cui ci sono stati nuovi impulsi spirituali, che sono la base delle riflessioni che i più importanti asceti hanno elaborato nel campo antropologico e mistico.

Ma per comprendere questo cammino è necessario far riferimento alla storia degli ultimi secoli della Russia cristiana.

Nonostante la grande tradizione ortodossa della Russia non c'è sempre stata una serena e felice coabitazione tra chiesa e stato.

La cristianizzazione è partita, col battesimo del grande principe Vladimiro, nel 988 da Bisanzio, che in seguito ne sviluppò l'eredità spirituale, in particolare nel monachesimo.

Ma alla fine del Quattrocento molti monasteri russi si trovavano ormai in palese contraddizione con l'ideale vissuto dai loro fondatori. Si ebbe un affievolirsi del fervore ascetico, un rilassamento della morale e, di conseguenza, la perdita della tensione escatologica essenziale per la vita monastica.

Emersero allora due riformatori che rappresentavano due proposte diverse per uscire dalla crisi: Giuseppe di Volokolamsk (1439/40-1515) e Nilo Sorskij (1433-1508). Oltre che una diversa concezione della povertà li opponeva la differente idea del monachesimo stesso e, quindi, della sua funzione all'interno della società e della Chiesa.

Con la posizione di Giuseppe, che fu quella sancita dal Concilio di Mosca del 1503, ci fu un ritorno alla stretta osservanza della regola cenobitica. Egli però insisteva sulla pietà esteriore, specialmente quella liturgica, sull'uniformità della vita, sulla disciplina, nonché su un esagerato rafforzamento del ruolo del superiore, molto simile a quello di un ordine gerarchico di una caserma. Sacralizzando l'ordine e l'ordinamento esteriore, egli pensava di vincere il peccato. Caratteristica del suo spiccato moralismo era la sua esortazione: «Incominciamo a occuparci di un atteggiamento corretto del nostro corpo, poi ci occuperemo della custodia interiore, del cuore e dello spirito».⁸⁸

Per Nilo invece, la riforma, anziché dall'ordinamento esteriore, doveva partire dall'uomo interiore, dal combattimento spirituale per vincere il peccato dentro di sé. Con la concezione della mente verso il cuore attraverso la preghiera di Gesù, Nilo ripropone i valori dell'esicasmò, da lui assimilati sul Monte Athos.⁸⁹

Favorito dalle autorità statali, prevalse il modello rigido e tradizionale di Giuseppe, mentre la spiritualità esicasta promossa da Nilo fu soffocata sul nascere.

Tutto ciò ebbe una grave conseguenza per gli ulteriori destini, non solo del monachesimo e della Chiesa, ma dell'intera società russa: l'inesorabile logoramento spirituale.

⁸⁸ V. ZELINSKIJ, «Dono ed enigma della "Santa Rus"», in S. GRACIOTTI (ed.), *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, L.S. Olschki, Firenze 1991, 476-496, qui 495.

⁸⁹ Riguardo al Monte Athos: M. CAPUANI, *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Europa, Novara 1991.

Per vedere apparire nuova luce bisogna attendere quasi tre secoli dal fatale scontro tra Giuseppe e Nilo. Ed è emblematico che le premesse decisive per un rinnovamento avvengano fuori dei confini della Russia. Numerosi monaci, desiderosi di condurre una vita monastica, erano emigrati nei principati rumeni della Valacchia e della Moldavia, dove il monachesimo ortodosso era rimasto saldamente ancorato alla tradizione. Uno di questi monaci, Paisij Velickovskij (1722-1794), si dedicò allo studio dei Padri, e scoprì la figura di Nilo Sorskij. Il desiderio di approfondire ulteriormente l'esperienza monastica spinse Paisij nel 1746, verso il Monte Athos. Qui apprese il greco e si dedicò allo studio delle fonti patristiche. L'opera più importante da lui compiuta fu la *Dobrotoljubie*, la versione slavofila della *Filocalia* greca. Sarà la pubblicazione di quest'opera a Mosca nell'anno 1793 a segnare la storia. In Russia la *Filocalia* slava divenne veicolo di una vera e propria rinascita spirituale.

Il merito di Paisij non è limitato alla pubblicazione dei libri. Promuovendo l'esperienza personale spirituale nella vita comune, egli riuscì a innestare l'ideale esicasta, di per sé eremitico, nella vita di un cenobio formato da centinaia di monaci di varie nazionalità. Il fiume di spirito filocalico proveniente dalla Romania assorbì gli affluenti di spirito rinnovatore autoctoni russi, fino a formare una corrente potente di nuova linfa spirituale che raggiunse rapidamente un centinaio di monasteri. È da lì che partirà la rinascita ecclesiale sulla scia della *Filocalia*, contrassegnata dalle figure degli *starcy* di Optina, di Serafino di Sarov,⁹⁰ di Teofane il Recluso,⁹¹ di Ignatij Brjančaninov⁹² e tanti altri.

⁹⁰ Nasce nella città di Kursk nel 1759 da una famiglia di mercanti. Sin dalla più giovane età amava frequentare la Chiesa, ritirarsi in preghiera e leggere le biografie dei santi. Ormai diciottenne decise di farsi monaco nel monastero di Sarov. Da subito si distinse per il suo comportamento ascetico. Nel 1786, all'età di 27 anni, indossò l'abito monastico assumendo il nome di Serafino. La vita del santo fu poi caratterizzata da un periodo di profonda ascesi, con giorni interi trascorsi in ginocchio in preghiera su una roccia e da notti all'aperto nel bosco. Nel 1810, costretto a rientrare in monastero, continuò la sua vita di intimità con il Signore vivendo recluso nella propria cella, ma ben presto molte persone di ogni estrazione e condizione sociale iniziarono a recarsi da Serafino. Fu da tutti conosciuto quale persona gioviale, serena, sincera, che salutava chiunque esclamando: «Mia gioia, Cristo è risorto!», sintetizzano la sua dottrina spirituale di uomo che nella sofferenza, nella solitudine, nella prova del deserto, ha sperimentato la gioia della fede nel Cristo vincitore della morte e di ogni dolore e sofferenza. Morì presso il monastero di Sarov nel 1833.

Cf. P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov uomo dello Spirito*, con testo integrale del Colloquio con Motovilov, Qiqajon, Magnano, 1996.

⁹¹ Nasce nel 1815 nel sud della Russia. A 12 anni entra in seminario e subito si distingue per l'amore al lavoro e l'inclinazione alla solitudine. Eccelle nello studio, e diviene prima monaco, poi vescovo. Era molto dotto e gli vennero affidati anche compiti accademici. Nel 1866 chiede e finalmente ottiene di potersi ritirare in un luogo isolato per vivere in monastero e nel 1872 scelse di vivere da recluso. Morì nel 1894. Fu scrittore instancabile, dedicandosi appieno alla riscoperta dei Padri, in particolare alla traduzione della *Filocalia*.

Cf. TEOFANE IL RECLUSO, *Lo spirito e il cuore. Pagine scelte*, a cura di T. ŠPIDLÍK, Paoline, Milano 2003, 9-88; T. ŠPIDLÍK, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, LEV, Roma 2004.

⁹² Nasce nel 1807 in una delle più antiche famiglie nobili dell'impero, nella Russia settentrionale. Fin da giovane è attratto dalla vita monastica e manifesta la volontà di diventare monaco.

2. L'antropologia cristiana: l'uomo al centro del pensiero

2.1. Il pensiero cristiano

È curioso constatare come anche gli autori spirituali, come quelli privi di interessi filosofici, si siano preoccupati del problema dell'uomo.

Il pensiero cristiano ha ripreso e sviluppato il motto scolpito sul tempio di Delfi, trasmesso a noi da Socrate: *gnōti seautón*.⁹³ Ma per gli autori spirituali che cosa significa esattamente conoscere se stessi? Già Filone insiste molto sul fatto che la conoscenza di sé deve avere un intento morale, deve cioè essere ordinata a un miglioramento, e insieme essere anagogica, cioè deve partire dallo studio di se stessi per accedere alla perfezione dell'Intelletto che dirige il mondo.

Secondo Origene la conoscenza di sé è una scienza che ha per oggetto vizi e virtù, e non si applica tanto a conoscere la sostanza dell'anima,⁹⁴ quanto piuttosto ad apprezzare le proprie possibilità, le proprie capacità, al fine di crescere in bontà e sapienza.

Ma ciò che interessa gli autori cristiani è soprattutto la relazione con Dio, trattino essi dell'origine dell'uomo, della sua posizione concreta o dei suoi rapporti con il mondo. La conoscenza di te stesso, dice Basilio, «ti condurrà a ricordarti di Dio».⁹⁵

Nello stesso senso Gregorio di Nazianzo scrive: «Conosciti, amico! Conosci la tua origine e la tua natura. Questa è la via diretta per raggiungere la bellezza del primo modello».⁹⁶

Il linguaggio degli asceti però è molto semplice. La miseria e la grandezza dell'uomo, la sua debolezza e la sua forza, l'ignoranza di sé e la conoscenza di sé in Dio hanno un solo nome: umiltà. Secondo la bella espressione di Gregorio Nisseno, questa virtù è «una discesa verso le altezze».⁹⁷

Nella tradizione biblica l'idea di umiltà si ricollega all'esperienza umana della povertà, dolorosamente vissuta in una società inospitale, pratica che progressivamente si colora di una sfumatura morale, religiosa ed escatologica. Nel Nuovo Testamento l'umiltà è innanzitutto «povertà di spirito». I poveri di cuore,

Provenendo da famiglia aristocratica si dedicò allo studio e ai luoghi mondani, scoprendo che non era la sua vocazione. Inizia così la sua ricerca nel sapere, dove si nasconde la vera fede, dove la vera dottrina, libera da smarrimenti dogmatici e morale. Nonostante il padre, e la tradizione della famiglia, abbandona la carriera politica. Ripudiato dal padre, da povero inizia la vita in monastero. Negli anni sarà archimandrita e anche vescovo, molto attivo nella pastorale e nel far rifiorire i monasteri in cui è mandato. Muore nel 1867, dopo che per sei anni si è ritirato in monastero per redigere le proprie opere alla stampa e per intraprendere colloqui spirituali.

Cf. I. BRJANČANINOV, *Sulle tracce della Filocalia. Pagine sulla preghiera esicasta*, 15-29.

⁹³ SENOFONTE, *Memorabili* 4,21; ed. it. Milano 1989.

⁹⁴ ORIGENE, *In Canticum Canticorum* 2, GCS 3, 142ss.

⁹⁵ BASILIO, *Homilia in illud, Attende* 7, PG 31, 213d.

⁹⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina* 1,2,31, v. 7, PG 37, 911.

⁹⁷ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, PG 44, 416d.

coscienti della propria indigenza e privi di autosufficienza, sono in uno stato privilegiato di ricettività in rapporto all'azione divina.

I Padri sono unanimi nel presentare Cristo come il modello dell'umiltà. Gli autori russi chiamano questa virtù «quella che imita Cristo».⁹⁸ Numerosi testi fanno l'elogio di questa «madre, radice, nutrice, base e sede di tutte le altre virtù».⁹⁹

Basilio chiama l'umiltà la tutta virtuosa, che gode del primato nell'ambito del bene, così come l'orgoglio nell'ambito del male. È un atteggiamento generale dell'anima. Per questo l'umiltà è qualcosa di divino, di misterioso e d'inspiegabile, soprattutto nei santi.

Questa virtù è innanzitutto conoscenza di sé, riconoscimento dei limiti della propria debolezza umana. In rapporto al prossimo l'umiltà ordina quindi di non rimproverare nessuno, di non giudicare nessuno, di non dominare su nessuno; inoltre non consente al giusto di attribuire a sé i doni di Dio.

Poiché l'umile vede Dio in tutto, questa virtù riconduce allo stato primitivo, anteriore alla caduta,¹⁰⁰ per questo gli umili sono grandi, ripieni dei doni di Dio.

2.1.1. L'uomo interiore-esteriore

La filosofia greca rappresenta l'uomo come un microcosmo, punto d'incontro dei due mondi, spirituale e materiale, e si propone di analizzarlo. La concezione sintetica della Bibbia è diversa: l'uomo si esprime tutto intero nei suoi diversi aspetti, è anima in quanto è reso vivo dallo spirito di vita, ma la sua carne mostra che è una creatura peritura; lo spirito sta a indicare la sua apertura a Dio, il corpo invece lo rivela all'esterno. Nel corso della storia vediamo che l'essere umano si comporta ora da peccatore, ora da uomo nuovo, da uomo terrestre e da uomo celeste.¹⁰¹

L'accostamento tra pensiero biblico e terminologia greca non era dunque facile, salvo che nel caso della distinzione fra «l'uomo interiore» e «l'uomo esteriore», utilizzata fin dagli inizi, nel suo duplice significato spirituale e metafisico. È una distinzione che appartiene al vocabolario paolino, ma che può essere interpretata in più di un modo alla luce del pensiero greco.

Fin dagli inizi l'antropologia cristiana distingue due livelli nella persona umana e allo stesso tempo, soprattutto con gli alessandrini, essa comincia a prendere posizione a riguardo dei problemi filosofici, fondandosi sulla dottrina platonica dell'anima. In questa prospettiva ai Padri sembrava che la contrapposizione biblica tra uomo esteriore e uomo interiore, uomo carnale e uomo spirituale, corrispondesse bene alla distinzione greca tra anima e corpo.

È vero però che gli ortodossi insistono sempre sull'unità di anima e corpo. L'uomo è un'unica sostanza. Ma d'altra parte l'anima esiste di per se stessa e

⁹⁸Cf. S. JANEZIC, *Imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij*, Tip. G. Coana, Trieste 1962, 133s.

⁹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Acta Apostolorum* 30, 3, PG 60, 225b.

¹⁰⁰ BASILIO, *Homilia* 20,1, PG 31, 525b.

¹⁰¹ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Carne*, DTB, 126-132.

«anima» il corpo dotato di una propria consistenza anche senza di lei. Bisogna ammettere che gli sforzi dei Padri per rendere intelligibile l'unità tra anima e corpo dal punto di vista speculativo, non permettono di cogliere questa unità nella sua essenza. In seguito il problema sarà più facilmente affrontabile per gli autori scolastici, che considereranno l'anima come la «forma» di un essere vivente organico.

I Padri dovevano poi superare un altro grande ostacolo proveniente dal platonismo. Con Platone essi amano definire l'uomo come la pianta celeste a motivo della dignità della nostra anima.¹⁰² Nella Bibbia l'anima (*nèpheš*) è il «soffio di vita» che fa dell'uomo un'«anima vivente», ma questo termine viene spesso usato in contesti di contrasto col mondo celeste di Dio e dello spirito (*ruah*). Si è dunque dovuta completare la dicotomia filosofica (corpo-anima) con la tricotomia teologica (corpo-anima-Spirito), divenuta poi tradizionale in Oriente, pur trascinandosi una certa confusione nell'uso e nel significato dei termini.

2.1.2. Diversi aspetti della «tricotomia»

La distinzione tripartita dell'uomo: *sôma*, *psychê*, *noûs* sembra risalire a Posidonio, ma è comune ad Aristotele e ai peripatetici. Gregorio di Nazianzo in uno dei Discorsi teologici presenta questa tricotomia come generalmente ammessa.¹⁰³ Nondimeno la primitiva terminologia cristiana dipende, più o meno direttamente, da quella di Plotino o dell'ambiente neoplatonico, e in essa è l'anima stessa a dividersi in tre parti.

È nota la formula tricotomica del Nuovo Testamento. San Paolo nella sua preghiera esprime questo voto: «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito (*pneûma*), anima (*psychê*) e corpo (*sôma*), si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo».¹⁰⁴ Evidentemente questa non è una tricotomia in senso greco, ma la duplicazione di «spirito» rispetto ad «anima» non va considerata come un semplice pleonasma, e infatti l'Apostolo distingue i fenomeni che dipendono dal corpo, da quelli che dipendono dall'anima e infine quelli prodotti dallo spirito. Si può notare che per Paolo il *pneûma* non è un elemento fisico dell'anima alla maniera dei filosofi, bensì una comunicazione o dono di Dio. Ed è in rapporto con questo significato del termine che si stabilisce la distinzione tra l'uomo *psychikós* e l'uomo *pneumatikós*.

È celebre la definizione di Ireneo dell'uomo spirituale: «L'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione di un'anima che assume lo Spirito del Padre, (il tutto) mescolato alla carne»¹⁰⁵.

È questa «tricotomia spirituale» che ha prevalso in Oriente. Interpretando la lettera ai Romani, Teofane il Recluso scrive: «Tutto è compiuto dallo Spirito

¹⁰² Cf. PLATONE, *Timeo* 90 ab; BASILIO, *Homiliae in Hexaemeron* 9,2, PG 29, 192ab.

¹⁰³ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 30,21, PG 36, 132b.

¹⁰⁴ 1Ts 5,23.

¹⁰⁵ IRENEO, *Adversus haereses* 5,8,1, PG 7, 1142b.

Santo [...]. Senza l'anima il corpo è senza vita, così senza lo Spirito di Dio l'anima è senza vita spirituale».¹⁰⁶

Questa tricotomia spirituale ben si concilia con la dicotomia psicologica. Perciò Ireneo può dire che «l'uomo è per natura composto e consiste di corpo e di anima».¹⁰⁷ Ma molti autori oscillano tra le due posizioni.

E tuttavia questa apparente confusione o esitazione è molto significativa. Si tocca qui il grave problema teologico della presenza dello Spirito Santo: viene «dal di fuori» e nel medesimo tempo appartiene al nostro «io», ed è, dunque, allo stesso tempo il mio «spirito» e «lo Spirito Santo».¹⁰⁸

Gli autori spirituali considerano le facoltà umane nella loro relazione col pneuma e si domandano quale facoltà dell'anima sia privilegiata e stia quindi in contatto immediato con lo Spirito, con il divino. È noto come la tradizione greca abbia giocato un ruolo considerevole in questa questione: si credeva infatti che tale facoltà privilegiata fosse la *noûs*, che può accedere a Dio, e solo lui, non altre capacità umane. Gli autori cristiani hanno spesso cercato di correggere e cristianizzare la nozione di *noûs* ereditata dalla filosofia, ma alla fine ci si è dovuti arrendere all'impossibilità di questo tentativo. Così gli autori spirituali sono ritornati al linguaggio della Bibbia e del popolo: «La sede dello Spirito», e centro della vita spirituale, è il cuore.¹⁰⁹

2.1.3. Il cuore

La nozione di cuore, scrive Vyšeslavcev, occupa il posto centrale nella mistica, nella religione e nella poesia di tutti i popoli.¹¹⁰ Numerosi autori orientali si appellano al «cuore» per distinguersi dall'Occidente «razionalista», che spesso sembra dimenticare come fondamento della vita cristiana sia appunto il cuore. Tante volte si incontra questa parola nella spiritualità orientale. Si parla della custodia del cuore, dell'attenzione al cuore, della purezza del cuore, dei pensieri, desideri e risoluzioni del cuore, della preghiera del cuore, della presenza divina nel cuore.

Secondo la sacra Scrittura questo organo racchiude in sé la pienezza della vita spirituale, che deve abbracciare l'uomo intero con tutte le sue facoltà e attività: è nel cuore che dimora la fedeltà a Dio.

La nozione di «cuore» nel corso della storia ha assunto sfumature differenti ed è quindi segnata da una profonda ambiguità, e gli autori spirituali sono consapevoli di questa difficoltà. Il metodo psicologico cui si ricorre generalmente nelle discussioni su questo argomento non sarà mai in grado di chiarire la questione. Si

¹⁰⁶T. ŠPIDLÍK, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, 52.

¹⁰⁷IRENEO, *Adversus haereses* 2,15,3, PG 7, 758.

¹⁰⁸Cf. T. ŠPIDLÍK, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, 55ss.

¹⁰⁹TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, a cura di T. ŠPIDLÍK, Paoline, Milano 2003, 76-79.

¹¹⁰B.P. VYŠESLAVCEV, «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», a cura del Centro Aletti, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, 19-80.

è cercato innanzitutto di collocare il concetto di cuore nello schema della struttura psicologica dell'uomo e solo dopo ci si è chiesto quale funzione il «cuore», così concepito, potesse avere nella vita spirituale. In verità bisogna rovesciare il procedimento: il concetto biblico di cuore pone innanzitutto dei problemi religiosi; soltanto dopo aver chiarito questi problemi ci si potrà chiedere come essi si riflettano nella struttura psicologica dell'uomo.

2.1.4. Il punto di contatto tra Dio e l'uomo

Come la pupilla è il punto di contatto tra mondo esterno e mondo interno, così, pensano i Padri, ci deve essere nell'uomo un luogo misterioso attraverso il quale Dio entra nella vita dell'uomo con tutte le proprie ricchezze.¹¹¹ Per Platone «ciò che vi è di meglio nell'anima», il «pilota dell'anima», la facoltà che è in contatto con Dio, è il *noûs*, l'intelligenza.¹¹² Ora questa tradizione, corretta e cristianizzata, persiste nella definizione classica della preghiera, come elevazione del *noûs* verso Dio.

Questa terminologia nasconde però un grosso rischio, sembra infatti insinuare che l'incontro dell'uomo con Dio riguardi solo una parte dell'uomo. In altre parole, questa relazione sarebbe soltanto uno dei diversi rapporti che si instaurano nella nostra vita, perché il *noûs* è soltanto una delle nostre facoltà, sia pure la più alta. I mistici posteriori non parlano più di un organo, di una facoltà, ma cercano il punto di contatto tra l'uomo e Dio nel «profondo dell'anima», nell'«essenza dell'anima», nel «centro» o nella «radice della vita», là dove si concentrano tutte le potenze dell'uomo. Ora secondo il linguaggio popolare questo punto focale è il cuore. Perciò non sorprende che il termine *kardia* abbia ripreso il proprio posto anche presso i Greci e soprattutto presso i Russi. Allora la definizione classica della preghiera sarà modificata nel senso di elevazione dello spirito e del cuore verso Dio.

2.1.5. Il cuore, principio dell'unità dell'uomo

«Il cuore possiede l'energia di tutte le forze dell'anima e del corpo», dice Teofane il Recluso in sintonia con il linguaggio della Scrittura. È il mio «io», la sorgente degli atti umani, «il focolare di tutte le forze umane, quelle dello spirito, dell'anima, il fulcro delle forze animali e corporali». L'uomo è responsabile dei propri atti, essi sono suoi, e tuttavia essi non si identificano interamente con lui, con il suo cuore.¹¹³

Principio dell'unità della persona, il cuore conferisce continuità alla molteplicità dei momenti successivi della vita. Noi non siamo capaci di compiere un atto che duri sempre. J.-B. Bossuet vede in questa pretesa l'errore di voler far consistere

¹¹¹ T. ŠPIDLÍK, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, 288.

¹¹² PLATONE, *Fedro* 247c; *Timeo* 51d.

¹¹³ TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 56.

«la perfezione di questa vita in un atto che conviene solo alla vita futura».¹¹⁴ Ma l'ideale del cristiano d'Oriente fu sempre lo stato di preghiera (*katástasis*), vale a dire una disposizione abituale che in qualche modo merita il nome di preghiera per se stessa, a prescindere dagli atti che essa produce più o meno frequentemente. Questo stato di orazione è, nel contempo, lo stato di tutta la vita spirituale, è una disposizione stabile del cuore.

La definizione dell'uomo spirituale include la presenza dello Spirito Santo: infatti «il cuore limpido è la dimora della divinità: Ah! Il cuore esiguo e stretto che ospita spiritualmente nel suo seno, come in una dimora tranquilla, colui che il cielo e la terra non (possono) circoscrivere!».¹¹⁵ La virtù, che per definizione è una condizione stabile, ed è, nel contempo, partecipazione all'essere di Cristo e alla vita divina, è anche, di conseguenza, una disposizione del cuore. Per questo gli autori russi sono quasi unanimi nel considerare la fede cristiana come una «disposizione immediata del cuore». La perfezione del cuore è la vera gnosi, è la contemplazione amorosa: «Ah! L'occhio limpido del cuore – esclama ancora Martyrius Sahdona – che vede allo scoperto, grazie alla propria purezza, colui alla cui vista i serafini si velano la faccia!... Dove dunque (Dio) sarà amato se non nel cuore? E dove si manifesterà se non lì? Beati i cuori puri perché vedranno Dio».¹¹⁶

In forza della venuta dello Spirito il regno dei cieli è dentro di noi e, di conseguenza, «il cuore è il campo dove si combatte contro i nemici di Dio», come leggiamo in alcune belle pagine dello Pseudo-Macario.¹¹⁷ E una volta che questi nemici (cioè passioni malvagie) sono vinti, il compito del cuore è anche quello di unire il creatore a tutta la sua creazione. Afferma Teofane il Recluso: «Se il cuore è al centro della persona umana, per mezzo del cuore (puro) l'uomo entra in relazione con tutto ciò che esiste», soprattutto con il prossimo. «Vi è una certa via particolare che conduce all'unione degli uomini, ed è il cuore».¹¹⁸

2.1.6. I sentimenti del cuore

Abbiamo coscienza dei nostri atti e possiamo giudicare il loro valore morale. Invece il cuore resta un mistero, è la parte nascosta dell'uomo, quella che Dio solo conosce.¹¹⁹ Se si insiste per sapere come l'uomo possa conoscere se stesso (ed è tenuto a farlo), gli autori rispondono che può conoscersi perché l'anima è presente a se stessa. A seconda del grado della propria limpidezza, l'anima dunque ha un'intuizione diretta di sé.

¹¹⁴ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cimisello Balsamo 1995, 106.

¹¹⁵ MARTYRIUS SAHDONA, *Livre de la perfection* 2,4 (9), CSCO215, Syri 91, 34, righe 10ss.

¹¹⁶ MARTYRIUS SAHDONA, *Livre de la perfection*, 34, righe 12ss.

¹¹⁷ Cf. PSEUDO-MACARIO, *Homilia* 43,3, PG 34, 772.

¹¹⁸ TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 58.

¹¹⁹ Cf. ORIGENE, *In Joannem* 27, GCS 4, p.504,1.

Secondo Teofane il Recluso la nozione di cuore include questa forma di conoscenza integrale e intuitiva di sé. Si tratta dei «sentimenti del cuore»: «La funzione del cuore consiste nel sentire tutto ciò che tocca la nostra persona. Di conseguenza sempre e continuamente il cuore sente lo stato dell'anima e del corpo, come pure le impressioni multiformi prodotte dalle azioni particolari, spirituali e corporali, gli oggetti che ci circondano o in cui ci imbattiamo, la nostra situazione esteriore e, in generale, il corso della nostra vita».¹²⁰

Lo scopo dei sentimenti corporali, degli istinti, è la salute e l'equilibrio del corpo. Nell'anima si distinguono i sentimenti «teoretici, pratici ed estetici» a seconda che abbiano relazione con l'intelletto, con la volontà o siano il risultato della riflessione che il cuore fa su se stesso, sulla propria ricchezza. La vera ricchezza del cuore è la presenza dello Spirito Santo; allora nel cuore nascono i sentimenti «spirituali» che danno testimonianza della nostra «connaturalità con il divino»:¹²¹ ci «sentiamo bene» quando siamo nella preghiera e in buona relazione con Dio; al contrario l'insensibilità per le cose di Dio è il risultato del peccato. I sentimenti «spirituali», per Teofane, coincidono con quelli «estetici»: per cogliere il messaggio di un quadro artistico è indispensabile un senso estetico. Tutta la realtà del mondo è un quadro dipinto da Dio, quindi dobbiamo avere un senso «estetico-spirituale» per afferrarne il significato. Ciò però esige che il cuore sia purificato:¹²² per mezzo del combattimento spirituale contro i pensieri e i sentimenti malvagi e, positivamente, per mezzo della carità. La carità nel cuore ci unisce con il cuore di Gesù, con il suo Spirito; i «sentimenti del cuore», allora, come anche i pensieri e progetti che il cuore puro suggerisce, diventano pienamente spirituali.¹²³

¹²⁰ TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 143.

¹²¹ Cf. R. ČEMUS, «Il "sentimento spirituale" in Teofane il Recluso», a cura del Centro Aletti, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, 101-124.

¹²² Cf. Cap.3

¹²³ Cf. TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 52-78, 137-146.

2.2. La specificità slava

2.2.1. L'idea russa dell'uomo

Il pensiero russo è «antropocentrico». ¹²⁴ È questo che affermano molti autori slavi, sottolineando che l'interesse di questo «mondo» è l'uomo, il suo destino, la sua evoluzione. ¹²⁵ È dal punto di vista dell'uomo che alcuni autori hanno trattato i problemi filosofico-religiosi, e ancor di più questo atteggiamento si trova nella letteratura. Nessuno però ne ha parlato con la profondità con cui ne discute Dostoevskij. Egli afferma: «È nell'uomo che è nascosto l'enigma dell'universo e risolvere la questione dell'uomo è risolvere la questione di Dio». ¹²⁶ Egli rimprovera agli intellettuali astratti di produrre idee impersonali, dicendo che sono contro la vita, in quanto sono solo dei teorici. In diversi pensatori questo interesse antropologico esprime spesso una «conversione» del loro pensiero dalla filosofia hegeliana alla realtà concreta. E giungono ad affermare che una tale conversione alcuni cristiani devono ancora attuarla, e accusano il cristianesimo storico di aver ceduto alla tentazione dell'«astrattezza», che è contro la verità dell'incarnazione.

Lo stesso Berdjaev afferma: «Nell'Ortodossia storica, dove predominavano uno spirito ascetico e monastico, il problema dell'uomo non fu messo sufficientemente in luce, e non poteva essere diversamente». ¹²⁷ Pertanto, constata Berdjaev, sono precisamente i pensatori russi recenti, e lui stesso in particolare, che hanno contribuito maggiormente a mettere in rilievo questo aspetto antropologico della fede.

Su questa linea è anche S.L. Frank ricordando che è tipico del cristianesimo orientare verso l'uomo: «Tale è la coscienza cristiana, paradossale, liberatrice, sorgente di gioia ineffabile, coscienza del primato del principio religioso su quello morale. Il cristianesimo è la religione dell'umanità. In essa, per la prima volta, l'uomo trova la consolante convinzione che Dio, suprema istanza dell'essere, non si interessa, in fin dei conti, che di una cosa: il bisogno concreto che l'uomo ha di Lui, e Lui, dunque, non ha che una preoccupazione: aiutare l'uomo». ¹²⁸

¹²⁴ Cf. N. VALENTINI, «Il mistero della persona nel pensiero russo», in *Hermeneutica* (estratto anno 2005), Morcelliana, Brescia 2005, 261-289; G. GRANDI (ed.), *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; P. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, 191-202; T. ŠPIDLÍK, «L'uomo, persona agapica», in T. ŠPIDLÍK, M. RUPNIK – ET AL. (edd.), *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005, 137-276.

¹²⁵ Cf. T. ŠPIDLÍK, *l'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 15-16; T. ŠPIDLÍK, «Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano», in T. ŠPIDLÍK – ET AL. (edd.), *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1994, 83-98.

¹²⁶ P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoievski: la descente aux enfers*, Desclee de Brouwer, Bruges 1961, 192.

¹²⁷ N. BERDJAEV, *L'idea russa: problèmes essentiels de la pensée russe au XIX et début du XX siècle*, Mame, Paris 1969, 103.

¹²⁸ S. FRANK, *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris 1955, 138.

Pur accogliendo le critiche sul «cristianesimo storico» bisogna però correggerne i giudizi troppo severi. È noto che gli Ebrei trovavano Dio nella storia, che i greci lo cercavano nel macrocosmo; ma i monaci cristiani, fin dall'inizio l'hanno cercato nel microcosmo, cioè nell'uomo in quanto immagine di Dio.

L'originalità russa appare evidente se si considera la relazione tra Dio e l'uomo, infatti non si afferma solo la conoscenza di Dio a partire dall'uomo, ma anche la conoscenza dell'uomo a partire da Dio. I Russi sono ben coscienti che l'uomo non è affatto «conosciuto», ma «sconosciuto», un mistero. Sarà allora solo Cristo, Uomo-Dio, a risolvere tutti i problemi che l'essere umano pone, quindi l'antropologia è inseparabile dalla cristologia.

2.2.2. La persona, vittoria sulla natura nel personalismo russo

La grandezza dell'uomo, secondo i Padri, consiste sempre nel suo essere immagine di Dio. Questa è la sua vera «natura», la natura dell'essere divinizzato. Gli autori recenti si interessano meno delle prerogative della «natura» umana che non del fatto che l'uomo sia «persona», immagine del Dio personale; un privilegio che sorpassa la semplice questione della «natura».¹²⁹

Questi pensatori oppongono la loro concezione a quella dell'Occidente, erede in primo luogo del razionalismo degli antichi Greci e del legalismo romano.

Infatti il grande successo della filosofia dei greci, sta nella asserzione che gli esseri hanno tutti la stessa «natura»; questa scoperta ha implicato gravi conseguenze morali, e ha condotto alla complessa affermazione che si deve «vivere secondo natura». Ne consegue che la vita dell'uomo è diretta da regole fisiche e morali. Tutto ciò vuol dire ignorare la nozione di persona.

Agli inizi del cristianesimo, la sottomissione dell'uomo ai principi «naturali» appariva come santa e desiderabile; ma quasi subito si compresero le implicanze negative delle regole morali così concepite. Inquadrato in un ordine fatto di leggi universali, l'uomo non riesce più a percepire la sua libertà e la propria personalità. Dal punto di vista speculativo è con Boezio che si troverà una filosofia a sostegno dei diritti dell'individuo e della sua libertà. Il suo pensiero è caratteristico della mentalità dell'Occidente latino. Per lui l'uomo è fondamentalmente una «natura», ma, per dono di Dio, una natura molto privilegiata, dotata di ragione e di libertà: questo lo fa divenire «persona». Da qui la famosa definizione: «La persona è una sostanza individuale di natura razionale».¹³⁰ Questa concezione resterà nella filosofia fino all'epoca moderna. Per Kant, come per Tommaso d'Aquino, la persona esiste come «in sé», ed è la ragione che permette la libertà nell'azione, malgrado i legami che la uniscono alla natura comune.

I motivi della vita così lunga di tale concezione si scorgono nel considerare la storia: l'Europa si è orientata secondo un doppio movimento: da una parte, la

¹²⁹ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 21-23.

¹³⁰ «Persona est naturae rationalis individua substantia»: BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, 3, PL 4, 1345.

società tende ad organizzarsi secondo leggi universali; dall'altra, gli stessi individui devono lottare per la propria libertà; ed è attraverso la lotta che si ottengono risultati importanti nella legislazione della vita politica e sociale. Ben cosciente della contraddizione di queste tendenze, l'Europa cerca di trovare un compromesso. Ci si sforza di delimitare i domini della libertà individuale, inviolabile, privilegiata, tentando d'altronde di ricordarsi incessantemente le esigenze e le necessità «naturali», tessute dalla realtà sociale e dalle leggi scientifiche che dominano il mondo.

2.2.3. I pensatori russi: l'irriducibilità della persona alla natura

Mentre in Occidente l'uomo è colui che emerge dalla «natura» per divenire una natura privilegiata, le considerazioni dei pensatori russi procedono da un punto di partenza opposto. La priorità assoluta è da loro data alla persona, ed è essa che si realizza in una natura determinata. Questa priorità rinvia, come nei Padri greci, al mistero trinitario. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo realizzano la loro unità assoluta in una sola natura, «*ousia*»; non emergono da essa, ma sono invece essi che la fanno esistere.

Allo stesso modo nella cristologia, afferma V. Losskij, si deve prendere la persona come punto di partenza, e non le due nature, per comprendere chi è il Cristo. Poiché Cristo è il primo uomo, la stessa affermazione si può applicare ad ogni persona umana.

Come si fa per Dio, anche per la persona umana occorre distinguere la natura e la persona. La natura umana è comune a tutti gli esseri umani; al contrario, ogni persona è unica al mondo, indeterminabile e inconoscibile nella sua unicità.

La persona può dunque essere definita come «categoria spirituale che ha relazione con Dio». Essa si distingue così dall'individuo, categoria biologica sottomessa alla natura.¹³¹

Dopo il peccato originale, «l'individuo» è una «confusione tra la persona e la natura». L'effetto di questo peccato è, da una parte, il frazionamento della natura e, dall'altra, la perdita della libertà che si trova determinata dalla natura.

2.2.4. Tentativo di definire la persona

La libertà è, secondo il senso comune, la proprietà essenziale della persona. Ma per la concezione aristotelica, Dio, per essere perfettamente libero, non intrattiene alcuna relazione con il mondo. È amato dagli uomini come il sole, ma non ama nessuno all'infuori di se stesso.¹³²

All'opposto di questo *eros*, il Dio dei cristiani è definito dal termine *agape*, carità. Ed egli ama gli uomini non perché abbia bisogno di loro, ma precisamente perché

¹³¹ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, il Mulino, Bologna 1967, 39-60.

¹³² Cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Cinisello Balsamo 1995, 273ss.

è libero, per farli partecipare alla sua ricchezza. Perché egli è in relazione con il mondo.

Le relazioni d'amore costituiscono le Persone divine nella vita trinitaria, mentre attraverso l'atto creatore di carità sono create e santificate le persone umane. Dio è Padre perché ha un Figlio e dei «figli».

L'amore che crea delle relazioni fa parte della formazione della persona umana.

A tal proposito Berdjaev afferma: più la persona umana «si universalizza nella comunione», in un amore che deve essere contemporaneamente «erotico» e «agapico», desiderio di Dio e compassione per coloro che Dio sembra abbandonare, più essa si rivela unica.¹³³ Questa unità del particolare e dell'universale è il mistero stesso della Trinità che si rivela in Cristo, poiché «l'uomo è chiamato a divenire, nella libertà dello Spirito, una esistenza cristologica».¹³⁴

Berdjaev sottolinea bene la differenza tra Persona divina, che non può essere che «agapica», e la persona umana che, nelle sue relazioni con gli altri, non dona solamente, ma desidera anche ricevere. Di conseguenza, la persona umana è «agapica» ed «erotica» contemporaneamente; ma è secondo la sua «agape» che si misura la sua perfezione. E S. Frank dice che «io» e «noi» sono le categorie prime dell'essere personale. L'«io» è impossibile se non è opposto al «tu», ma questa opposizione è giustamente sorpassata dal «noi».¹³⁵

Caratteristica dell'agape è l'essere «*kenotica*». Donandosi ci si «spoglia». Nella vita Trinitaria, il Padre si comunica totalmente al Figlio e il Figlio «si spoglia» per amore verso gli uomini. Allora, se la persona umana, per essere tale, deve divenire «agapica», essa deve realizzare la sua propria *kenosis*. La nozione latina di persona, così come *prosopon* in greco, significa inizialmente «maschera».

Evdokimov spiega: «Questo termine da solo contiene una profonda filosofia della persona umana. L'uomo non ha volto tout court, volto semplicemente umano. Nell'Incarnazione, Dio non è più solamente Dio: è Dio-Uomo. Ma questo fatto agisce nei due sensi; l'uomo non è più semplicemente uomo, ma un essere teandrico o demoniaco».¹³⁶

Caratteristica della persona è l'essere mistero. La libertà e l'amore, elementi costitutivi della persona, non sono afferrabili per mezzo delle categorie razionali. E questo perché «la persona umana non può essere espressa attraverso concetti. Sfugge a qualsiasi definizione razionale, perfino ad ogni descrizione, poichè ogni proprietà attraverso cui si vorrebbe caratterizzarli si ritrova anche presso altri individui».¹³⁷

¹³³ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 28-29.

¹³⁴ O. CLÉMENT, «Aperçus sur la Théologie de la personne dans la "diaspora" russe en France», in C. ANDRONIKOF - ET AL. (edd.), *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Ymca Press, Paris 1989, 305.

¹³⁵ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 29.

¹³⁶ Cf. P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde: etude d'anthropologie chretienne sur les charismes de la femme*, Casterman, Paris 1958, 52.

¹³⁷ V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, 151ss.

Anche Florenskij afferma che è impossibile dare una definizione della persona, perché essa si distingue dagli oggetti precisamente per il fatto che, contrariamente ad essi, che sono soggetti ad un concetto e di conseguenza possono essere «compresi», la persona è «incomprensibile»; essa esce dal quadro di ogni concetto, perché essa li trascende. Al massimo si può formulare un simbolo della caratteristica fondamentale della persona, un segno, una parola che, senza definizione, ci introduca nel sistema delle altre parole.¹³⁸

Non possiamo dunque avvicinarci alla persona allo stesso modo in cui siamo abituati a conoscere le cose, cioè attraverso le scienze che hanno per oggetto lo studio della natura. Purtroppo non si finisce mai di trattare come «cose» le realtà viventi e personali. L'uomo, nella sua realtà concreta, fa parte del cosmo e della società, di cui subisce i condizionamenti che lo minacciano senza fine tanto da diventare un essere cosificato e oggettivato. Tuttavia, in quanto persona, si radica al di là, nell'infinito, e non solamente sfugge allora alla società e all'universo, ma li ingloba e li segna del suo genio creatore.

Per sintetizzare, nel pensiero russo, le proprietà essenziali della persona sono la libertà, la spiritualità, la razionalità nel senso ampio del termine e il carattere «agapico».

2.2.5. La vita divino-umana

In Occidente, la teologia scolastica ha cercato di distinguere a fondo nella persona ciò che è «umano» da ciò che è «divino», il «naturale» dal «soprannaturale». I Russi, al contrario, hanno assimilato e sviluppato le nozioni della «divinizzazione» e della «spiritualizzazione» dell'uomo ereditati dai Padri greci.

La parola «divinizzazione» è, malgrado tutto, piuttosto rara. Il termine tipicamente russo è *divinoumanità*. Questa parola esprime meglio il carattere cristologico di tale mistero, contemporaneamente al suo aspetto dinamico, la *synergeia*, termine che indica la collaborazione divino-umana.

Berdjaev considera essenziale questo aspetto dialogico dell'unione del divino e dell'umano: «Il mito fondamentale del cristianesimo è il dramma dell'amore e della libertà che si svolge tra Dio e l'uomo, la nascita di Dio nell'uomo e la nascita dell'uomo in Dio. L'avvenimento di Cristo, Dio-Uomo, costituisce l'unione perfetta dei due movimenti, la realizzazione dell'unità nella dualità, il mistero teandrico».¹³⁹

La teologia classica cerca di dare ai problemi umani una doppia risposta: alla luce della ragione e alla luce della fede.

In generale, i pensatori russi considerano questa distinzione come artificiale. L'uomo è «doppio», dice Karsavin, ma questi due elementi sono inseparabili. Di

¹³⁸ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, Lettera 4, 109-149.

¹³⁹ N. BERDJAEV, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Editions Je sers, Paris 1933, 207.

conseguenza, non si può affatto parlare dell'uomo se si fa astrazione da Dio, perché Dio, come scrive Ivanov, «si trova sull'asse verticale dell'uomo». Bulgakov scrive addirittura che quando si vuole considerare l'uomo solamente nella sua qualità di creatura, questo significa cercare il «sottosuolo» satanico per radicarsi, fatto che preclude in genere all'autodeificazione e alla proclamazione del tutto è permesso.¹⁴⁰

2.2.6. La presenza dello Spirito nel cuore dell'uomo

La divinizzazione è sinonimo di «spiritualizzazione».¹⁴¹

Teofane il Recluso afferma che «l'essenza della vita in Gesù Cristo, della vita spirituale, consiste nella trasformazione dell'anima e del corpo, nella loro introduzione nella sfera dello Spirito. Il senso della vita spirituale è l'acquisizione dello Spirito Santo».¹⁴²

Evdokimov afferma che questa spiritualità è «ontologica», segnando così la differenza rispetto alla spiritualità occidentale che sarebbe piuttosto «morale», nella misura in cui si insiste più sulla pratica delle buone opere che sullo scopo della vita spirituale o sulla presenza dello Spirito.¹⁴³

Ma si giunge così all'antica e sempre attuale questione di sapere come la presenza dello Spirito si manifesti nella vita quotidiana. Contro i falsi carismi, i Padri hanno stabilito una regola fondamentale propria del discernimento degli spiriti: la malizia giunge all'uomo «dal di fuori», mentre la voce dello Spirito si fa udire «dal di dentro»; poiché lo Spirito abita nel cuore, «si pone come fatto interiore della natura umana».¹⁴⁴

I Russi avevano delle ragioni particolari per riprendere con vigore la terminologia biblica che dice che lo Spirito risiede nel cuore,¹⁴⁵ poiché si tratta di un termine che, veramente, «tocca il loro cuore»; ed erano convinti che, d'altra parte, senza lo Spirito non esiste alcuna vera «cordialità».¹⁴⁶

E poiché è «nel cuore», lo Spirito fa parte della struttura umana, diviene «l'anima dell'anima umana». Per questo noi diveniamo «un solo spirito con il Signore».¹⁴⁷

E ciò corrisponde bene alla formula tricotomica dei Padri greci,¹⁴⁸ ripresa dagli autori spirituali russi e che Teofane il Recluso in particolare analizzerà e confronterà con la dicotomia occidentale.

¹⁴⁰ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 46-47.

¹⁴¹ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, 33ss; cf. R. ČEMUS, «Chiamati a nuova vita in Cristo Risorto», in *Parola e Tempo* 5(2006), 13-24.

¹⁴² TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 62.

¹⁴³ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 49.

¹⁴⁴ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, 36.

¹⁴⁵ Cf. N. VALENTINI, «Nascosta bellezza del cuore. Theologia cordis nell'Oriente cristiano», in *Il Regno-attualità* 2(2004), 58-68.

¹⁴⁶ Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, 49.

¹⁴⁷ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, 35.

¹⁴⁸ T. ŠPIDLÍK, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, 21ss

2.3. Il cuore e la persona in alcuni pensatori russi

2.3.1. Jurkevič: il cuore nella vita spirituale dell'uomo

Fin da subito Jurkevič,¹⁴⁹ nel suo articolo, pone le basi per poi sviluppare la sua riflessione: «Chiunque legga la parola di Dio oppure autori ispirati, può facilmente accorgersi che il cuore umano viene considerato il centro di tutta la vita corporea e spirituale dell'uomo, l'organo fondamentale e la sede più propria di tutte le forze, funzioni, moti, desideri, sensazioni e pensieri dell'uomo quali che siano i loro effettivi orientamenti e sfumature».¹⁵⁰

Il cuore è centro della persona: il suo campo iniziale è quello biblico. Raccoglie molti riferimenti per esplicitare e attestare che il cuore è il depositario e il veicolo di tutte le forze corporee dell'uomo, è il centro della vita psichica e spirituale. Nel cuore prende origine e nasce la decisione dell'uomo di tenere un determinato comportamento, in esso si formano le intenzioni e i desideri, esso è la sede della volontà e delle sue volizioni. Il cuore è la sede di tutti gli atti conoscitivi dell'anima, e anche dei più diversi sentimenti, delle sue ansie e delle sue passioni. Da ultimo il cuore è il centro della vita morale dell'uomo. È il luogo dal quale trae origine tutto ciò che è buono e cattivo nelle parole, nelle opere e nei pensieri, è il tesoro buono o cattivo dell'uomo.

La sacra Scrittura mostra in maniera assai precisa che il centro di tutta la vita corporea e l'organo di tutta la vita spirituale dell'uomo, è quello stesso cuore di carne che ci sentiamo battere in petto.¹⁵¹

a) La mente e il cuore

Gli autori sacri attribuivano sì un grande valore al cuore, ma allo stesso tempo avevano ben chiaro che la mente dell'uomo, cui la scienza attribuisce la sede dell'anima per eccellenza, ha effettivamente un nesso profondo e strettissimo con i fenomeni della vita psichica e ne è anzi l'organo più importante. La mente era per loro come il vertice visibile di questa vita che, originariamente e immediatamente, ha la propria radice nel cuore. Dice un esegeta della sacra Scrittura: «La mente è per la manifestazione esteriore ciò che il cuore è per l'attività psichica interiore, ed è solo sotto questa angolatura che le viene attribuita una funzione di guida dal punto di vista biblico».¹⁵² La mente funge da organo di mediazione tra l'essere dell'anima nel suo complesso e quegli influssi che le

¹⁴⁹ Panfil Danilovič Jurkevič è nato nel 1827 e morto nel 1874. Fu il più famoso rappresentante della scuola di Kiev. Insegnò nella medesima università prima di trasferirsi all'Università di Mosca, alla cattedra di filosofia. È una delle prime voci dell'ideal-realismo concreto, fu anche il maestro di Solov'ev. Delle sue opere poco si conosce, perché i suoi lavori, mai ripubblicati, furono a lungo pressoché inaccessibili.

¹⁵⁰ P.D. JURKEVIČ, «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», in *L'altra Europa* 2 (206), 1986, 49.

¹⁵¹ Cf. P.D. JURKEVIČ, «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», 49-53.

¹⁵² P.D. JURKEVIČ, «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», 54.

vengono dall'esterno o dall'alto, e perciò le si addice il ruolo di guida nel sistema delle operazioni psichiche preso nel suo complesso. Ma si può anche ammettere sin dall'inizio che le manifestazioni dell'attività della mente, non esauriscono ancora tutto l'essere psichico. Dobbiamo ammettere una certa essenza spirituale originaria che ha appunto bisogno di quell'azione mediatrice e regolatrice della mente e che secondo la dottrina della Parola di Dio, ha il suo organo più proprio nel cuore. E qui si nota chiaramente il disaccordo tra la scienza e la dottrina biblica del cuore.

La psicologia insegna che solo la mente o l'encefalo è il veicolo e l'agente immediato delle operazioni psichiche. Quando i nervi, centralizzati nel cervello, entrano in movimento per gli influssi e le impressioni del mondo esterno, la conseguenza immediata e più propria di questo movimento è la formazione, nell'anima, delle rappresentazioni, dei concetti o delle conoscenze inerenti il mondo esterno.

In conformità a tutto ciò la filosofia è caratterizzata dal predominio di quell'opinione secondo cui l'anima umana è innanzitutto un essere che rappresenta; ancora il pensiero, è l'essenza stessa dell'anima, e costituisce tutto l'uomo spirituale. La volontà e i sentimenti del cuore vengono intesi come fenomeni, modificazioni e stati casuali del pensiero. Queste due facoltà dell'anima meramente subordinate devono coincidere con il pensiero, dissolversi in esso e perdere così ogni sorta di indipendenza e di essenzialità.

Diviene impensabile così l'idea secondo cui proprio nell'anima c'è qualcosa che eccede l'anima stessa, c'è una certa quale essenza profonda, che non può mai essere esaurita dai fenomeni del pensiero. Inoltre la dottrina psicologica cui si fa riferimento difficilmente potrà spiegare la possibilità e la realtà della libertà umana, e nemmeno potrà riconoscere la dignità morale e il significato dell'agire umano, che trae origine dalle inclinazioni immediate e dai sentimenti del cuore e non è determinato dall'idea astratta del dovere e degli obblighi. La filosofia sostituì il caldo e vivo comandamento dell'amore con la fredda e astratta coscienza del dovere. Inoltre essendo le conoscenze su Dio antropomorfe, questa filosofia giunse fino a formarsi un concetto astratto dell'essere di Dio e a definire tutta la ricchezza di Dio un'idea, un pensiero eternamente immutabile, sempre uguale a se stesso, un pensiero che crea il mondo senza libertà, senza amore, in base alla sola necessità logica.

Il pensiero non esaurisce tutta la pienezza della vita spirituale dell'uomo, così come la perfezione del pensiero non rivela ancora tutte le perfezioni dello spirito umano. L'attività dello spirito umano ha come proprio organo immediato nel corpo non la sola mente o encefalo, con i nervi che confluiscono in esso, ma si estende molto più ampiamente e profondamente all'interno dell'organismo corporeo. Il legame tra anima e corpo è molto più ricco e vario di ciò che si pensa abitualmente. Quest'idea della multilateralità del nesso dell'anima con il corpo è implicitamente contenuta nella dottrina biblica del cuore, considerato organo proprio e immediato dell'attività e degli stati psichici. L'organo corporeo dell'anima non può che essere il corpo umano. Quindi, poiché il cuore unisce in sé

tutte le forze di questo corpo, è evidente che sarà anche l'organo proprio della vita psichica. Il corpo è l'organo che interagisce con l'anima non secondo una sola delle sue parti ma secondo tutta la sua composizione e la sua struttura prese nel loro complesso.

Volendo identificare il luogo dove risiede l'anima, si giunge ad affermare che non è necessario che sia nell'encefalo. L'anima viene impressionata non dai movimenti spaziali della massa cerebrale, ma dalla sua attività finale, che non esige una contiguità spaziale degli elementi che interagiscono tra loro.¹⁵³

b) Il cuore e lo stato d'animo

I fatti più certi della fisiologia, che attestano l'esistenza di un nesso strettissimo tra la vita cosciente dell'anima e l'attività dell'encefalo, non sono necessariamente in contraddizione con la dottrina biblica del cuore come centro autentico della vita psichica. È del tutto possibile che l'anima, come fondamento dei fenomeni psichici coscienti a noi noti, abbia il suo organo più proprio nel cuore, anche se poi la sua vita cosciente si manifesta in presenza dell'attività dell'encefalo.

Partendo dalle conoscenze fisiologiche si può affermare che il cuore non è un semplice muscolo, un meccanismo insensibile, la cui funzione sarebbe solo quella di far muovere il sangue in modo meccanico. Nel cuore si incontrano entrambi i più importanti sistemi nervosi, i cosiddetti nervi simpatici, che presiedono a tutte le funzioni vegetative dell'organismo umano, e i nervi che fungono da organi necessari alle sensazioni o rappresentazioni della volontà. L'autore ribadisce che nonostante le ricerche sul cuore non siano concluse, è l'unico organo umano in cui i due sistemi nervosi si incontrano, e si compenetrano in un'unità e in un'interazione, quali probabilmente non è dato di incontrare in nessun altro organo del corpo umano. Infatti il senso globale dell'anima, o senso del nostro proprio essere corporeo-spirituale, si manifesta nel cuore così che persino i mutamenti più impercettibili di questo senso si accompagnano al cambiamento dei battiti del cuore. Questo senso globale dell'anima è uno dei fenomeni più importanti per la spiegazione della dottrina biblica del cuore come centro della vita psichica. Lo stato e la situazione dell'anima sono ben lontani dall'essere definiti in tutta la loro pienezza dall'attività dei cinque organi di senso. Tutte le sensazioni, così come tutti gli stati e situazioni dell'anima, che determinano lo stato d'animo, hanno il loro fondamento in quell'idea unitaria per cui tutto il corpo, in ciascuna sua parte, deve svolgere più o meno le funzioni di un organo. In questo senso globale sono originariamente e indistintamente contenuti, ancor prima di qualsiasi visione esteriore, tutti gli altri aspetti dei sensi; per questo viene considerato il principio di tutti gli altri sensi. La situazione e lo stato dell'anima, costituiscono inoltre l'ultimo e il più profondo dei nostri pensieri, dei nostri desideri, e delle nostre azioni.

Concludendo questo paragrafo l'autore afferma: «Tutto ciò che entra nell'anima dall'esterno, attraverso gli organi di senso e l'encefalo, viene rielaborato e mutato

¹⁵³ Cf. P.D. JURKEVIČ, «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», 58.

sino a ricevere il suo ultimo e definitivo significato proprio in base a uno stato d'animo particolare e determinato dal cuore, e viceversa nessuna azione o stimolo proveniente dal mondo esterno può produrre nell'anima delle rappresentazioni o delle sensazioni se queste ultime non sono compatibili con lo stato del cuore dell'uomo. È il cuore dell'uomo a far sì che le sue rappresentazioni, sensazioni e azioni assumano un carattere particolare, espressivo proprio della sua anima e non di quella di un altro, e ricevano così quel carattere personale e ben determinato in forza del quale sono espressioni non di una sostanza spirituale universale ma di un singolo uomo, vivo e realmente esistente».¹⁵⁴

Se l'uomo ritenesse di essere costituito dal solo pensiero, che sarebbe così probabilmente l'immagine più autentica degli oggetti esterni, è evidente che il mondo con tutta la sua ricchezza e varietà si rivelerebbe alla sua coscienza come un'entità matematica, regolare, ma nello stesso tempo priva di vita. Egli potrebbe conoscere questa realtà in tutti i suoi aspetti, però non saprebbe più incontrare da nessuna parte un essere autentico e vivo, capace di stupirlo con la bellezza delle sue forme, con il mistero del suo fascino e l'infinita pienezza di contenuto. Nell'anima non esiste affatto un simile pensiero unilaterale.

2.3.2 L'uomo e il cuore in Pavel Florenskij

a) La colonna e il fondamento della verità

Uno dei testi fondamentali per comprendere il valore della persona e del cuore,¹⁵⁵ secondo Florenskij, è la lettera nona, intitolata «La creatura», del suo capolavoro: «La colonna e il fondamento della verità».¹⁵⁶

La sua riflessione¹⁵⁷ inizia con un invito all'uomo a vivere nell'oggettività invece che nella soggettività, ovvero a non cercare di stabilire le condizioni della propria vita, ma vivere per Dio e non per se stessi.

«L'oggettività esiste ed è la creatura fatta da Dio»,¹⁵⁸ basta togliere la corteccia del peccato e si scopre il nucleo puro della creazione divina. Per gli asceti il bene

¹⁵⁴ Cf. P.D. JURKEVIČ, «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», 60.

¹⁵⁵ Cf. L. WENZLER, «Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della chiesa ortodossa russa: Chomjakov, Solov'ev, Florenskij», in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 550-556.

¹⁵⁶ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.

¹⁵⁷ Pavel A. Florenskij è considerato un genio del pensiero ortodosso russo. È nato nel 1882, sacerdote ortodosso, sposato e padre di cinque figli. La sua mente eccelsa l'ha portato a studiare e anche insegnare fisica, matematica, filosofia della scienza, ingegneria elettrotecnica, teologia, teoria dell'arte e del linguaggio. Ha avuto alcuni incarichi dal regime sovietico, prima di essere inviato al lager delle isole Solovki ed essere condannato a morte nel dicembre del 1937. Per una sua conoscenza teologica e filosofica: N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Linguaggio della verità e teologia della bellezza*, EDB, Bologna 1997; N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004; cf. L. ŽÁK, «Florenskij», in A. PAVAN (ed.), *Enciclopedia della persona del XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, 355-359.

¹⁵⁸ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 321.

è restituire la persona all'integrità, cioè la personalità casta: per arrivare a questo punto la strada è unire la vita spirituale, la salvezza donatoci dal Signore Gesù, all'ascetica. Per comprendere quest'ultima bisogna soffermarsi su quel regime degli organi vitali che solo può a ragione essere chiamato *ordine*, cioè castità dell'uomo.

La riflessione dell'autore procede dal corpo che «non è la sostanza dell'organismo umano intesa come la materia dei fisici, ma la sua forma, e questa, a sua volta, non come forma delle linee esteriori ma come struttura integrale del tutto».¹⁵⁹ Il corpo è qualcosa di integro, individuale, particolare. Ma quello che di solito è chiamato corpo, non è che la superficie ontologica dietro cui sta la profondità mistica del nostro essere. Osservando il corpo si può vedere la simmetria tra le parti superiore e inferiore del corpo, la cosiddetta *omotipia* dei poli superiore e inferiore. L'inferiore dell'uomo è come un riflesso speculare del superiore. Gli organi, le ossa, il sistema dei muscoli, dei vasi sanguigni e dei nervi, perfino le malattie del polo superiore e inferiore e l'azione delle medicine sono in tensione polare.¹⁶⁰ Ciò significa che il centro ontologico del corpo non è dato da questa o quella estremità bensì dal centro dell'*omotipia*, cioè dalla parte media dell'uomo. È possibile distinguere naturalmente il corpo in testa, petto e ventre, dove ciascuna delle parti può essere presa come un unico organo. Nel ventre si concentrano le funzioni nutritive e generative, nel petto i sentimenti e nella testa la vita della coscienza.

«Il sistema nervoso ha in questi tre organi i propri centri»,¹⁶¹ scrive l'autore, e questi sono i centri che presiedono alle funzioni suddette. Ma ciò che interessa l'autore è il fatto che la vita della testa, del petto e del ventre può essere approfondita con una ginnastica adatta per cui l'uomo diventa «il mistico dell'organo corrispondente».¹⁶² Un giusto sviluppo di tutti gli organi che li subordini al petto, cui è principalmente connessa la personalità, costituisce la mistica normale e noi possiamo conseguirla soltanto nell'ambiente di grazia dell'ecclesialità: «Ciò che non può nutrirsi della grazia e non cresce in seno alla Santissima Trinità, si secca e muore».¹⁶³

La mistica ecclesiale è la mistica del petto. Fin dall'antichità centro di esso fu ritenuto il cuore o almeno l'organo che porta questo nome. Se il petto è il centro del corpo, il cuore è il centro del petto, e dall'antichità tutta l'attenzione della mistica ecclesiale s'è rivolta al cuore.

«La semplice lettura dei testi sacri, se non li interpretiamo secondo idee prefabbricate, ci convince immediatamente che gli autori sacri decisamente e con piena cognizione di causa riconoscevano nel cuore il centro collettore di tutti i

¹⁵⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 323. Interessante è la ricerca filologica che viene fatta del termine corpo, la cui conclusione è che *σωμα*, significa qualcosa di passivo, un certo prodotto cui sono proprie integrità e intemeratezza.

¹⁶⁰ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 647-651.

¹⁶¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 325.

¹⁶² P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 325.

¹⁶³ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 325.

fenomeni della vita corporale e spirituale dell'uomo [...]. Gli scrittori sacri conoscevano il grande valore della testa nella vita spirituale dell'uomo, eppure, lo ripetiamo, vedevano nel cuore il centro di questa vita. Per loro la testa era come la vetta visibile della vita che originariamente e immediatamente si radica nel cuore [...]. La sacra Scrittura ci comunica l'idea assolutamente precisa che la testa ha la funzione di organo mediatore fra l'esistenza integrale dell'anima e gli influssi che questa esistenza riceve dall'esterno o dall'alto, perciò ad essa si addice una funzione di guida nel sistema complessivo degli atti complessivi».¹⁶⁴

È quindi comprensibile che il fine della vita ascetica è la castità, la quale è definita purezza di cuore.¹⁶⁵ Il cuore è il focolare della nostra vita spirituale, e spiritualizzarsi non significa altro che regolare, dare una direzione buona, rendere casto il proprio cuore.

L'autore esamina poi nelle lingue indoeuropee i termini utilizzati per cuore. In russo, bielorusso e ucraino *serdce* (cuore) significa qualcosa di centrale, di medio, un organo che è il nucleo centrale di un essere vivente sia per il posto che occupa, sia per l'attività che svolge.

Passando alle lingue semitiche, in particolare l'ebraico, la parola *lēb* (cuore) deriva, quanto al significato, dal verbo *lābab* nel senso di essere coperto, avvolto dagli organi, chiuso nel corpo, quindi di scrigno rinserrato nel profondo del corpo, centrale, pertanto: centro del corpo e organo di mezzo del corpo. La parola araba *lubb* (cuore) significa: avvolto in un guscio, in una polpa, come un nocciolo. Di conseguenza l'ebraico *lēb* corrisponde puntualmente all'arabo *lubb* designando l'interiorità, la durezza, il nocciolo.

Dall'etimologia di *lēb* si spiega perché la sacra Scrittura parli di «cuore» come centralità, significato essenziale o punto sostanziale di una tesi, o luogo capitale del mondo inanimato.¹⁶⁶

La purificazione del cuore ci mette in una comunione con Dio, che indirizza e plasma tutta la personalità dell'asceta. La luce del divino amore, quasi diffondendosi in tutta la persona e compenetrandola, illumina anche il corpo che circonda la persona, e poi si irradia nella natura esterna. La grazia illumina anche tutto ciò che circonda l'asceta e penetra nelle viscere di tutto il creato. Il corpo che è il limite comune dell'uomo e di tutte le creature, le congiunge in unità. L'uomo restaurato da Dio, dopo la caduta dal Paradiso, riporta l'ordine e l'armonia iniziali nella creatura che tutta quanta insieme «sospira e soffre»¹⁶⁷ e «attende con grande desiderio la glorificazione dei figli di Dio».¹⁶⁸ Attraverso il corpo l'uomo è legato a tutta la carne del mondo e questo nesso è così stretto, che

¹⁶⁴ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 327.

¹⁶⁵ Cf. Sal 50,12: *Ricrea in me un puro cuore, o Dio, un fermo e santo spirito in me rinnova.* Conforme alle regole del parallelismo ebraico, la seconda parte dell'invocazione è un rafforzamento sinonimo della prima; «rinnova» è lo stesso che «ricrea», «fermo e santo» lo stesso che «puro», «spirito» lo stesso che «cuore».

¹⁶⁶ Cf. Gio 2,4: *Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare e le correnti mi hanno circondato; tutti i tuoi flutti e le tue onde sono passati sopra di me.*

¹⁶⁷ Rm 8,22.

¹⁶⁸ Rm 8,19.

i destini dell'uomo e delle creature sono inscindibili. Infatti lo stesso patto concluso da Dio non fu stretto con l'uomo soltanto ma con tutto il creato, come è ripetuto più volte e perentoriamente nel patto tra Dio e Noè.¹⁶⁹

Se la corruzione della natura umana coinvolge quella di tutto il creato e la restaurazione nell'ordine quello del mondo creato, sorge il problema: quali saranno le caratteristiche fondamentali della creatura riordinata e casta, cioè quali le primizie dello stato celestiale, che l'asceta raggiunge già adesso, in questa vita, prima della restaurazione universale? Per cogliere in modo più preciso l'essenza di questo paradiso terrestre degli asceti, di questa mistica del cuore, dobbiamo tener presente che la deformazione prodotta dalla falsa mistica, lo spostamento del centro dell'esistenza umana, può essere di due tipi. Si tratta o della mistica della testa, oppure di un eccessivo sviluppo mistico della vita organica. Nella prima si ha uno sviluppo mistico eccessivo dell'intelletto, che si nutre non della grazia attraverso il cuore ma autonomamente della superbia diabolica, e con una pseudoscienza tenta di abbracciare tutti i misteri della terra e del cielo; nella seconda invece si ha una mistica del ventre che a sua volta non si nutre dal cuore, fonte della spiritualità, ma dall'impurità dei demoni. In ambedue i casi la personalità non è integra ma frazionata e deformata e senza centro. L'asceta si distingue dai mistici del primo tipo per la continenza dell'intelletto superbo e dai mistici del secondo tipo per il freno che mette al ventre passionale. Tutto ciò di cui vive l'asceta non nasce in lui in maniera autonoma in questo o in quell'organo singolo, ma nel centro vitale del suo essere, nel cuore, sotto l'azione di grazia dello Spirito Paraclito. Nato nel centro di raccolta di tutto l'essere purificato dalla grazia, il moto vitale in modo naturale si estende agli organi, che perciò agiscono in armonia e con un coordinamento reciproco.¹⁷⁰

L'asceta è legato essenzialmente a ogni creatura e nulla di essa gli è estraneo, ma nel percepirla non è schiavo della passione. Egli penetra nei segreti profondi del cielo e della terra, e li scopre senza che nella sua conoscenza dei misteri ci sia superbia. Egli ha eliminato la cattiva infinità della sfrenatezza sia nel mondo materiale sia in quello intellettuale, perché l'ha recisa alla radice, che è nel cuore.

¹⁶⁹ Cf. Gen 9,8-17: *Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: "Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con i vostri discendenti dopo di voi; con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali che sono usciti dall'arca. Io stabilisco la mia alleanza con voi: non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra". Dio disse: "Questo è il segno dell'alleanza, che io pongo tra me e voi e tra ogni essere vivente che è con voi per le generazioni eterne. Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra. Quando radunerò le nubi sulla terra e apparirà l'arco sulle nubi ricorderò la mia alleanza che è tra me e voi e tra ogni essere che vive in ogni carne e non ci saranno più le acque per il diluvio, per distruggere ogni carne. L'arco sarà sulle nubi e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio e ogni essere che vive in ogni carne che è sulla terra". Disse Dio a Noè: "Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni carne che è sulla terra".*

¹⁷⁰ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 751, nota 27: l'autore qui afferma che la mistica di grazia è un fenomeno di salute e di equilibrio dell'organismo, mentre la falsa mistica della testa o del ventre ha sempre per radice o per frutto una qualche malattia e dell'anima e del corpo.

Egli possiede un corpo e un intelletto incorruttibili e, se non bastasse, anche le persone non spirituali ricevono dall'asceta la forza per instaurare un rapporto migliore con le creature. Scrive Niceta Stethatos: «La natura delle cose cambia secondo la disposizione interiore dell'anima; chi è arrivato alla vera perfezione della preghiera e dell'amore non fa differenza tra le cose e tra il giusto e il peccatore, ma li ama ugualmente e non giudica, come Dio manda il sole e la pioggia sui giusti e sui peccatori». ¹⁷¹ Benedicendo l'universo l'asceta vede sempre e dappertutto i segni e la presenza di Dio; per lui ogni creatura è una scala lungo la quale gli angeli di Dio discendono sulla terra e tutto quaggiù è un riflesso del cielo. Per avere questa visione e prospettiva di vita, Florenskij, prosegue poi nella sua lettera, riportando alcune testimonianze dei Padri riguardanti il nesso tra lo sforzo ascetico, la verginità dell'anima, l'atteggiamento spirituale, la compassione amorevole per la creatura da una parte e l'essere innamorato della creatura dall'altra. ¹⁷²

b) Il cuore cherubico

Di grande significato riguardo al ruolo del cuore nella persona umana è un'omelia di Florenskij intitolata «La gioia eterna». ¹⁷³

L'omelia prende spunto dal momento in cui nella Liturgia rappresentiamo gli angeli, i Cherubini, e cantiamo l'inno del «Tre volte santo» alla Trinità. L'autore rileva che il simile richiede di essere rappresentato dal simile; la conseguenza diretta è che «in ciascuno di noi c'è qualcosa di simile ad un Cherubino». ¹⁷⁴

Questa somiglianza ha la prerogativa di essere interiore, mistica e nascosta nel profondo dell'anima, è spirituale. «C'è un grande cuore cherubico nella nostra anima, un nucleo angelico dell'anima, ma esso è nascosto nel mistero ed è invisibile agli occhi della carne. Dio ha messo nell'uomo il suo dono più grande: l'immagine di Dio. Ma questo dono, questa perla preziosa, si nasconde negli strati più profondi dell'anima: chiuso in una rozza conchiglia fangosa, giace sepolto nel limo negli strati più profondi dell'anima. Se Dio non avesse nascosto il suo dono, le forze del male avrebbero potuto contaminarlo: ora esso si dà solo nelle mani di colui che è in grado di vederlo e lo vede solo colui che ha perseverato nella sua ricerca». ¹⁷⁵ Questo è un dato incontrovertibile per l'autore. A causa del peccato siamo abbruttiti all'esterno, ma l'interno risplende di luce radiosa.

Per conoscere quindi il vero «io» dell'uomo è necessario fare tre passaggi: togliere all'uomo i vestiti ed avere davanti agli occhi il suo nudo corpo, che subisce tentazioni, malattie e morte; togliere anche il corpo e rimane lo strato di peccati, che tutto abbruttisce; infine togliere dall'anima anche i peccati e rimane,

¹⁷¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 333.

¹⁷² Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, 334-378.

¹⁷³ P. A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. VALENTINI – L. ŽÁK, Piemme, Casale Monferrato 1999, 176-187.

¹⁷⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, 176.

¹⁷⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, 176-177.

nel centro, l'«Angelo Custode». Egli conosce ogni desiderio e pensiero dell'uomo, in esso dimora lo Spirito Santo.

Illuminante è l'utilizzo della metafora del diamante di cui fa uso Florenskij. Visto dall'esterno il diamante non ancora lavorato è come ciascun semplice sasso. Quando l'intagliatore inizia a lavorarlo, facendo emergere il nucleo interno, è trasparente a tal punto da riflettere, esposto alla luce del sole, tutti i colori dell'arcobaleno. Per l'autore ogni uomo è così: «All'esterno fangoso, ma all'interno talmente meraviglioso che Dio, dopo aver creato l'uomo, riposò dalle sue opere; e quando l'uomo cadde, Dio, nel suo grande amore per la sua creatura, non risparmiò il suo Figlio unigenito e lo consegnò ai tormenti e alla morte per salvare la creatura».¹⁷⁶

Ogni uomo ha un tesoro che è sepolto nella nostra anima, che è Dio stesso; chi ne è cosciente, lo cerca e lo trova, diventa la persona più felice: questa è la gioia eterna.¹⁷⁷ Però è in grado di vedere questo tesoro soltanto chi ha puro l'occhio celeste, che è il cuore.¹⁷⁸ Diviene così necessario purificare il cuore. Occasione per purificare il cuore può essere un momento di grande sofferenza, in cui l'«Angelo Custode» ci sprona e ci conduce verso un nuovo cammino santo. È il cammino dell'essere perdonati da Cristo che riporta allo splendore e alla bellezza celeste. Questo nasce dalla consapevolezza che il Signore è con noi, egli ci purifica e santifica, con il suo amore, ci lava da ogni impurità. Dobbiamo essere così puri e splendenti da poter riconoscere il Cherubino nell'altro, questa è gioia eterna; vuol dire mettere da parte le divisioni esistenti tra gli uomini, i contrasti familiari e tutti i pensieri mondani.

La conclusione dell'omelia fa riferimento ad un esempio, di come si purifica l'anima e si fa esperienza di grande felicità ed efficacia della gioia celeste, prendendo spunto dall'incontro di Gesù con Zaccheo.¹⁷⁹ Tutto nasce dalla grande curiosità di Zaccheo nel voler vedere a tutti i costi Gesù, superando anche la sua difficoltà di essere piccolo di statura. Ma è proprio qui che inizia la sua più grande felicità, la gioia eterna. Il suo cuore è attratto da Gesù, che se ne accorge, e chiede di cenare insieme. Qui Florenskij prova ora a pensare alle possibili reazioni della

¹⁷⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, 179.

¹⁷⁷ Cf. Mt 13,44-46: *Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo. Il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra.*

¹⁷⁸ Cf. Mt 5,8: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio.*

¹⁷⁹ Cf. Lc 19,1-10: *Entrato in Gerico, attraversava la città. Ed ecco un uomo di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, cercava di vedere quale fosse Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, poiché era piccolo di statura. Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là. Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: "Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua". In fretta scese e lo accolse pieno di gioia. Vedendo ciò, tutti mormoravano: "È andato ad alloggiare da un peccatore!". Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: "Ecco, Signore, io do la metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto". Gesù gli rispose: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto".*

folla presente e di Zaccheo stesso, rilevando certamente l'invidia dei presenti, mentre «il raggio del radioso volto di Cristo aveva già infiammato il cuore nel petto di Zaccheo, aveva squarciato la scorza dell'Angelo Custode e Zaccheo non si irritò di fronte al mormorio e al biasimo delle persone che gli stanno attorno».¹⁸⁰ La grande gioia di Zaccheo si manifesta nella sua volontà di cambiare vita, vivendo da persona onesta e riparando al male fatto, tentando così di mantenere splendente il suo cuore cherubico.

2.3.3. La concezione di cuore secondo Boris Petrovic Vyšeslavcev¹⁸¹

a) Il cuore come termine biblico nella mistica cristiana

Il concetto di «cuore»¹⁸² occupa un posto centrale nella mistica, nella religione, nella poesia di tutti i popoli. Anche nella Bibbia il cuore si incontra in ogni passo,

¹⁸⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, 186.

¹⁸¹ Questo autore è uno dei più grandi pensatori del pensiero religioso e filosofico russo. È nato a Mosca nel 1877. Ha studiato diritto e filosofia. Tema fondamentale del suo pensiero fu l'irrazionale e l'assoluto. Sostenne con Heidegger la necessità della trascendenza come essenziale per la presa di coscienza di sé e come essenza di spirito e di libertà, e si sforzò perciò di irrompere col suo pensiero nella sfera dell'essere metafisico. L'antinomia fondamentale che secondo Vyšeslavcev si presenta alla filosofia è quella tra sistema e infinità, tra razionale e irrazionale. Pensò di risolverla nel concetto dell'infinità attuale, che sarebbe la scoperta della realtà come la vede l'uomo in un determinato momento della sua vita. In relazione con l'Assoluto consiste per l'autore l'essenza della vita etica e religiosa dell'uomo, avendo quest'ultimo in tutti i suoi giudizi, atti e sentimenti l'Assoluto di fronte a sé. Questa relazione suppone l'intuizione del cuore. L'assoluto, anche se irrazionale, non abroga e non nega la ragione; al contrario è la ragione stessa che presuppone questo fondo irrazionale, che sta sotto ad ogni costruzione logica. Una riflessione che ignorerebbe l'irrazionale è antirazionale.

L'uomo vive, esiste, pensa e agisce solo nella relazione con l'Assoluto.

Nell'ordine dell'intuitività, Vyšeslavcev tenta di precisare le prospettive di una nuova etica, un'«etica dell'Eros trasfigurato», contrapponendola ad un'etica normativa. Sostiene infatti che le leggi morali non sarebbero adatte ad orientare il comportamento umano perché sono delle regole razionali, indirizzate alla volontà cosciente. Esse, vengono sconfitte dalla resistenza di un'«antagonismo irrazionale» che scaturisce dal subconscio dell'uomo. Dato che il subconscio rimane chiuso alle norme imperative razionali, esso appare come un postulato etico. Bisogna quindi trovare la chiave per entrare nell'inconscio. Al di là di ogni normatività coercitiva della morale legalistica, gli ideali morali dovrebbero dischiudersi in una «sublimazione» degli impulsi subconsci. La chiave di questo processo l'autore la scorge nell'immaginazione trasfigurante. L'immagine trasforma l'istinto, introducendo nello scuro regno del subconscio immagini belle e luminose. Dopo essersi incarnate nell'anima, tali immagini conducono alla creazione di una nuova etica in cui i valori morali non vengono più percepiti in forma di leggi astratte, ma come immagini viventi della persona divino-umana di Cristo. Tale processo di sublimazione corrisponde nella interpretazione di Vyšeslavcev alla dottrina mistica cristiana sulla trasfigurazione spirituale dell'uomo. Allora la sublimazione non è il risultato della sola immaginazione, ma anche della decisione dell'uomo. Dipende dalla sua volontà se l'uomo si incammina sulla strada della sublimazione dell'eros per spiritualizzarlo oppure della sua profanazione.

Cf. R. ĆEMUS, «Vyšeslavcev», in A. PAVAN, *Enciclopedia della persona del XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, 1089-1093.

ed è evidente che esso rappresenta l'organo di tutti i sensi percettivi, in particolare il «sentire religioso». La difficoltà però sta nel fatto che al cuore si attribuiscono non solo il sentimento, ma anche le diverse attività della conoscenza. Così, prima di tutto, il cuore pensa, prende le decisioni, ma in esso si trova anche la funzione della conoscenza, così vera e misteriosa come è la coscienza. Sempre al cuore si attribuiscono i sentimenti più svariati presenti nell'anima, è come se nel cuore fosse tutto il sapere. Infatti nella Bibbia la conoscenza del cuore e la conoscenza dell'anima si scambiano a vicenda, così come la conoscenza del «cuore» e dello «spirito».

Ma la nostra difficoltà aumenta quando ci rendiamo conto che il cuore comprende non soltanto i fenomeni della vita psichica, ma anche di quella fisica. Tutte le azioni vitali provengono da esso e in esso ritornano. Nel linguaggio religioso il cuore è una cosa molto precisa, si potrebbe dire: matematica esatta, come è il centro del cerchio dal quale può partire un numero infinito di raggi.

La sacra Scrittura attribuisce al cuore tutte le funzioni della conoscenza: il pensiero, la decisione della volontà, i sentimenti, gli atti d'amore, gli atti della coscienza; inoltre il cuore appare come il fulcro della vita in genere: fisica, dello spirito, dell'anima. Esso è prima di tutto un centro, centro in tutti i sensi.

A differenza dell'ambito della psicologia, il cuore è un centro nascosto, una profondità celata, inaccessibile alla vista degli altri, incomprendibile dall'esterno. Ma non pensiamo che i confini della profondità del cuore umano siano celati solo agli altri, essi sono invisibili in gran parte anche a noi stessi. Noi non conosciamo, e talvolta non vogliamo neppure capire noi stessi, abbiamo paura a penetrare nel profondo del nostro cuore. L'uomo che vuole veramente guardare con lo sguardo nelle profondità del suo essere, deve necessariamente divenire un uomo religioso, deve fare l'esperienza del sentimento religioso, sentimento di riverenza, di mistica palpitazione nel rispetto di sé. Religione è il contemporaneo riconoscimento della divinità di Dio e della divinità dell'uomo stesso. Religione significa ritrovare Dio in se stessi e se stessi in Dio.

Bisogna riconoscere che il cuore è l'organo principale dell'esperienza religiosa, un simbolo che si incontra continuamente nella lingua di ogni giorno. Ma solo nella profondità di questo Sé, nel profondo del cuore, è possibile un contatto reale con Dio, un'autentica esperienza di fede senza la quale non vi è né religione, né vera etica. Il Vangelo ci assicura continuamente che il cuore è l'organo atto a ricevere la parola di Dio, il dono dello Spirito Santo e il suo amore. E questo contatto con la divinità è possibile perché nel cuore umano vi è la stessa profondità che è nel cuore di Dio. Qui si trova tutto il senso dell'espressione «a Sua immagine e somiglianza»,¹⁸³ qui l'uomo sente la sua divinizzazione, qui un abisso evoca un altro abisso.

¹⁸² B.P. VYŠESLAVCEV, «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», a cura del Centro Aletti, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, 19-80.

¹⁸³ Gen 1,26.

Ecco perché la religione usa il simbolo del cuore. In esso si esprime il centro nascosto della personalità. Il cuore è qualcosa di più incomprensibile, di più impenetrabile, misterioso, dell'anima, della coscienza, dello spirito. Agli occhi di un altro, ma anche al proprio sguardo è misterioso come Dio stesso ed accessibile solo a Dio.

b) Il cuore nella mistica cristiana

È scritto chiaramente nel vangelo che il cuore è l'organo della religione, per mezzo del quale contempliamo Dio: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio».¹⁸⁴

Serafino di Sarov, personaggio tra i più tipici dell'ortodossia russa, così definisce Dio: «Dio è fuoco che riscalda il cuore e le viscere». Ed ecco altre parole di Serafino di Sarov riguardanti il cuore: «Il Signore cerca un cuore pieno di amore verso Dio e verso il prossimo. Ecco il trono sul quale egli ama sedere e sul quale egli appare nella pienezza della sua gloria celeste. Figlio, dammi il tuo cuore, e tutto il resto io solo ti darò, perché nel cuore umano è il regno di Dio» (Colloquio con Motovilov).¹⁸⁵

Il cuore come organo dell'esperienza religiosa, deve essere distinto dall'anima, dall'intelletto, dallo spirito, dalla coscienza in genere. Esso è più profondo, e per così dire, più centrale di ogni altro aspetto psicologico della coscienza. Il cuore è il centro, non solo della coscienza, ma anche di ciò che non è conoscibile, non solo dell'anima, ma anche dello spirito, non solo dello spirito, ma anche del corpo, non solo di ciò che è afferrabile con l'intelletto, ma anche di ciò che è inafferrabile, esso è il centro assoluto.

Il carattere particolare del cristianesimo orientale consiste nel fatto che, per esso, la mente, l'intelletto, la ragione non sono l'ultimo suolo, l'ultimo fondamento della vita.

I padri della chiesa orientale e gli *starcy* russi propongono, riguardo all'autentica esperienza religiosa, questo tipo di insegnamento: «bisogna stare con la mente nel cuore».¹⁸⁶

Serafino di Sarov dice: «Per vedere la luce di Cristo, bisogna far entrare l'intelletto nel cuore, la mente deve trovar il suo posto nel cuore [...]. Allora la luce di Cristo s'accenderà e illuminerà tutto il piccolo tempio dell'anima coi suoi raggi divini [...]. Quella luce è unione e vita [...]. Quando l'uomo contempla interiormente la luce eterna, la sua mente diventa pura e non ha nessuna immaginazione sensibile, ma, interamente sprofondato nella contemplazione della bontà infinita, dimentica tutto il sensibile, non vuol vedere neanche se stesso, ma desidera solo nascondersi nel cuore della terra per non perdere il vero bene».¹⁸⁷

¹⁸⁴ Mt 5,8.

¹⁸⁵ P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov uomo dello Spirito*, con testo integrale del Colloquio con Motovilov, Qiqajon, Magnano, 1996.

¹⁸⁶ Cf. TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 64.

¹⁸⁷ B.P. VYŠESLAVCEV, «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», 35-36.

Solo in questo modo l'uomo può contemplare la «bellezza increata», che è qualcosa che si sente con il cuore, mentre è inesprimibile nei termini della ragione come, del resto, ogni bellezza. Di questo parla in seguito san Serafino: «Il segno dell'anima prudente è quando l'uomo immerge l'intelletto dentro di sé e quando la sua attività si realizza nel suo cuore. Allora la grazia divina lo illumina ed egli si trova in uno "stato pacificato"». Questo «stato pacificato» è armonia celeste, il senso dell'ultima unità, vissuta da tutti i mistici.

La bellezza increata, la pace di Dio, l'armonia celeste «si avvertono nel cuore»; esso sente emozionalmente «l'armonia delle sfere celesti». Ma se vogliamo specificare di più con quale senso si concepisce quella bellezza, dobbiamo dire: con il senso dell'amore. Non comprende la bellezza chi non ama la bellezza; non afferra la sapienza chi non ama la sapienza; anche la filosofia stessa è solo amore per la sapienza. E siccome nel fondo di ogni sapienza si trova il mistero divino, ogni profonda filosofia conduce alla religione: «Ama il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la tua mente».¹⁸⁸ Prima di tutto, dunque, con il cuore; e solo dopo con l'anima e con la mente.

Il contatto mistico con Dio, la conoscenza dei misteri divini, nei quali sono nascosti i tesori della sapienza e della conoscenza (della *sofia* e della *gnosis*) è possibile, secondo le parole di San Paolo, solo per mezzo dei «cuori uniti nell'amore». In ciò l'apostolo vede il senso di tutti i suoi sforzi e lo scopo finale della sua predicazione.

Sempre seguendo le affermazioni dell'apostolo in «i tesori della sapienza e della conoscenza»¹⁸⁹ si acquistano non per mezzo della gnosi di un intelletto freddo e astratto, ma per mezzo dell'intelletto collocato nel cuore, nel suo centro, che ha accesso al mistero di Dio Padre. E questa mistica esperienza non si raggiunge individualmente, non nel superbo isolamento della ragione filosofica, ma collegialmente, per mezzo dei «cuori uniti nell'amore», uniti per raggiungere i misteri, per cercare i tesori della sapienza, cuori uniti per mezzo dell'*eros* e della *sofia*.

Ecco l'argomento ultimo e decisivo per l'uso del simbolo del cuore: esso è il centro dell'amore e l'amore è la più profonda espressione della personalità. Non amiamo con l'intelletto né con la conoscenza, ma con il cuore. Con esso dobbiamo dedicarci a quello che vogliamo raggiungere. I valori, i tesori dello spirito li sentiamo con il cuore: «dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore».¹⁹⁰ La persona si definisce, in fin dei conti, secondo ciò che essa ama e ciò che odia. Profondissimo centro della personalità è l'amore, *eros*, cioè la tendenza, il desiderio, lo sforzo, non l'adagiarsi, non il quietismo, non la fredda contemplazione intellettuale.

L'autentica identità della persona è l'amore, senza questo la persona non vive, ma muore. L'uomo «senza il cuore» è un uomo vivo a metà. La perdita della cultura del cuore nella vita contemporanea è perdita della forza di vivere, l'esistenza si

¹⁸⁸ Mt 22,37.

¹⁸⁹ Cf. Col 2,2-3.

¹⁹⁰ Lc 12,34.

trasforma nel continuo morire, inaridirsi, progressivo sclerotizzarsi del cuore, che colpisce tutta la civiltà contemporanea.

Perciò tutta questa cultura è simile alla morte e la sua allegria è tanto simile alla noia. Essa è piena della tristezza infinita che risuona costantemente in tutta la letteratura dell'ultimo secolo. Il sentimento della vacuità, del nulla, deriva dall'inaridirsi della forza centrale della personalità, si è seccata la sua «cordialità». Non diamo forza ai miracoli della tecnica (trasporto delle montagne), né ai miracoli dell'ordine sociale (la distribuzione dei beni), né ai miracoli della scienza (la conoscenza di tutte le cose) poiché, secondo le parole di san Paolo «se non avessi la carità, non sono nulla».¹⁹¹

c) Il cuore non può peccare

Il concetto di cuore è connesso con il grande e centrale problema della religione e della filosofia. Se il cuore è la vera e nascosta identità dell'uomo, allora possiede il valore eterno, che è immortale, incorruttibile, il punto di contatto con la Divinità e qui si trova la nostra rassomiglianza con Dio, siamo dei e figli dell'Altissimo, ed è qui che non possiamo peccare.

Vi è nell'uomo qualcosa che non può cadere nel non essere, anche in presenza del peccato, che non può «bruciare» in nessun fuoco dell'inferno. In altre parole è in esso la «scintilla divina» che non può spegnersi in nessuna tenebra, che brilla nella notte e non può essere soffocata,¹⁹² neppure se è piccolissima, come un solo punto. Nondimeno essa è in ogni uomo, è la sua somiglianza con Dio, il frutto dell'eternità e della santità.

Non esistono individui che ne siano completamente privati.¹⁹³ Nei cuori dei pagani essa si manifesta come voce della coscienza, che con la sua infallibilità noumenica, non empirica, è la risonanza del centro del cuore, della vera identità, come la sentì già Socrate.

In questo consiste il nucleo ontologico della fede cristiana dell'uomo, inseparabilmente legata alla fede in Dio: l'identità è divina. In questo consiste la vera differenza fra noi e il paganesimo antico e contemporaneo. Il cristianesimo non dirà mai con Aristotele: esistono schiavi per loro propria natura. Non lo dirà, contraddicendo così ciò che si vede e ciò che afferma la saggezza scettica. Qui troviamo la prima fonte dell'insegnamento kantiano sul carattere noumenico, sulla persona come «fine in sé». Infine anche tutte le umane preoccupazioni per la persona umana, per la sua libertà, per la sua difesa non sono altro che allontanamento dal lieto annuncio evangelico, e questo perché si è dimenticata la prima fonte, e nel tempo il messaggio del vangelo è stato così stravolto che non si riconosce più.

Ma come afferma Dostoevskij «l'uomo nascosto nel cuore» è il centro della sua attenzione, il centro sempre vivo, potenzialmente bellissimo e potenzialmente

¹⁹¹ 1Cor 13,2.

¹⁹² Gv 1,5: *La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta.*

¹⁹³ Gv 1,9: *Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo.*

infallibile anche in mezzo al peccato, alla morte e alle tenebre. Non esistono «anime morte». Esiste solo un apparente inaridirsi e morire del nucleo immortale dello spirito umano, che infatti «non è morto ma dorme». ¹⁹⁴ Il centro della luce nell'anima, «nel cuore», è inesauribile e può manifestarsi all'improvviso con una fiamma che illumina tutto. In ciò consiste la sorprendente dinamica dell'oscuramento e dell'illuminazione umana, tema costante in Dostoevskij. ¹⁹⁵

Questo pensiero sul principio di infallibilità del cuore umano, che troviamo nel vangelo e nel cristianesimo in genere, è quella luce di Cristo che arde sempre anche nell'anima più nera, e che le tenebre non possono soffocare. ¹⁹⁶

San Paolo afferma: «L'uomo interiore vuole solo il bene, trova gioia nella legge del Signore», non può peccare; il vero sé non pecca, se pecco «non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me». ¹⁹⁷

In questo senso vanno intese anche le importanti parole dell'apostolo Giovanni: «Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui e non può peccare perché è nato da Dio». ¹⁹⁸ Infatti noi tutti siamo nati da Dio, figli di un unico Padre, in ognuno di noi è il germe del *logos*; ciò significa che in ogni anima è il seme dell'impossibilità di peccare, forse minuscola, forse solo come un unico punto, ma punto della luce assoluta. Come sarebbe possibile allora il peccato?

Il vero sé, «l'uomo nascosto nel cuore», non pecca; il male e il peccato sono il non-sé: «Non sono io a farlo ma il peccato che abita in me». ¹⁹⁹ Il peccato proviene dalla materia contrastante, dalla «carne della morte». La periferia non si sottomette al centro. Se il centro, la sfera del cuore, è luce e vita, poiché dal cuore proviene la vita, allora al polo totalmente opposto si trovano le tenebre e la morte. Vivere secondo lo spirito significa vivere partendo dal centro, fare attenzione all'«uomo interiore»; vivere «secondo la carne» vuol dire vivere in periferia, in modo carnale, materiale.

d) Il cuore può peccare

Il cuore non è un'identità astratta che possa definirsi priva di qualsiasi responsabilità; essa è, al contrario, l'identità incarnata, ovunque presente e a tutto compenetrata, e perciò responsabile di ogni cosa.

Il vangelo stesso afferma che l'identità è l'origine del peccato e che può diventare demoniaca. Cristo dice che tutto il male proviene dall'interno, dal cuore umano, ²⁰⁰

¹⁹⁴ Mt 9,24.

¹⁹⁵ Cf. B.P. VYŠESLAVCEV, «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», 56.

¹⁹⁶ Gv 1,59.

¹⁹⁷ Rm 7,17.

¹⁹⁸ 1Gv 3,9.

¹⁹⁹ Rm 7,17.

²⁰⁰ Mc 7,21-22: *Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo.*

che non è esclusivamente l'organo dello Spirito Santo, esso può diventare anche l'organo di Satana come nel caso di Giuda.²⁰¹

Il cuore è il punto di contatto con la Divinità, sorgente della vita e della luce, eppure esso contraddice Dio e la sua Parola e allora diventa «selvaggio» o di «pietra».²⁰² Esso è la sorgente dell'amore, ma anche dell'odio, l'organo della fede e anche dell'ateismo.

Il cuore non è puro in assoluto, non è incapace di peccare, è l'occhio interiore che può «oscurarsi», divenire «senza senso», senza penitenza,²⁰³ può «opporsi allo Spirito Santo».²⁰⁴ Anche nel linguaggio comune il termine cuore conserva questi significati antinomici: si parla della «cordialità», ma esiste anche l'espressione opposta «arrabbiarsi di cuore».

L'identità del cuore è origine del peccato, come attesta questa antinomia. Io solo sono origine del peccato, io solo sono responsabile del fatto che la carne si ribella, della corruzione del corpo, della sua mancata spiritualizzazione e trasformazione. Tutto il capitolo settimo della lettera ai Romani è una eccellente descrizione dell'antinomia del peccato e dell'«uomo interiore», come è stato sopra definito.

Non si deve rimanere sorpresi da questa antinomia del cuore, dall'antinomia del nostro Sé profondo. Siamo arrivati sino all'ultimo limite, dove incontriamo l'illimitato, con tutti i «paradossi dell'infinità».

e) L'antinomia della possibilità e dell'impossibilità di peccare, della somiglianza con Dio e del carattere demoniaco

Sintetizzando il pensiero dell'autore si arriva a questa antinomia:

- Tesi: L'io, il cuore, somiglia a Dio ed è per principio incorruttibile. Esso è la sorgente della luce divina e dell'amore. Il peccato proviene dal non-io, dalla carne. Il sé riconosce questo come peccato e, di conseguenza, non può peccare.
- Antitesi: Il sé realmente pecca e può diventare demoniaco, «figli del diavolo». Il cuore può «oscurarsi», divenire «di pietra». Il peccato proviene sempre dal sé, perché il sé è responsabile di tutte le azioni della carne, «io stesso con la carne servo la legge del peccato». Il sé può perdere completamente la coscienza del peccato e diventare spiritualmente cieco.

L'antinomia tra la somiglianza con Dio e il carattere demoniaco del sé, fra l'impossibilità e la possibilità di peccare, l'autore la risolve nel modo seguente.

La tesi conserva tutto il suo significato nel mondo ideale, nel quale ha le sue radici ogni sé, ogni spirito. Nell'ordine del primo principio dell'essere, e della creazione divina, il sé di ogni spirito somiglia a Dio ed è incorruttibile. Simile a Dio non fu creato solo l'uomo, ma anche il diavolo fu generato come «bellissimo degli

²⁰¹ Gv 13,2: *Mentre cenavano, quando già il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo.*

²⁰² Cf. At 28,7; Mt 13,5; Mc 6,52; 8,17; Gv 12,24; Ef 4,18; Ebr 3,8.47.

²⁰³ Cf. Rm 1,21; 2,5.

²⁰⁴ Cf. At 7,5.

angeli». Nella sua essenza e nel suo principio ogni sé, è luce, somiglianza con Dio, impossibilità di peccare. E questa sua originaria essenza, portatrice di luce del sé, non può mai essere persa, neanche da Lucifero. Fra la somiglianza con Dio e il carattere demoniaco non vi è antinomia, perché il diavolo resta simile a Dio, anche quando appare come «scimmia di Dio».

L'antitesi conserva il suo significato nel mondo reale, nel quale ogni sé è attivo. Nell'ordine della realtà empirica, nell'ordine storico, nell'ordine della nostra vita e della nostra attività, ogni sé si distacca dalla sua essenza originaria, corrompe la sua somiglianza con Dio, perverte la sua potenza creatrice.

Questa apostasia, corruzione, perversione, può conciliarsi logicamente con l'originale perfezione, elevatezza, immagine primordiale di Dio; anzi, logicamente presuppongono quest'ultima: cadere può solo chi sta in alto, peccare può solo chi è per principio incorruttibile. Solo il «bellissimo degli angeli» poté diventare il diavolo. Il peccato e il male si possono comprendere solo come perversione di una norma, corruzione dell'immagine originaria, che ancora esiste, perché in ogni malattia vi è salute, altrimenti non sarebbe malattia ma morte.

La tesi e l'antitesi sono inseparabilmente congiunte, perché il mondo ideale (luogo delle essenze e dei principi) è strettamente legato al mondo reale, quello delle apparenze (delle incarnazioni o corruzioni di queste essenze). Il sé umano (appartiene sia a questo che all'altro mondo) ha la sua radice nel mondo delle essenze eterne e insieme vive ed agisce nel tempo, nel mondo delle apparenze. La soluzione dell'antinomia consiste prima di tutto nel riconoscere questa doppia natura del sé, senza la quale il nostro sé umano è impensabile.

Il sé somiglia a Dio, con ciò si afferma che il sé, in linea di principio, nella sua similitudine con Dio, è innocente. Questa sua impossibilità di peccare, il sé può conservarla anche nella sua vita reale, empirica, temporale. Adamo e tutta l'umanità possono rinnegare, dimenticare, pervertire la loro essenza simile a Dio, ma ciò che è dimenticato originariamente esiste, ciò che è perverso e corrotto esiste come principio anche nella sua corruzione. In questo modo la tesi sull'impossibilità di peccare del sé, simile a Dio, la tesi stabilita nel mondo ideale dei principi e dei prototipi, conserva il suo significato e la sua forza anche nel tempo, nel mondo reale, e la conserva in entrambi i casi, cioè sia nel caso di una vita reale e storica incorruttibile (vite dei santi, vita della madre di Dio, vita del Dio-uomo), sia nel caso di una vita reale e storica che «giace nel male», peccaminosa. Il sé demoniaco è corruzione e perversione del sé somigliante a Dio, ma in ogni corruzione è presente l'immagine primordiale.

Una tale soluzione è, evidentemente, solo una soluzione logica dell'antinomia. Essa dimostra che la tesi e l'antitesi si possono pensare insieme, che l'antitesi non cancella la tesi, ma logicamente la presuppone come necessaria, la contiene in se stessa. La tesi e l'antitesi sono ambedue vere, ma allo stesso tempo non hanno lo stesso valore. La somiglianza con Dio e il carattere demoniaco non si sopportano vicendevolmente in uno stesso uomo, anzi desiderano annientarsi l'una con l'altra. La coesistenza logica non significa la coesistenza reale, ontologica, etica ed estetica. L'antinomia del peccato e dell'impossibilità di peccare è una tragica

realtà che si risolve solo con il rinnovamento dell'immagine primordiale (incarnazione, trasformazione, resurrezione) e con l'esclusione della corruzione e della perversione. L'antinomia è penetrata in profondità secondo il grado di tragica scissione del cuore umano, che porta con sé la tragedia dell'umano destino, della storia dell'umanità. L'unica soluzione pienamente possibile si trova nella religione della redenzione, nella religione della salvezza. Essa trasforma il cuore umano, il suo destino, la sua storia. Questa è l'unica soluzione possibile perché la tesi e l'antitesi non hanno lo stesso valore: l'impossibilità originale di peccare e la peccabilità empirica non sono uguali. La soluzione, accettabile per il «cuore», può consistere solo nella vittoria della tesi, quando prevale totalmente l'originale somiglianza con Dio e l'impossibilità di peccare (nella divinizzazione). Ogni residuo di momenti contenuti nell'antitesi, la conservazione della peccabilità, dell'oscurità, della pietrificazione, viene sperimentata come scissione tragica del cuore ed esso non può accettare questo stato come ultima parola. Inoltre, la vittoria sull'antitesi non significa impoverimento della vita, diminuzione della sua compiutezza, come potrebbe apparire e a molti pare, ma, al contrario, permette proprio l'esistenza della pienezza della vita e l'annientamento del danno della morte.

La solidità dell'autosufficienza della tesi, cioè dell'impossibilità originale di peccare e della somiglianza con Dio si constata nel fatto che essa non ha bisogno dell'antitesi, e può essere pensata anche senza di essa. Al contrario, l'antitesi della possibilità di peccare e del carattere demoniaco è originariamente carente, ha bisogno della tesi, è inconcepibile senza la relazione con l'immagine originale e la somiglianza con Dio. La corruzione non è possibile se non esiste un'immagine originale. Ma l'immagine originale è possibile senza la corruzione.

f) Il cuore come libertà che ci fa simili a Dio

L'antinomia ha ancora un lato che determina in modo particolare la sua soluzione, sia logica, che religiosa e vitale. Nelle argomentazioni sulla tesi e sull'antitesi questo lato è stato mostrato e provato: il sé è, in linea di principio, incorruttibile e perciò il peccato proviene dal non-sé, dalla carne. E l'altro: il peccato proviene sempre dal sé e per questo motivo il Sé non è incorruttibile.

La soluzione logica proviene dai due sé: ideale, incorruttibile e reale, capace di peccare. Nella persona concreta esistono sia il primo che il secondo aspetto: «l'uomo nascosto nel cuore», che è prezioso davanti agli occhi di Dio, e l'uomo esteriore, immerso nel male e colpevole davanti a Dio. Nei termini di Kant, *homo noumenon* e *homo phenomenon*.

L'uomo trova così in se stesso due sé, inconciliabili l'uno con l'altro, si sente di avere «due anime»,²⁰⁵ «due cuori»,²⁰⁶ trova in sé «due volontà»: «non faccio ciò che voglio, ma ciò che non voglio».²⁰⁷

²⁰⁵ Gc 4,8; 1,8.

²⁰⁶ Sir 1,28.

²⁰⁷ Rm 7,17.

La soluzione che si offre da sé è la seguente: riconoscere che «l'uomo nascosto nel cuore» è il vero sé, e che l'uomo empirico della carne e del corpo è non-sé. Se si potesse verificare questo la tragedia sarebbe superata. Ma non è possibile perché il sé è uno soltanto. È questa la tragedia: ha un solo cuore e esso si divide in due; io sono unico ed io trovo in me un doppio sé.

L'antinomia appare allora in questo modo: esiste un doppio sé ed esiste un solo sé.

«L'uomo nascosto nel cuore» è responsabile di tutto, perché da lui, dal profondo del suo cuore, escono il bene e il male. Egli è lo stesso uomo che realmente pecca. Ciò nonostante, egli, davanti a Dio, rimane prezioso, originariamente incorruttibile. Per comprendere questo ci aiuta l'immagine della luce.

«L'uomo nascosto nel cuore» è la luce che illumina le tenebre e le tenebre non la soffocano. Sempre rimangono nell'uomo la luce e le tenebre, la scintilla divina e le tenebre della carne, il peccato e l'impossibilità di peccare; ma colpevole è sempre il centro e la fonte della luce, perché quanto più la luce è chiara, tanto più si indeboliscono le tenebre. Le tenebre sia nella stanza, sia nell'anima che nella vita, dipendono sempre dalla luce, dalla sua intensità. Essa può ardere più o meno forte e, di conseguenza, essa è colpevole se le tenebre aumentano, perché è la luce che diminuisce. La luce conserva il suo senso solo se può divenire più chiara oppure soffocare. L'immagine della luce ha comunque i suoi limiti. Non si tratta dell'intensità della luce nell'uomo, ma del bene e del male.

È come se la fonte dell'impossibilità di peccare fosse anche la fonte del peccato. Se l'uomo è qualcosa che è incorruttibile, e comunque potrà peccare, di che cosa si tratta? Come può esistere un centro tale da essere nello stesso tempo fonte del bene e fonte del male, e insieme quel centro essere simile a Dio, prezioso agli occhi del Signore, possedere cioè un valore assoluto?

Esiste una sola spiegazione, una sola essenza che è al di sopra di tutte quelle strane e contraddittorie proprietà, e questa essenza è del tutto unica, irripetibile e incomparabile: è la libertà. Solo essa appare nello stesso tempo come fonte di santità e fonte di peccato; originariamente incorruttibile; può restare tale e nello stesso tempo peccare. «L'uomo nascosto nel cuore» è libero ed è perciò simile a Dio e prezioso davanti a Dio,²⁰⁸ e perciò proprio quella libertà del cuore fa sì che dal cuore possano uscire sia buoni sia cattivi pensieri ed azioni.

Solo il ruolo centrale della libertà può chiarire lo strano fatto che proprio la somiglianza con Dio fa l'uomo colpevole, lo fa demoniaco, poiché senza questa proprietà divina egli non avrebbe nessuna colpa. La presenza costante dell'immagine originale di Dio non fa l'uomo incorruttibile (come è affermato nella tesi), lo fa al contrario doppiamente peccaminoso, perché egli ha liberamente corrotto la sua originale immagine divina.

È necessario spiegare meglio in cosa consiste questa proprietà del Sé centrale che risolve la contraddizione, cioè la capacità della libertà, poiché proprio questa appare come la sua somiglianza con Dio.

²⁰⁸ Sal 115,15.

L'uomo è simile a Dio, è come un piccolo dio,²⁰⁹ in questa capacità della libertà che gli fu data dall'inizio, «originariamente», nella capacità di dire sì o no, «che sia» o «che non sia», nella volontà di compiere un atto affermativo o negativo, la libertà di potere o di non poter muovere un dito, è la stessa libertà di creare o non creare il mondo.

Questa libertà come principio è assolutamente evidente e non è necessario provarla. L'uomo la vive ogni momento della sua vita e può contemplare in modo intuitivo la propria capacità di dire sì o no, di accettare o rifiutare, di costruire o distruggere. Non possiamo avere dubbi sul proprio sé, il sé è evidente, dice Descartes, perché dubitare già significa pensare, e pensare significa esistere.²¹⁰ Ma se il sé è evidente, evidente è anche la libertà, perché il sé non libero non è il sé. Ecco un pensiero geniale di Fichte, ciò che egli comprese e intuì in Descartes. Perché il sé è il soggetto di tutti gli atti del pensare e del dubitare e il fondamento di ogni atto è la libertà. La libertà appare soprattutto nel dubbio, quando si deve scegliere fra le diverse opinioni: io posso dire sì o no, ma posso anche decidere se devo o non devo dire sì o no.

Scopriamo così una qualche iniziale proprietà della libertà che non può essere comparata, né può essere ridotta a nient'altro. La libertà si può solo mostrare, ma non dimostrare, come anche il colore rosso può essere mostrato ma non dimostrato. Proprio per questo la libertà non si può dimostrare; perché è senza fondamento. Essa è capacità di creare dal niente, essa nasce da sola, non ha altre cause dietro se stessa.

La libertà, come attività e creatività, è quel secondo carattere del sé, dell'«uomo nascosto nel cuore», il carattere del cuore che è centro assoluto, quello che abbiamo scoperto come l'inalienabile somiglianza con Dio, nell'angelo e nel demone. Togliere questa libertà, questa somiglianza con Dio, significherebbe annientare ogni merito, ogni eroismo, ogni santità, ogni creatività, in una parola: annientare la personalità e la spiritualità che rappresentano il grado superiore nella gerarchia dei valori.

g) Il cuore come luce del Signore

Ma il «cuore», il sé, non è soltanto un atto libero; esso è anche «la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo»,²¹¹ esso è voce, contemplazione, idea, prototipo, luce della autocoscienza, nel senso superiore, mistico, della parola. Se ci concentriamo solo su questo momento: contemplare, conoscere se stessi, il cuore ci si presenta come fredda e pura luce, come occhio astratto della ragione pura, situata al di sopra di ogni attività, di ogni sentimento, di tutte le passioni, i desideri, le aspirazioni e le tendenze. Un tale occhio non desidera e non agisce, solo osserva.

²⁰⁹ Gv 10,34: *Voi siete dei.*

²¹⁰ Cf. B.P. VYŠESLAVCEV, «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», 71-72.

²¹¹ Gv 1,9.

Esprimendosi nel linguaggio di Platone, si può dire che l'identità, l'anima, è la contemplazione delle idee, in questo consiste la sublime essenza e manifestazione superiore. Essa è «logica» contemplativa; e anche quando si tratta della introspezione, si parla della contemplazione della propria idea, del suo prototipo ideale. Platone scoprì anche un altro aspetto della autocoscienza: l'identità, l'anima non è solo contemplazione delle idee essa è anche *eros*, cioè desiderio, tensione creativa, nascita della bellezza, amore. *Eros* crea, sceglie in modo creativo, ama o odia, dice sì o no; è libero, perché l'amore è sempre una libera scelta e un libero consenso. Qui appare un altro momento del «cuore», della autocoscienza, del centro spirituale della personalità: il momento del desiderio libero, dell'amore, della creatività. Questo momento è reale e centrale così come il primo. Anch'esso è eterno e simile a Dio. In esso si trova l'idea fondamentale del cristianesimo, espressa nell'idea dell'amore cristiano, fondata sullo stesso simbolo del «cuore». Il «cuore» è un centro illuminante, ma nello stesso tempo anche il centro della gravità. Il «cuore» è visione mentale, ma insieme anche azione mentale! L'io nascosto è conoscenza e amore, *gnosis* e *agape*, luce del *logos* e calore dell'amore, nell'unità inseparabile.

h) Il cuore come unità della libertà e della luce

In tutta la storia della mistica cristiana si verifica un'oscillazione tra questi due momenti di autocoscienza: il momento intellettuale e il momento volontaristico, fra la contemplazione e la creatività.

Il centro, il cuore dell'uomo, il nucleo nascosto della persona possiede due attributi:

1. l'accettazione passiva di ciò che si presenta nell'immediatezza, l'evidenza;
2. l'atto libero, la creatività.

Queste due funzioni si compenetrano in modo meraviglioso sino alla fine: ogni osservazione è un atto libero e ogni libertà e creatività è un fenomeno sui generis, perché appare a se stessa, è evidente a se stessa, contempla se stessa. Ma la libertà non può modificare l'essenza dei fenomeni, ciò che è evidente, ciò che è necessario e immutabile. Un fatto che è stato non posso cambiarlo, ma posso dimenticarlo, posso perfino rinnegarlo, cioè posso porre fatti che siano opposti.

In termini medievali potremmo dire che ogni sé è intelletto e volontà; ma affermare questo vuol dire porsi già dal punto di vista dell'intellettualismo tradizionale aristotelico; e ciò significa inoltre semplificare il problema, ridurlo al grado di una psicologia banale e imperfetta.

Il fenomeno, ciò che abbiamo visto, l'evidenza, non coincide con l'intelletto. Esiste una contemplazione che non è solo intellettuale, ma anche etica, estetica e religiosa. E qui non è l'intelletto che contempla. Il sentimento nella contemplazione dei valori, etici ed estetici, nell'accettazione di ciò che è sacro, possiede la sua evidenza, la sua logica.

Nella nostra riflessione sul «cuore, questa scoperta è particolarmente importante: interessa, contempla, tocca non solo l'intelletto, ma riguarda una percezione più ampia del pensare in quanto tale, e della conoscenza intellettuale. Il «cuore» è

anche l'organo della comprensione, esso scopre molte cose che sono irraggiungibili con l'intelletto, scopre la santità, la bellezza, il valore. Un grande pregiudizio, ereditato da Aristotele, è l'idea cartesiana che l'essenza del sé sia il pensare, che l'essere immateriale, psichico sia l'essenza pensante. Ma così sarà inevitabilmente freddo, astratto, indifferente alla bellezza, ignaro delle emozioni.

Così ci avviciniamo alla concezione biblica del «cuore»: il «cuore» come organo della conoscenza, nel senso più ampio di visioni e comprensioni che vanno al di là dei confini del nostro sapere. Per scoprire molte cose che sono irraggiungibili per il solo intelletto, bisogna «stare con la mente nel cuore». Perché, in fin dei conti, l'intelletto ha la sua radice e il suo centro nel «cuore», dato che la persona ha un unico nascosto centro.

L'unità della comprensione e della libertà, della conoscenza e dell'amore, esprime in modo perfetto l'essenza del «cuore», che è il nodo dei misteri umani e divino-umani.

Allontanarsi dalla primordiale immagine divina è un atto della libertà. Esso si pone in forza del principio «tutto vi è permesso»,²¹² per il fatto che l'uomo può ascoltare o non ascoltare la chiamata di Dio, dire voglio e dire non voglio. Si tratta del libero arbitrio, della libertà di scelta fra sì e no, fra creazione e distruzione. Niente e nessuno può togliere all'uomo questa libertà, perché essa gli fu data all'inizio da Dio, donata, nonostante la terribile potenzialità di peccare che vi è inclusa, conosciuta e prevista da Dio.

Ma l'uomo ha anche la libertà di elevarsi sopra il libero arbitrio. Egli può convincersi che «tutto ci è permesso, ma non tutto ci è utile». Egli può scegliere la libertà creativa e rifiutare la libertà distruttiva. Questa libertà creativa, per mezzo della quale abbiamo parte nella creazione divina, «collaboratori di Dio», e riceviamo da lui la grazia, non diminuisce ma aumenta la libertà, che è più grande della sola libertà di scelta. In questa superiore libertà nella creatività, nella grazia si trova la soluzione dell'antinomia, la soluzione religiosa e vitale della tragica scissione del cuore umano, frutto del libero arbitrio; vi si trova quindi anche la via che ci viene mostrata dalla religione della redenzione e della salvezza.

Di questa suprema libertà, che libera l'uomo da ogni scissione, contraddizione, tragicità, fu detto: «Vi insegnerò la verità e la verità vi renderà liberi».²¹³ La verità, della quale stiamo parlando, ci insegna cosa dobbiamo fare, dove dirigere la nostra libertà, a quale vero tesoro dobbiamo dare il nostro cuore: «Senza di me non potete far nulla».²¹⁴

²¹² 1Cor 6,12.

²¹³ Gv 8,32.

²¹⁴ Gv 15,5.

3. La potenza del Nome: la Preghiera del cuore

3.1. Preghiera e silenzio

«Siedi nella quiete e nella solitudine, china il capo, chiudi gli occhi; respira adagio, con l'immaginazione guarda dentro il cuore, fa discendere la mente, cioè il pensiero, dalla testa nel cuore. A ogni respiro di: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me", piano piano con le labbra, oppure solo mentalmente. Cerca di cacciare i pensieri, abbi un'imperturbata pazienza, e ripeti sempre più spesso quest'operazione».²¹⁵ Così è stato saggiamente detto dallo Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo. Tra tutto ciò che concerne l'arte della preghiera, la meta più ardua e decisiva è raggiungere il silenzio che non è solo negazione - una pausa tra le parole, un'interruzione temporanea del discorso - ma, propriamente inteso, è un qualcosa di più altamente positivo: è un atteggiamento di attenzione viva, di vigilanza e, soprattutto, di ascolto. L'esicasta, cioè chi ha raggiunto l'*esychia*,²¹⁶ che è calma interiore o silenzio, è per eccellenza colui che ascolta la voce della preghiera nel cuore, ed intende che tale voce non è la sua, ma quella di un Altro che parla in lui.²¹⁷

Tante sono le definizioni per esplicitare la relazione che intercorre tra la preghiera e il silenzio.²¹⁸

La prima definizione, tratta da uno *starcy* russo, Teofane il Recluso, dice che nella preghiera «ciò che conta principalmente è rimanere davanti a Dio con la mente nel cuore, e continuare a rimanere davanti a Lui senza sosta giorno e notte, fino alla fine della vita».²¹⁹ La preghiera, intesa in questo modo, non è più solamente una richiesta, e può sussistere in modo assoluto senza l'impiego di una parola. Essa non è tanto un'attività momentanea, quanto uno stato continuo. Pregare è stare davanti a Dio, entrare in rapporto immediato e personale con Lui; è avere la consapevolezza che, ad ogni livello del nostro essere, da quello istintivo a quello mentale, da quello inconscio a quello superconscio, noi siamo in Dio e Lui è in noi. Per rendere profondo il nostro personale rapporto con gli altri uomini, non è necessario formulare in continuazioni richieste o usare parole; meglio ci

²¹⁵ PSEUDO-SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, «Le tre forme di preghiera», *Filocalia* IV, a cura di M.B. ARTIOLI e M.V. LOVATO, Gribaudi, Torino 1982-1987, 512-513; citato in *Racconti di un pellegrino russo*, Qiqajon, Magnano 2005, 39-40.

²¹⁶ Cf. nota 84 p.15; I. ALFEEV ET - AL. (edd.), *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2005; T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002; N. KAUCHTSCHISCHWILI ET - AL. (edd.), *Nil Sorskij e l'esicasmò*, a cura di A. MAINARDI, Qiqajon, Magnano 1991; T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977, 117-138.

²¹⁷ K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, Il leone verde, Torino 2000, 15.

²¹⁸ Cf. N. KAUCHTSCHISCHWILI, «Preghiera e silenzio interiore», in I. ALFEEV - ET AL. (edd.), *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2005, 293-306.

²¹⁹ TEOFANE IL RECLUSO, *Lo Spirito e il Cuore. Pagine scelte*, 63-66; Cf. IGUMEN CHARITON DI VALAMO, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, Faber & Faber, Londra 1966.

conosciamo e amiamo l'un l'altro, meno c'è bisogno di esprimere verbalmente il nostro reciproco atteggiamento. Così anche il nostro rapporto personale con Dio. Questa prima definizione pone l'accento soprattutto sull'agire da parte della persona umana, piuttosto che da parte di Dio. Ma nel rapporto che si stabilisce mediante la preghiera è Dio, non l'uomo, che prende l'iniziativa; e questa Sua iniziativa è fondamentale. Questo è quanto emerge dalla seconda definizione, esposta da san Gregorio del Sinai: «Perché parlare a lungo? La preghiera è Dio che opera ogni cosa in tutti gli uomini».²²⁰

La preghiera è Dio: non qualcosa che nasce per mia iniziativa, ma a cui io partecipo; non è un'azione che io faccio, ma qualcosa che Dio sta operando in me: come afferma san Paolo, «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me».²²¹ Se è Dio che opera, la vera preghiera interiore è astenersi dal parlare ed ascoltare la sua voce silenziosa dentro il nostro cuore, è cessare di agire per proprio conto, è entrare nell'azione di Dio. All'inizio della liturgia bizantina, quando le preparazioni preliminari sono finite e tutto è pronto per iniziare l'Eucaristia, il diacono si avvicina al prete e dice: «È il momento che il Signore agisca». Questo deve essere l'atteggiamento dell'adorante non solo durante la liturgia eucaristica ma in ogni preghiera, sia essa pubblica che privata.

La terza definizione presa ancora da san Gregorio del Sinai, indica in modo più preciso il carattere di questa azione del Signore dentro di noi: «La preghiera è la manifestazione del Battesimo».²²² L'intervento del Signore non è, naturalmente, limitato ai soli battezzati; Dio è presente e lavora in ogni essere umano, in virtù del fatto che ognuno è creato secondo la sua divina immagine. Questa è stata oscurata, anche se non completamente, dalla caduta nel peccato. Essa viene riportata alla sua primitiva bellezza e splendore attraverso il sacramento del Battesimo, per mezzo del quale Cristo e lo Spirito Santo vengono ad abitare in quello che i Padri chiamano «il più interno e segreto santuario del nostro cuore». Per la maggioranza dei cristiani, il Battesimo è qualcosa di ricevuto nell'infanzia, di cui non si ha memoria cosciente. Sebbene il Cristo battesimale e il Paraclito dimorante in noi non cessino mai di lavorare nel nostro intimo, la maggior parte delle persone, salvo rare eccezioni, rimane ignara di questa presenza e attività interiore. La vera preghiera allora significa la riscoperta e la manifestazione della grazia del Battesimo.

Pregare è passare da uno stato in cui la grazia è presente nei nostri cuori in modo segreto e inconsapevole, ad uno stato di percezione e consapevolezza piena e interiore, quando cioè facciamo esperienza e percepiamo l'attività dello Spirito in modo diretto e immediato.

Per san Callisto lo scopo della vita cristiana è «ritornare alla perfetta grazia dello Spirito Santo che dà la vita e che ci è stato conferito fin dall'inizio col divino Battesimo».²²³

²²⁰ GREGORIO DEL SINAI, *Capitoli*, 113, PG 150, 1280 A.

²²¹ Gal 2,20.

²²² GREGORIO DEL SINAI, *Capitoli*, 113, PG 150, 1277 D.

²²³ SAN CALLISTO, *Centuria*, 4, PG 147, 637 D.

«”Nel mio inizio è la mia meta finale”. Lo scopo della preghiera può essere riassunto nella frase “diventa ciò che sei”. Diventa, consapevolmente e attivamente, ciò che sei già in potenza e nel segreto, in virtù del fatto che sei stato creato secondo la divina immagine e sei rinato nel Battesimo. Diventa ciò che sei: più esattamente, ritorna in te stesso; scopri Colui che è già in te, ascolta Colui che non cessa mai di parlare dentro di te; possiedi Colui che sempre possiede te. Questo è il messaggio che Dio rivolge a chi vuole pregare: “Non cercheresti me, se non mi avessi già trovato”».²²⁴

3.2. L'invocazione «Signore Gesù ... »

Una via per pregare è quella dell'invocazione del Nome.²²⁵ Non è l'unica strada, perché nessun rapporto autentico tra persone può esistere senza reciproca libertà e spontaneità, e questo è vero in particolare per la preghiera interiore.

Non ci sono regole fisse e immutabili, necessariamente imposte a tutti coloro che cercano di pregare; allo stesso modo non ci sono tecniche meccaniche, fisiche o mentali, che possono indurre Dio a manifestare la sua presenza. La sua grazia è conferita sempre come un dono libero e non può essere conquistata automaticamente con un metodo o con una tecnica.

L'incontro tra Dio e l'uomo nel regno del cuore è perciò contrassegnato da una infinita varietà di modi. Nella Chiesa ortodossa vi sono maestri spirituali che dicono poco o nulla della Preghiera di Gesù.²²⁶ Se anche essa non gode di nessun esclusivo monopolio nel campo della preghiera interiore, nel corso dei secoli è diventata, per moltissimi cristiani orientali, la via per eccellenza, la via più elevata e regale. Anche nel mondo occidentale, a partire dal secolo scorso, è nato un grande interesse alla Preghiera di Gesù, grazie alle numerose pubblicazioni di «*Racconti di un pellegrino russo*».²²⁷ Quest'opera enigmatica, praticamente sconosciuta nella Russia prerivoluzionaria, ha avuto un clamoroso successo nel mondo non ortodosso.

L'interrogativo da porsi è dove siano il particolare fascino e l'efficacia che distinguono la Preghiera di Gesù. Possiamo considerarli soprattutto in quattro punti: nella sua semplicità e flessibilità, nella sua completezza, nella potenza del Nome, nella disciplina spirituale della continua ripetizione.

3.2.1. Semplicità e flessibilità

L'invocazione del Nome è una forma di preghiera accessibile ad ogni cristiano, caratterizzata dalla massima semplicità, ma capace di condurre nello stesso tempo

²²⁴ K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, 19-20.

²²⁵ Cf. M. BRUNINI, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, Messaggero, Padova 1997; T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002, 402-413.

²²⁶ La Preghiera di Gesù, per esempio, non è menzionata in nessuna parte degli scritti autentici di Simeone il Nuovo Teologo, o nella vasta antologia spirituale di Evergetino (entrambi dell'XI sec.).

²²⁷ *Racconti di un pellegrino russo*, Qiqajon, Magnano 2005.

ai più profondi misteri della contemplazione. Chi si propone di recitare la Preghiera di Gesù per lunghi periodi di tempo ogni giorno e, ancora più, chi vuole usare il controllo del respiro ed altri esercizi fisici in associazione con la preghiera, necessita indubbiamente di uno *starec*, cioè di un'esperta guida spirituale.

Chi non ha un contatto personale con uno *starec* può anche pregare senza alcuna paura, alla condizione che si usi la pratica per periodi limitati – all'inizio per non più di dieci, quindici minuti alla volta – e che non si faccia alcuno sforzo volto ad interferire con i ritmi naturali del corpo.

Nessuna particolare conoscenza o allenamento è richiesto prima di iniziare la Preghiera di Gesù. «Bisogna soltanto incominciare a pronunciare con adorazione e amore il Nome. Anzi, aggrappati ad esso, ripetilo, non pensare che stai invocando il Nome, pensa solo a Gesù. Di il suo Nome lentamente, con dolcezza e calma».²²⁸

La forma esteriore della Preghiera si impara facilmente: essenzialmente essa consiste nelle parole «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me». Tuttavia non c'è alcuna rigida uniformità. Noi possiamo modificarla, accorciarla oppure allungarla; l'unico elemento essenziale e costante è l'inclusione del Nome divino Gesù. Ognuno è libero di scoprire, attraverso l'esperienza personale, la formula particolare meglio rispondente al proprio bisogno. Essa può naturalmente essere variata di volta in volta, purchè questo non avvenga con troppa frequenza.

C'è una simile flessibilità anche riguardo alle circostanze esteriori in cui la Preghiera viene recitata. Si possono distinguere due modi di praticarla: quello "libero" e quello "formale". Per uso libero si intende la recitazione della Preghiera mentre siamo impegnati nelle nostre normali attività nel corso della giornata. Può essere pronunciata una o molte volte, in momenti frammentati, che altrimenti sarebbero spiritualmente sprecati: quando siamo occupati in qualche lavoro domestico o in qualche azione abitudinaria, come vestirci, lavarci, mettere le calze, o stiamo lavorando in giardino, quando camminiamo o guidiamo, quando aspettiamo un autobus in coda o in un ingorgo del traffico, in un momento di quiete prima di qualche colloquio particolarmente sgradevole o difficile, quando non riusciamo a dormire, o al risveglio prima di avere riacquisito la piena coscienza. Parte del valore distintivo della Preghiera di Gesù sta nel fatto che, a causa della sua radicale semplicità, può essere recitata in condizioni di distrazione, quando più complesse forme di preghiera sono impossibili. È particolarmente utile in momenti di tensione e grave ansia.

Questa Preghiera di Gesù, così libera nella sua forma, ci rende capaci di colmare l'intervallo tra il nostro esplicito "tempo di preghiera" – sia durante i servizi liturgici in chiesa, sia da soli nella nostra camera – e le normali attività della vita quotidiana.

²²⁸ K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, 23.

«Pregare senza interruzione»²²⁹ insiste san Paolo: ma come è possibile questo, dal momento che abbiamo molte cose da fare nel contempo? Il vescovo Teofane indica il metodo con questa massima: «Le mani al lavoro, la mente ed il cuore con Dio».²³⁰ La Preghiera di Gesù diventa quasi abituale e inconscia grazie a ripetizioni frequenti, ci aiuta a stare alla presenza di Dio, dovunque siamo, non solo in un santuario o in solitudine, ma in cucina, in fabbrica, in ufficio.

La libera recitazione della Preghiera di Gesù è perfezionata e rafforzata dalla pratica formale. In questo secondo caso tutta l'attenzione è concentrata nel recitare la Preghiera, fino all'esclusione di ogni altra attività esteriore. L'invocazione costituisce parte del tempo specifico di preghiera che noi riserviamo a Dio ogni giorno; di norma, oltre alla Preghiera di Gesù, noi faremo uso pure nel tempo fissato di altre formule tratte dai libri rituali, letture di Salmi e della Scrittura, intercessioni e altro ancora.

Alcuni possono sentirsi chiamati a una concentrazione più esclusiva sulla Preghiera di Gesù, ma ciò non accade alla maggior parte delle persone. In realtà molti preferiscono semplicemente impiegare la Preghiera nella forma libera, e non nella sua espressione formale, durante il tempo che hanno a disposizione; non c'è nulla di preoccupante o scorretto in questo.

La pratica libera può certamente esistere senza quella formale: in entrambe non vi sono regole rigide, ma varietà e flessibilità.

Nessuna postura particolare è essenziale. Nella pratica ortodossa la Preghiera è comunemente recitata da seduti, ma può anche avvenire in piedi o in ginocchio e anche, in caso di indebolimento del corpo o esaurimento fisico, stando coricati. È recitata di solito nell'oscurità più o meno completa, con gli occhi chiusi, e non ad occhi aperti davanti a una icona illuminata da candela o lampada votiva.

L'oscurità, però, può avere un effetto soporifero. Se diventiamo sonnolenti, mentre recitiamo la Preghiera seduti oppure in ginocchio, dovremo alzarci in piedi per un poco, fare il segno della croce alla fine di ogni preghiera, e poi piegarci in avanti in un profondo inchino, toccando il terreno con le dita della mano destra. Possiamo anche fare una prostrazione ogni volta, toccando il terreno con la fronte. Quando recitiamo la Preghiera seduti, dovremmo assicurarci che la sedia non sia troppo riposante o comoda, e preferibilmente senza braccioli. Nei monasteri ortodossi viene usato comunemente uno sgabello basso, senza schienale. La preghiera può pure essere recitata stando in piedi con le braccia stese in forma di croce. Per pregare, si può anche impiegare un «cordone di preghiera» o rosario, solitamente con un centinaio di nodi, il cui scopo non è tanto il contare quante volte la preghiera è ripetuta, quanto piuttosto l'offrire un aiuto alla concentrazione e per stabilire un ritmo regolare.

Possiamo facilmente sperimentare che, se facciamo un qualche uso delle mani quando preghiamo, questo ci aiuterà a calmare il corpo e a raccoglierci nell'azione di pregare; ma la misura quantitativa, sia con un rosario o in altro modo, non è in

²²⁹ 1Ts 5,17.

²³⁰ Cf. IGUMEN CHARITON DI VALAMO, *The Art of Prayer: an Orthodox Anthology*, Faber & Faber, Londra 1966.

complesso da incoraggiarsi.²³¹ Importante è il consiglio del vescovo Teofane: «Non preoccuparti di quante volte ripeti la Preghiera. Lascia che l'unica tua preoccupazione sia questa: che la preghiera sgorgi nel tuo cuore con forza ravvivante, come una fonte di acqua viva. Elimina completamente dalla tua mente ogni pensiero di quantità».²³²

La Preghiera è spesso recitata in gruppo ma più comunemente da soli; le parole possono essere dette a voce alta o in silenzio; nell'uso ortodosso, quando viene recitata a voce alta, è parlata più che cantata. Non ci deve essere nulla di forzato o laborioso nella recitazione; le parole non dovrebbero essere recitate con enfasi eccessive, o violenza interiore; si deve lasciare che la Preghiera stabilisca il suo ritmo e la sua cadenza, così che nel tempo essa diventi come un canto interiore, in virtù della sua intrinseca melodia.

Da tutto questo si può vedere come l'invocazione del Nome sia una preghiera per ogni circostanza; può essere usata da chiunque, in ogni luogo e in ogni momento. È adatta per i principianti, come per coloro che hanno più esperienza; può essere offerta in compagnia con altri, o da soli; è ugualmente praticabile nel deserto o in città, in situazioni di tranquillità raccolta o in mezzo al rumore più assordante e all'agitazione. Non è mai fuori posto.

3.2.2. Completezza

La Preghiera di Gesù racchiude i due misteri principali della fede cristiana, l'Incarnazione e la Trinità. Essa parla, in primo luogo, delle due nature di Cristo, Uomo-Dio: della sua umanità, in quanto lo invoca con il nome Gesù che Maria, sua madre, gli diede dopo la nascita a Betlemme; della sua Divinità in quanto lo riconosce «Signore» e «Figlio di Dio». In secondo luogo la Preghiera parla, sia pure in modo implicito, delle tre Persone della Trinità. Mentre è rivolta alla seconda Persona, Gesù, si rivolge anche al Padre, perché Gesù è chiamato Figlio di Dio; lo Spirito Santo è altrettanto presente nella Preghiera, dato che «nessuno può dire "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello Spirito Santo».²³³ Così la Preghiera di Gesù è sia cristocentrica, sia trinitaria.

Dal punto di vista della devozione essa non è meno comprensiva. Abbraccia i due principali momenti del culto cristiano: quello dell'adorazione e quello della penitenza. C'è un movimento circolare nella preghiera, una sequenza di ascesa e ritorno. Nella prima parte dell'orazione ci eleviamo a Dio: «Signore Gesù, Figlio di Dio»; nella seconda, poi, ritorniamo a noi stessi con compunzione: «di me peccatore». Questi due momenti, comprendenti la visione della gloria di Dio e la

²³¹ È insolita l'attenzione al numero che troviamo nei «Racconti di un pellegrino russo»: in questo caso lo *starcy* desidera provare l'obbedienza e prontezza del pellegrino ad eseguire un compito assegnato, senza deviazione. Qui l'attenzione è l'atteggiamento interiore, non la quantità.

²³² Cf. E. BHER-SIGEL, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, con un contributo del Vescovo K. WARE, *La potenza del Nome*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, 104.

²³³ 1Cor 12,3

consapevolezza del peccato umano, sono uniti e riconciliati in un terzo momento, quando noi pronunciamo la parola «pietà».

Pietà significa gettare un ponte tra la perfezione di Dio e la creazione caduta. Colui che dice a Dio «abbi pietà» lamenta il proprio stato di abbandono, ma nello stesso tempo esprime un grido di speranza. Egli parla non solo di peccato, ma anche del suo superamento. Afferma che Dio ci accetta nella sua gloria nonostante il nostro essere peccatori, chiedendoci, come controparte, l'accettare di essere accettati. Così la Preghiera di Gesù contiene non solo un invito al pentimento, ma un'assicurazione di perdono e di reintegrazione. Il cuore della Preghiera, il Nome di Gesù, comporta precisamente il senso della salvezza: «Tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati».²³⁴

Questa è la ricchezza sia teologica che devozionale della Preghiera di Gesù, presente tuttavia non solo in forma astratta ma anche vivificante e dinamica. Il valore speciale della Preghiera di Gesù sta nel rendere vive queste verità, in modo che esse possano essere apprese non solo in modo esteriore e teorico, ma con tutta la pienezza del nostro essere.

3.2.3. La potenza del Nome

«Il Nome del Figlio di Dio è grande e sconfinato e sostiene l'Universo intero».²³⁵ È questa l'affermazione de *Il pastore di Erma*, e non apprezzeremo l'importanza della Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa, se non avvertissimo in qualche modo la potenza e la virtù del nome divino. Se la Preghiera di Gesù è più creativa di altre invocazioni, è perché contiene il nome di Dio. Nell'Antico Testamento, come in altre culture antiche, c'è una stretta connessione tra l'essere di una persona e il suo nome. La sua personalità, con le sue peculiarità e la sua energia, è in qualche modo presente nel suo nome. Conoscere il nome di una persona significa acquisire una comprensione profonda della sua natura: stabilire quindi un rapporto e, forse, un certo controllo su di essa.

«Nella tradizione ebraica fare una cosa nel nome di un altro, invocarlo o appellarsi al suo nome, significa compiere un'azione di forza e potenza. Invocare il nome di una persona è renderla effettivamente presente. Ricordando un nome, lo si rende vivo. Il nome evoca immediatamente l'essere che designa; per questo nella menzione di nome vi è un significato tanto profondo».²³⁶

Tutto ciò che è vero riguardo ai nomi umani lo è anche, ad un livello incomparabilmente più alto, riguardo al Nome divino. La potenza e la gloria di Dio sono presenti e attive nel suo nome. Invocare con attenzione e intenzione il nome di Dio è mettersi alla sua presenza, aprirsi alla sua energia, offrirsi come strumento e come sacrificio vivente nelle sue mani.

²³⁴ Mt 1,21.

²³⁵ PASTORE DI ERMA, *Similitudini*, IX, 14.

²³⁶ K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, 33; cf. T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, 405-408.

Così profondo era il senso della maestà del Nome divino nel tardo giudaismo che, nel culto della Sinagoga, il tetragramma non era pronunciato a voce alta; il nome dell'Altissimo era considerato troppo sconvolgente per l'esperienza umana al punto da non poter essere detto. Questa concezione del nome passa dall'Antico al Nuovo Testamento. Mediante il Nome di Gesù i demoni sono cacciati e gli uomini guariti, poiché il nome è potenza. Una volta compresa in modo pieno la forza del Nome, molti passi familiari acquistano pieno significato e forza: la frase della preghiera del Signore, «sia santificato il tuo Nome»;²³⁷ le promesse di Cristo nell'ultima cena, «se chiederete qualche cosa al Padre nel mio Nome, egli ve la darà»;²³⁸ il suo ultimo comandamento agli apostoli: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»;²³⁹ la proclamazione di Pietro che «vi è salvezza solo nel Nome di Gesù Cristo di Nazareth»;²⁴⁰ le parole di san Paolo, «nel Nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi»;²⁴¹ «il nuovo e segreto Nome scritto sulla pietra bianca che ci è data nell'Era che verrà».²⁴²

È questa consapevolezza di matrice biblica per il Nome, che è il fondamento della Preghiera di Gesù. Il Nome di Dio è intimamente legato alla sua persona e così l'invocazione del nome divino possiede un carattere sacramentale, che costituisce un segno efficace della sua presenza e azione invisibile.

Per il cristiano credente, oggi come ai tempi degli apostoli, il Nome di Gesù è potenza. Dice san Giovanni Climaco: «Sconfiggi i tuoi nemici con il Nome di Gesù perché non c'è arma più potente in cielo e in terra [...]. lascia che il ricordo di Gesù sia unito ad ogni tuo respiro e così tu conoscerai il valore della pace».²⁴³

Il Nome è potere, ma una pura e meccanica ripetizione non approderà a nulla; la Preghiera di Gesù non è un talismano magico. Come in ogni azione sacramentale la persona umana è chiamata a cooperare con Dio, attraverso una fede viva e uno sforzo ascetico. Noi siamo esortati a invocare il Nome con raccoglimento e attenzione interiore, concentrando la mente sulle parole della Preghiera, consapevoli di colui al quale ci rivolgiamo e che ci risponde nel cuore.

Una preghiera così intesa all'inizio non è mai facile, anzi richiede molta costanza e sforzo, anche quando si è tentati di interrompere. Questa perseveranza fiduciosa prende la forma soprattutto di ripetizione attenta e frequente; Cristo disse ai suoi discepoli «non sprecate parole»;²⁴⁴ la ripetizione della Preghiera di Gesù, se eseguita con interiore sincerità e concentrazione, è molto ricca di significato, non vuota.

²³⁷ Mt 6,9.

²³⁸ Gv 16,23.

²³⁹ Mt 28,19.

²⁴⁰ At 4,10-12.

²⁴¹ Fil 2,10.

²⁴² Ap 2,17.

²⁴³ GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 21.27, PG 88, 945 C, 1112 C.

²⁴⁴ Mt 6,7.

L'atto di invocare ripetutamente il Nome ha un doppio effetto: rende la nostra preghiera più unitaria e al tempo stesso più interiore. Non appena ci sforziamo con serietà di pregare in spirito e verità, subito diventiamo pienamente coscienti della nostra disgregazione interiore, della nostra mancanza di unità e completezza. A fronte di tutti i nostri sforzi di stare alla presenza di Dio, i pensieri continuano ad agitarsi nella mente senza posa e senza scopo. Contemplare significa, prima di tutto, essere presenti dove si è, essere qui e ora. Ma di solito siamo incapaci di trattenere la mente dal vagare a casaccio nel tempo e nello spazio. Ricordiamo il passato, anticipiamo il futuro, programmiamo cosa fare prossimamente; persone e luoghi ci si presentano in una successione senza fine. Ci manca il potere di raccoglierci in un punto solo, dove dovremmo essere, qui, alla presenza di Dio; siamo incapaci di vivere pienamente nell'unico momento di tempo che veramente esiste, ora, l'immediato presente. La disgregazione interiore è una delle tragiche conseguenze della caduta. Le persone che riescono a realizzare qualcosa, sono coloro che fanno una cosa alla volta; ma questo è un traguardo non da poco. Se tutto ciò è abbastanza difficile da conseguire nel lavoro esteriore, lo diviene ancor di più nel lavoro della preghiera interiore. È precisamente a questo punto che la Preghiera di Gesù può essere di aiuto. La ripetuta invocazione del Nome ci può portare, con la grazia di Dio, dalla frammentazione all'unità, dalla dispersione e molteplicità all'unicità.

Per fermare i pensieri che affollano la nostra mente non dobbiamo combatterli in modo diretto, cercando di eliminarli con ogni sforzo di volontà, ma è più saggio aggirarli e fissare la nostra attenzione altrove. Piuttosto che guardare nella nostra turbolenta immaginazione e concentrarci su come contrastare i pensieri, noi dovremmo guardare in alto, al Signore Gesù, e affidarci alle sue mani invocando il Nome; la grazia che agisce attraverso il suo Nome sopraffarà i pensieri che non possiamo annullare con la sola nostra forza. Pur non essendo in grado di fermare completamente il flusso delle idee, attraverso la Preghiera di Gesù possiamo liberarci gradualmente da esse, facendo in modo che recedano nell'ombra, così da diventare per gradi meno consapevoli di esse. La nostra strategia spirituale dovrebbe essere positiva, non negativa: invece di vuotare la mente di quanto è cattivo, dovremmo riempirla con il pensiero di ciò che è buono.

Secondo Evagrio Pontico, «la preghiera è un mettere da parte i pensieri».²⁴⁵ Mettere da parte significa non un conflitto selvaggio, non una furiosa repressione, ma una qualche, sia pure costante, azione di distacco. Attraverso la ripetizione del Nome, siamo aiutati a «mettere da parte», a lasciare andare le nostre futili e dannose immaginazioni e sostituire ad esse il pensiero di Gesù.

Ma anche se immagini e ragionamenti discorsivi non devono essere repressi con violenza, quando recitiamo la Preghiera di Gesù essi non devono certo essere incoraggiati. La Preghiera di Gesù non è una forma di meditazione su particolari eventi della vita di Cristo, o su parole o su parabole dei vangeli; ancora meno è una via di ragionamento e dibattito interiore su qualche verità teologica. Quando

²⁴⁵ EVAGRIO PONTICO, *Della preghiera*, 70, PG 79, 1181 C.

invochiamo il Nome, non dovremmo deliberatamente visualizzare nella mente un'immagine del Salvatore. La Preghiera di Gesù è dunque una invocazione in parole: ma poiché esse sono così semplici, poche e invariabili, la preghiera le supera, nel silenzio vivente dell'Eterno. È una via per raggiungere, con l'aiuto di Dio, una preghiera non discorsiva, non visuale, in cui non facciamo semplicemente affermazioni su Dio o un ritratto di Cristo secondo la nostra immaginazione, ma siamo una cosa sola con Lui, in un incontro non mediato e che tutto comprende.

a) La venerazione del nome di Dio in Ioann di Kronstadt

La potenza del Nome è stata molto approfondita in tutto il mondo russo e numerosi sono gli autori²⁴⁶ che hanno lasciato vari scritti tra cui Ioann di Kronstadt, che si è scelto di approfondire.

È vissuto tra Ottocento e Novecento (1892-1908) e la sua importanza per la teologia ortodossa russa sta nel concetto del nome di Dio, che si può considerare in un certo senso come il risultato dello sviluppo di questa tematica, nella teologia russa nel corso di alcuni secoli.

Prima di tutto è necessario soffermarsi sul suo modo di intendere la parola umana e la parola divina: l'autore vede nella parola umana l'immagine della parola divina, e nella parola divina scorge la presenza e l'azione di Dio stesso. Infatti afferma: «La parola di Dio è Dio stesso. Perciò credi senza dubitare ad ogni parola del Signore; la parola di Dio è azione».²⁴⁷

Se la parola di Dio si realizza negli atti e nei miracoli di Dio, anche la parola umana può farsi azione e miracolo, a condizione che attraverso di essa agisca Dio: «Qualunque cosa tu chieda [a Dio] è inferiore, senza dubbio infinitamente inferiore al datore stesso, in quanto ha da lui l'esistenza. E poiché il datore stesso, questo stesso essere infinito e semplice, può essere in qualche modo abbracciato da un nostro pensiero, da una parola, allora tu puoi credere che una tua parola, una tua preghiera per la realizzazione di qualcosa, può divenire subito, per volere del Signore, oggetto e azione: "Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste".²⁴⁸

Ricordati dei prodigi compiuti da Mosè, ricorda come quest'uomo di Dio divenne dio per il faraone, e come in un attimo con la sua parola, o con un movimento della sua mano o del suo bastone tutto si trasformava o appariva».²⁴⁹

La forza di Dio non solo può essere contenuta nelle parole umane: in alcuni casi la parola umana è una condizione necessaria perché Dio compia questa o quell'azione. Ad esempio nel sacramento dell'eucaristia la trasformazione del

²⁴⁶ Cf. I. ALFEEV, «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», in I. ALFEEV – ET AL. (edd.), *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2005, 247-275.

²⁴⁷ I. ALFEEV, «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», 264.

²⁴⁸ Sal 32,9.

²⁴⁹ I. ALFEEV, «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», 264-265.

pane e del vino con la potenza di Dio avviene grazie alle parole pronunciate dal sacerdote; la trasformazione stessa diviene così risultato della sinergia tra Dio e l'uomo.

Ioann ripete spesso che «il nome di Dio è Dio stesso»: insiste sul fatto che Dio, essendo semplice e indivisibile, è presente nel suo nome con tutto l'essere e non solo con una qualche parte.

«Quando tu nel segreto del cuore dici o pronunci il nome di Dio, del Signore, o della santa Trinità, o del Signore Sabaoth, o del Signore Gesù Cristo, in questo nome tu hai tutto l'essere del Signore: in esso c'è il suo bene infinito, la sapienza senza limiti, la luce inaccessibile, l'onnipotenza, l'immutabilità. Con timor di Dio, con fede e amore accostati con il pensiero e con il cuore a questo nome creatore, conservatore, governatore di ogni cosa».²⁵⁰

La formula «il nome di Dio è Dio stesso», usata da Ioann di Kronstadt, può indurre a pensare che egli identifichi Dio con il nome di Dio e le sue parole sul fatto che nel nome di Dio «tu hai tutto l'essere di Dio» suonano come se egli considerasse il nome di Dio come un'espressione corrispondente all'essere di Dio. Tuttavia l'intero contesto degli appunti del pastore di Kronstadt dimostra piuttosto il contrario, cioè che nel nome di Dio egli vede la presenza energetica di Dio, l'azione di Dio.²⁵¹

Chiamando il nome di Dio «Dio stesso», l'autore sottolinea che mediante questo nome Dio agisce su chi prega: pronunciato con fede e amore, fa discendere Dio stesso nell'uomo. Con ciò la sostanza di Dio rimane innominabile e inaccessibile, e tuttavia essa è interamente presente nell'energia di Dio nominata.

Essendo onnipresente, il Signore penetra di sé tutto il creato. Ma in maniera speciale Egli è presente nei suoi nomi, ognuno dei quali, indicando uno degli attributi divini, rivela tutto Dio.

Ioann si rivolge con particolare venerazione al nome di Gesù Cristo: «Quando ti opponi al diavolo con il nome del nostro Signore Gesù Cristo, questo stesso nome, dolcissimo per noi e minaccioso e amaro per i demoni, produce forza da se stesso, come una spada a doppio taglio. Dove si utilizza con fede il nome di Dio, là esso crea la forza: poiché il nome stesso di Dio è forza».²⁵²

La presenza energetica di Dio, secondo l'autore, non si limita ai nomi di Dio. Dio è presente anche in altre immagini e simboli che lo rivelano agli uomini, come ad esempio nel vangelo, nella croce, nell'icona, nell'olio profumato, nel pane e nel vino nell'eucaristia, nel segno della croce, nella benedizione del sacerdote. Tutti i simboli sacri hanno una componente esteriore, costituita da una sostanza materiale, e una componente interiore, costituita da Dio stesso. La necessità dei simboli è determinata dal fatto che gli uomini esistono in un corpo fisico; insieme

²⁵⁰ I. ALFEEV, «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», 267.

²⁵¹ Secondo Ilarion Alfeev c'è piena corrispondenza tra questa teoria di Ioann e la dottrina di Gregorio Palamas: cf. GREGORIO PALAMAS, *Triadi in difesa dei santi esicasti* III, 2,7.

²⁵² I. ALFEEV, «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», 269.

alla scomparsa dei corpi fisici scompaiono anche i simboli materiali, perché nel regno dei cieli le persone potranno essere partecipi di Dio senza il loro tramite, in modo pieno e perfetto.

Punto importante di Ioann, e di altri autori, è che i nomi di Dio e i suoi simboli sacri agiscono a seconda della fede dell'uomo. Ogni miracolo è frutto della sinergia tra Dio e l'uomo: né nel Nome di Cristo, né nella croce, né in altri segni sacri è contenuta una qualche forza magica, che agisce di per se stessa. Attraverso tutti questi simboli agisce la forza di Cristo, e questo avviene nel momento in cui incontra una collaborazione da parte dell'uomo.

La dottrina esposta è l'espressione teologica di quell'esperienza spirituale acquisita da Ioann di Kronstadt con la preghiera, con la celebrazione della divina liturgia e degli altri sacramenti della fede. Proprio grazie a quest'esperienza padre Ioann capì che il Nome di Dio compie prodigi, agisce nei sacramenti, fa discendere Dio verso l'uomo. L'azione di Dio attraverso il Nome di Dio è un fatto reale e inconfutabile, non riconducibile a nessuna emozione psicologica, mentale o spirituale e, di conseguenza, non suscettibile di essere interpretata con le categorie dello «psicologismo» teologico.

3.3. La Preghiera interiore

L'invocazione ripetuta del Nome, rendendo la preghiera più unificata, la rende al tempo stesso più interiore, più parte di noi stessi: non un qualcosa che facciamo in particolari momenti, ma un qualcosa che siamo sempre; non un'azione occasionale, ma uno stato continuativo. Una simile preghiera diventa davvero preghiera dell'intera persona, in cui le parole e il significato sono pienamente identificate con chi prega. Non è sufficiente possedere la preghiera: dobbiamo diventare preghiera, preghiera incarnata. Non basta avere momenti di lode; la nostra intera vita, ogni azione e ogni gesto, anche un sorriso, devono diventare un inno di adorazione, un'offerta, una preghiera.²⁵³

Nella tradizione ortodossa, come in altre tradizioni, la preghiera è comunemente distinta in tre capitoli, che devono essere considerati come livelli che si compenetrano, piuttosto che come fasi successive.

Preghiera delle labbra (preghiera orale); preghiera del *nous*, della mente o dell'intelletto (preghiera mentale); preghiera del cuore (o della mente nel cuore).

L'invocazione del Nome incomincia, al pari di ogni altra preghiera, come una preghiera orale in cui le parole sono pronunciate dalla lingua, con un atto deliberato della volontà. Nello stesso tempo, ancora una volta, con sforzo volontario, concentriamo la mente sul significato di ciò che la lingua dice.

Con il tempo e con l'aiuto di Dio, la nostra preghiera diventerà più interiore. La partecipazione della mente diventa più intima e spontanea, mentre i suoni pronunciati dalla lingua si fanno meno importanti; per un pò di tempo essi possono anche cessare del tutto e il Nome essere invocato in silenzio, senza

²⁵³ Cf. T. ŠPIDLÍK, *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Lipa, Roma 1996; T. ŠPIDLÍK, *L'arte di purificare il cuore*, Lipa, Roma 1999.

movimento alcuno delle labbra, solo mentalmente. Quando accade questo, significa che siamo passati, per grazia di Dio, dal primo livello al secondo. Non che l'invocazione verbale cessi del tutto, perché ci saranno casi in cui anche chi si trova ad uno stadio più avanzato nella preghiera interiore, desidererà invocare il Signore Gesù a voce alta.

Ma il viaggio interiore non è ancora completo. Una persona è molto più di una mente consapevole; oltre al cervello e alle facoltà razionali, insieme ai livelli profondi ed istintivi della personalità, vi sono emozioni ed affetti, vi è la sensibilità estetica. Ciascuno di questi livelli ha una funzione da compiere nella preghiera: è la persona intera, infatti, ad essere chiamata a partecipare alla totale azione di adorazione.

L'azione della preghiera dovrebbe espandersi con continuità dal centro cosciente e logico del cervello verso l'esterno, fino ad abbracciare ogni parte di noi stessi. In termini più tecnici, questo significa che siamo chiamati a procedere dal secondo al terzo livello: dalla «preghiera della mente» alla preghiera «della mente nel cuore». Cuore, in questo contesto, deve essere inteso in senso biblico, indicando la totalità della persona umana.²⁵⁴ Il cuore fisico è simbolo esteriore della potenzialità spirituale illimitata della creatura umana, fatta a immagine di Dio, chiamata a realizzare la sua somiglianza.

Per compiere il viaggio interiore e realizzare la vera preghiera, dobbiamo entrare in questo «centro assoluto», cioè scendere dalla mente al cuore; più esattamente, siamo chiamati non a «scendere da» ma «con la mente». Lo scopo non è tanto «la preghiera del cuore» ma la preghiera della «mente nel cuore», perché le nostre varie forme di comprensione, inclusa la ragione, sono un dono di Dio e devono essere usate al suo servizio, non rifiutate. Questa «unione della mente nel cuore» significa la reintegrazione della nostra natura caduta e frammentata, la restaurazione della originaria interezza. «La preghiera del cuore è un “ritorno al Paradiso”, una riparazione della caduta, uno ristabilire lo *status ante peccatum*».²⁵⁵

Il cuore, dunque, ha un doppio significato nella vita spirituale: è sia il centro dell'essere umano, sia il punto d'incontro tra l'uomo e Dio; è sia la sede dell'autoconoscenza, in cui vediamo noi stessi come realmente siamo, sia il luogo della trascendenza di sé, in cui comprendiamo la nostra natura come tempio della santa Trinità, in cui l'immagine viene a trovarsi faccia a faccia con l'archetipo. Nel «santuario interiore» del nostro cuore troviamo il fondamento del nostro essere, e così attraversiamo la misteriosa frontiera tra il creato e l'increato.

La preghiera del cuore designa il punto dove la «mia» azione, la «mia» preghiera, viene esplicitamente identificata con la continua azione di un Altro in me. Non è più la preghiera a Gesù ma la Preghiera di Gesù stesso. Questo però non è un passaggio automatico, perché la preghiera del cuore viene realizzata pienamente solo dopo una vita di sforzo ascetico. I maestri della tradizione esicasta insistono

²⁵⁴ Cf. Cap.I.

²⁵⁵ K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, 48.

sulla necessità di uno sforzo strenuo, quando si inizia per la prima volta la Preghiera di Gesù. Essi sottolineano quanto sia importante concentrare tutta l'attenzione sulla recitazione delle parole vere e proprie, piuttosto che avere grandi ambizioni sulla preghiera del cuore. Dice san Giovanni Climaco: «Sforzati di elevarti o piuttosto di racchiudere il tuo pensiero dentro le parole della preghiera». ²⁵⁶ Ma naturalmente non pensiamo mai soltanto alle parole in se stesse; siamo sempre anche consapevoli della persona di Gesù, che noi invochiamo. La preghiera del cuore, quando e se concessa, viene come un dono libero di Dio, che Egli dona quando vuole. Non è l'inevitabile effetto di qualche tecnica.

3.4. Il ruolo del corpo nella Preghiera

È questo un argomento controverso, in cui non tutti i padri esicasti sono concordi, rispetto al quale il loro insegnamento è spesso mal interpretato.

Il cuore, ²⁵⁷ è stato detto, è l'organo principale del nostro essere, il punto di convergenza tra mente e materia, il centro sia della nostra struttura fisica, sia della nostra struttura psichica e spirituale.

Poiché il cuore ha questo doppio aspetto, insieme visibile ed invisibile, la preghiera del cuore è preghiera del corpo come dell'anima.

La nostra parte fisica non è in senso proprio un ostacolo da superare, una parte di materia da ignorare, ma ha un ruolo positivo da svolgere nella vita spirituale ed è fornito di energie che possono essere utilizzate per l'attività della preghiera. Se questo è vero per la preghiera in generale, lo è in modo più specifico per la Preghiera di Gesù, poiché essa è un'invocazione rivolta precisamente al Dio incarnato, al Verbo fatto carne. Cristo nella sua incarnazione umana prese non solo una mente e una volontà ma anche un corpo umano, e così Egli ha trasformato la carne in una inesauribile fonte di santificazione.

Gli esicasti hanno elaborato una «tecnica fisica» per facilitare la carne alla partecipazione dell'invocazione del Nome. Essi compresero che ogni attività psichica ha ripercussioni sul livello fisico e corporeo; in relazione al nostro stato interiore noi diventiamo caldi o freddi, respiriamo velocemente o più lentamente; il ritmo dei nostri battiti cardiaci accelera o rallenta, e così via.

Dall'altra parte ogni alterazione della nostra condizione fisica si ripercuote in modo positivo o negativo sull'attività psichica. Quindi, se possiamo imparare a controllare e a regolare alcuni dei nostri processi fisici, ciò può essere utilizzato per rafforzare la nostra concentrazione interiore nella preghiera. Questo è il principio basilare che costituisce il fondamento del metodo esicasta. In dettaglio la tecnica fisica ha tre aspetti principali: la posizione esteriore, il controllo del respiro e l'esplorazione interiore. ²⁵⁸

²⁵⁶ GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 28, PG 88, 1132 C.

²⁵⁷ Cf. Cap.I.

²⁵⁸ Cf. K. WARE, *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, 54-56; T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, 414-429.

Ma le tecniche sono in ogni caso non più che un accessorio, un aiuto che è risultato utile a qualcuno, ma che non è assolutamente obbligatorio per tutti; la Preghiera di Gesù può essere praticata nella sua pienezza senza l'utilizzo di alcuna tecnica fisica.

Un sorprendente parallelismo esiste tra le tecniche fisiche suggerite dagli esicasti bizantini e quelle impiegate nello Yoga indù e nel Sufismo. Ma la Preghiera di Gesù non è propriamente un mezzo per aiutarci a concentrarci e rilassarci; non è semplicemente un brano di «Yoga cristiano», un tipo di «meditazione trascendentale», o un «mantra cristiano». Essa è, al contrario, un'invocazione specifica indirizzata a un'altra persona, a Dio fatto uomo, a Gesù Cristo, nostro Salvatore e Redentore. La Preghiera di Gesù è molto più che un metodo, una tecnica isolati. Essa esiste entro un certo contesto e, se ne è separata, perde il suo significato proprio.

Quello della Preghiera di Gesù è prima di tutto un contesto di fede. L'invocazione del Nome presuppone che chi recita la Preghiera creda in Gesù Cristo come Figlio di Dio e Salvatore.

3.5. Scopo della Preghiera di Gesù

Come tutte le preghiere cristiane, il fine dell'invocazione del Nome è che il nostro pregare si identifichi progressivamente con la Preghiera offerta da Gesù, Sommo Sacerdote, dentro di noi; la nostra vita dovrebbe diventare una con la sua, il nostro respiro uno con il suo respiro che sostiene l'universo. L'oggetto finale può ben essere descritto con il termine patristico *theosi*, deificazione o divinizzazione, per cui la persona umana raggiunge la vera somiglianza con Dio.²⁵⁹

La Preghiera di Gesù, unendoci con il Cristo, ci aiuta a condividere il reciproco abitare o *perichoresi* delle tre Persone della santa Trinità.

Nella tradizione esicasta il mistero della *theosi* ha più spesso preso la forma esteriore di una visione di luce. Quella che i santi vedono nella preghiera, non è una luce simbolica della mente e neppure una luce fisica o creata dai sensi. Essa è la luce divina e increata di Dio Padre che irradiò dal Cristo nella trasfigurazione sul monte Tabor, e che illuminerà il mondo intero alla sua seconda venuta nell'ultimo giorno. C'è un caratteristico passo sulla luce divina, tratto da san Gregorio Palamas, che descrive la visione dell'Apostolo quando fu rapito ed elevato nel terzo Cielo: «Paolo vide una luce senza limiti, sotto, sopra, e da ogni parte: non vide limiti alla luce che gli appariva e irradiava attorno a lui; ma era come un Sole infinitamente più brillante e più vasto dell'Universo; in mezzo a questo Sole, stava egli stesso, essendo diventato null'altro che occhio».²⁶⁰

Tale è la visione della Gloria che possiamo raggiungere attraverso l'invocazione del Nome. La Preghiera di Gesù fa sì che la luce della trasfigurazione penetri in ogni angolo della nostra vita.

²⁵⁹ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, 231-237.

²⁶⁰ GREGORIO PALAMAS, *Triadi in difesa dei Santi esicasti*, I, III, 21.

Conclusione

Nel primo capitolo si è potuto appurare che conoscere se stessi nasce dall'aver accolto e amato chi ci ha creato e voluto. La tradizione orientale quindi non può che avere ben chiaro che il cuore è il tesoro dell'uomo, così come è delineato dalla sacra Scrittura, anche se alle volte è nascosto a sè stesso. Questa consapevolezza ha accompagnato il mondo russo fino ad oggi, come è possibile notare dalla *Filocalia* e dalla sua riscoperta nell'Ottocento.

Nel secondo capitolo si è visto come da ciò deriva un'idea di persona unitaria, che scopre la sua ricchezza nel cuore: è qui che si incontrano la mente, i sentimenti e Dio. Anzi è quel luogo che conosce meglio Dio, di noi stessi. Non a caso gli autori orientali suggeriscono di pregare incessantemente, affinché attraverso la relazione con il Creatore giungiamo alla conoscenza di noi stessi. Peculiare del mondo russo è il termine *divinumanità*: vuole definire la persona come unione inscindibile di naturale e soprannaturale, e allo stesso tempo affermare l'impossibilità di considerare l'uomo prima sotto la luce della ragione e poi della fede. Ma la prospettiva più affascinante è quella dei tre teologi russi dei quali si è in parte riportata l'antropologia nella seconda parte. Jurkevič sviluppa alcune tesi sulla sua concezione del cuore prevalentemente in prospettiva spirituale e morale, senza trascurare aspetti di carattere biologico e psicologico. Florenskij, coglie tutta la rilevanza ontologica e spirituale del cuore quale fondamento di una rinnovata filosofia della persona. Vyšeslavcev si pone in continuità con Florenskij, ma il cuore non costituisce soltanto una facoltà del sentire e un organo della conoscenza e della volontà, quanto piuttosto un vero e proprio principio ontologico, che per l'autore ha una natura sovrarazionale ed è fonte dell'amore e della libertà creativa, dando forma all'autocoscienza reale della persona. Nel complesso non è, la loro, una definizione mistica o spirituale, ma una filosofia dell'uomo che ha origine dalla Scrittura per poi «entrare» nel cuore: ovvero rilevare come avviene l'interazione tra la mente, il cuore e lo Spirito, il cui frutto porta alla carità e alla libertà.

Nel terzo ed ultimo capitolo della presente ricerca sono state colte le conseguenze spirituali e ascetiche, di questa peculiare visione del cuore nel mondo orientale. Si è appurato che la tradizione esicasta coniuga la preghiera, il silenzio e la forza del nome di Gesù. Nasce, infatti, la Preghiera del nome di Gesù e tutta la riflessione sul nome stesso, che ribadisce anche nel campo spirituale l'integrità dell'uomo. Si è preso in esame il pensiero di Ioann di Kronstadt circa la venerazione del nome di Dio, giungendo alla conclusione che l'azione di Dio attraverso il nome di Dio è un fatto reale e confutabile, non riconducibile a nessuna emozione psicologica, mentale o spirituale e, di conseguenza, non suscettibile ad essere interpretata con le categorie dello «psicologismo» teologico. Dopo aver accertato l'importanza del cuore nella sacra Scrittura nel primo capitolo, e la conseguente antropologia che ne deriva nel mondo orientale in particolare russo, nel secondo capitolo, nell'ultimo è stata posta in luce la necessità dell'uomo di essere in relazione personale con Gesù, perché solo Lui svela l'uomo a se stesso: questo secondo chi

scrive è il senso profondo della Preghiera del cuore, per l'appunto Preghiera del nome di Gesù.

Chi ha redatto l'elaborato ha trovato una grande ricchezza antropologica nell'approfondire questo tema: partire dalla sapienza della Scrittura e dei Padri della chiesa, per accostarci all'uomo, ci fa rimanere nell'orizzonte di riflessione dettato dal nostro Creatore, ed avere così la certezza di cogliere la grandezza di essere stati voluti a Sua immagine e somiglianza.

In questo tempo caratterizzato dal «pensiero debole» osserviamo un uomo che a partire dall'Illuminismo ha fatto grandi conquiste sociali e antropologiche, ma che ha anche smarrito la via del soprannaturale: a Dio l'uomo ha gradualmente sostituito se stesso. L'uomo si è trovato spesso spaesato, senza più conoscere la meta della propria esistenza; ha iniziato ad occuparsi solo di sé e di come raggiungere i propri scopi, anche a scapito di quelli altrui. L'uomo ha tentato di approfondire la conoscenza di sé e del creato, moltiplicando sempre più le specializzazioni, ma non è riuscito ad elaborare una sintesi. Ha cercato di perfezionarsi nelle varie discipline, senza trovare un filo conduttore che potesse dare integrità e unità al tutto. È così giunto a scoprire e sperimentare la depressione, la fatica di vivere, la mancanza di obiettivi che potessero realizzare la sua esistenza. L'assenza di una filosofia guida ha portato lo spaesamento, il relativismo, l'autodeterminazione del pensiero e la perdita della centralità dell'uomo, divenuto spesso una merce per il fine del profitto. Il corpo stesso e i sentimenti dell'uomo non sono oggi considerati in unità con la ragione. Ciò che si persegue è il fine edonistico, la sola ricerca del piacere a qualsiasi costo. Separando l'uomo in mente e cuore, senza essere nell'unità e nella relazione, ci si riduce a vivere con disagio l'essere dell'uomo, tanto da voler spesso dare maggior importanza all'apparire. Prima o poi questo porta alla crisi, alla perdita della propria identità e della propria bellezza.

La grandezza dell'uomo sta nell'aver il coraggio di andare alle sue radici, alla riscoperta di se stesso e del suo essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Ancor prima di andare nel campo teologico, già in quello filosofico è possibile scorgere, con i sentimenti, come il cuore sia indefinibile e inspiegabile come luogo di vita. Tutto ciò che viviamo ha delle ripercussioni sul cuore, basta semplicemente osservare la variazione, spesso repentina, dei battiti cardiaci. Alle volte nemmeno riusciamo a controllare il battito del cuore, non risponde ai nostri impulsi, come se noi non fossimo padroni di tutta la nostra persona. È depositario di qualcosa che possiamo definire solo come misterioso, non perché sia inconoscibile, ma perché si svela piano piano nel tempo. Diventa allora essenziale rimanere in ascolto e in dialogo del nostro cuore, perché è il centro e fonte di vita, non solo a livello fisico, ma anche spirituale, perché è la sede della presenza di Dio nell'uomo. È quindi il luogo in cui avviene l'incontro e l'interazione tra vita psichica e spirituale, tra conoscenza e sentimenti, tra pensiero e passione, tra ragione e verità.

Ascoltiamo il nostro cuore, conosciamolo, per andare all'incontro di noi stessi con Dio, affinché riscopriamo la meta della vita, che è dimorare con Lui da ora fino all'eternità, consci che la nostra grandezza sta nell'essere stati da Lui creati e voluti. Necessitiamo dell'umiltà e del coraggio di ascoltare e lasciarci guidare da colui che da sempre vive dentro il nostro cuore. La ragione ha necessità di vivere in unità al cuore, e il cuore di essere più puro possibile. È nel cuore che veramente sono in gioco le scelte e la libertà e quindi la realizzazione dell'uomo.

La tradizione orientale russa mantiene vivo il legame con la Scrittura, i Padri, la liturgia e la spiritualità delle origini, quindi con le radici della fede e dell'esistenza dell'uomo, permettendo di non lasciare oscurare la verità dell'uomo e di Dio, ma realizzando una filosofia e teologia che mette al centro il bene più prezioso di questo mondo: la persona, il cui centro e tesoro nascosto è nel cuore.

Bibliografia

Filocalia I-IV, a cura di ARTIOLI M.B. e LOVATO M.V., Gribaudi, Torino 1982-1987.

Racconti di un pellegrino russo, Qiqajon, Magnano (Bi) 2005.

AGOSTINO, *Le Confessioni*, Paoline, Milano 1987.

ALFEEV I. – ET AL. (edd.), *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2005.

ALFEEV I., «La venerazione del nome di Dio e la preghiera di Gesù nella tradizione russa», in ALFEEV I. – ET AL. (edd.), *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2005.

BAUMGÄRTEL F. – BEHM J., «καρδία, καρδιογνώστης, σκληροκαρδία», in KITTEL G. – FRIEDRICH G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1988.

BERDJAEV N., *Esprit et liberté. Essai de philosophie chretienne*, Editions Je sers, Paris 1933.

BERDJAEV N., *L' idee russe: problemes essentiels de la pensee russe au XIX et debut du XX siecle*, Mame, Paris 1969.

BISER E., «Credere con il cuore. Paolo creatore di una theologia cordis», in BESCHIN G. (edd.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995.

BHER-SIGEL E., *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, con un contributo del Vescovo WARE K., *La potenza del Nome*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

BRJANČANINOV I., *Sulle tracce della Filocalia. Pagine sulla preghiera esicasta*, a cura di ČEMUS R., Paoline, Cinisello Balsamo 2006.

BRUNINI M., *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, Messaggero, Padova 1997.

CAPUANI M., *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Europa, Novara 1991.

ČEMUS R., «Il “sentimento spirituale” in Teofane il Recluso», a cura del Centro Aletti, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994.

ČEMUS R., «Chiamati a nuova vita in Cristo Risorto», in *Parola e Tempo* 5(2006).

ČEMUS R., «Vyšeslavcev», in PAVAN A., *Enciclopedia della persona del XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.

CLÉMENT O., «Aperçus sur la Théologie de la personne dans la “diaspora” russe en France», in ANDRONIKOF C. – ET AL. (edd.), *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Ymca Press, Paris 1989.

EVDOKIMOV P., *La femme et le salut du monde: etude d'anthropologie chretienne sur les charismes de la femme*, Casterman, Paris 1958.

EVDOKIMOV P., *Gogol et Dostoievskij: la descente aux enfers*, Desclee de Brouwer, Bruges 1961.

EVDOKIMOV P., *Serafim di Sarov uomo dello Spirito*, con testo integrale del Colloquio con Motovilov, Qiqajon, Magnano (Bi), 1996.

EVDOKIMOV P., *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001.

EVDOKIMOV M., *Aprire il proprio cuore. Un percorso spirituale*, Gribaudi, Milano 2005.

FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.

FLORENSKIJ P.A., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di VALENTINI N. – ŽÁK L., Piemme, Casale Monferrato 1999.

FRANK S., *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris 1955.

GIOVANNI PAOLO II, Epistola apostolica *Orientale lumen*, 02.05.1995, n.1: *EV* 14/2554.

GRANDI G. (edd.), *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.

GUARDINI R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Hegner, Leipzig 1935.

HAUSHERR I., *Les grands courants de la spiritualité orientale*, *Orientalia Christiana Periodica* 1, (1935).

IGUMEN CHARITON DI VALAMO, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, Faber & Faber, Londra 1966.

JANEZIC S., *Imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij*, Tip. G. Coana, Trieste 1962.

JURKEVIĆ P.D., «Il cuore nella vita spirituale dell'uomo», in *L'altra Europa* 2 (206), 1986.

KAUCHTSCHISCHWILI N. ET – AL. (edd.), *Nil Sorskij e l'escismo*, a cura di MAINARDI A., Qiqajon, Magnano (Bi) 1991.

KAUCHTSCHISCHWILI N., «Preghiera e silenzio interiore», in I. ALFEEV E AA.VV., *La preghiera di Gesù*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2005,

LEDUC-FAYETTE D., «Pascal, il «filosofo» del cuore», in BESCHIN G. (edd.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995.

LEON-DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1976.

LOSSKY V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, il Mulino, Bologna 1967.

LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999.

MARCHETTI – SALVATORI B., «Cuore», in ANCILLI E.(edd.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Studium, Roma, 1975.

MIQUEL P., *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1998.

NELLAS P., *Voi siete dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993.

PASCAL B., *Pensieri*, Città Nuova, Roma 2003.

SEIDL H., «Sul concetto di cuore in S. Agostino», in BESCHIN G. (edd.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995.

ŠPIDLÍK T., *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.

ŠPIDLÍK T., «Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano», in ŠPIDLÍK T.– ET AL. (edd.), *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1994.

ŠPIDLÍK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

ŠPIDLÍK T., «La theologia cordis nella tradizione patristica», in BESCHIN G.(edd.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995.

ŠPIDLÍK T., *l'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995.

ŠPIDLÍK T., *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Lipa, Roma 1996.

ŠPIDLÍK T., *L'arte di purificare il cuore*, Lipa, Roma 1999.

ŠPIDLÍK T., «Esicasmo», in FARRUGIA E.G., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000.

ŠPIDLÍK T. , *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002.

ŠPIDLÍK T., *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, LEV, Roma 2004.

ŠPIDLÍK T., «L'uomo, persona agapica», in ŠPIDLÍK T., RUPNIK M. – ET AL. (edd.), *Teologia pastotale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005.

TEOFANE IL RECLUSO, *Lo spirito e il cuore. Pagine scelte*, a cura di ŠPIDLÍK T., Paoline, Cinisello Balsamo 2003.

TILLIETTE X., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989.

TILLIETTE X., *Le Christ de la philosophie: prolegomenes a une christologie philosophique*, Cerf, Paris 1990.

VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Linguaggio della verità e teologia della bellezza*, EDB, Bologna 1997.

VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.

VALENTINI N., «Nascosta bellezza del cuore. Theologia cordis nell'Oriente cristiano», in *Il Regno-attualità* 2(2004).

VALENTINI N., «Il mistero della persona nel pensiero russo», in *Hermeneutica* (estratto anno 2005), Morcelliana, Brescia 2005.

VYŠESLAVCEV B.P., «Il cuore nella mistica cristiana e indiana», a cura del Centro Aletti, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994.

ŽÁK L., «Florenskij», in PAVAN A., *Enciclopedia della persona del XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.

ZELINSKIJ V., «Dono ed enigma della "Santa Rus"», in GRACIOTTI S.(edd.), *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, L.S. Olschki, Firenze 1991.

WARE K., *On the Invocation of the Name of Jesus*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, Londra 1950.

WARE K., *La potenza del Nome. La Preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, Il leone verde, Torino 2000.

WENZLER L., «Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della chiesa ortodossa russa: Chomjakov, Solov'ev, Florenskij», in BESCHIN G.(edd.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995.

Indice

Prefazione: <i>Il luogo del cuore e le sue ascensioni</i> di A. ZERBINI	I-VIII
Introduzione	1
1. Il cuore e la persona: a partire dalla sacra Scrittura	
1.1. Il cuore alla sorgente della vita	3
1.2. La concezione biblica del cuore	4
1.2.1. Antico Testamento	4
1.2.2. Il mondo greco	6
1.2.3. LXX, giudaismo ellenistico e rabbinico	7
1.2.4. Nuovo Testamento	7
1.2.5. il cuore in san Paolo	9
1.3. Il concetto di cuore in sant'Agostino	11
1.4. Il cuore in Blaise Pascal	12
1.5. La <i>teologia cordis</i> nella tradizione patristica orientale	13
1.5.1. La Filocalia	16
1.5.2. La riscoperta della Filocalia nella Russia dell'Ottocento ...	18
2. L'antropologia cristiana: l'uomo al centro del pensiero	
2.1. Il pensiero cristiano	20
2.1.1. L'uomo interiore-esteriore	21
2.1.2. Diversi aspetti della «tricotomia»	22
2.1.3. Il cuore	23
2.1.4. Il punto di contatto tra Dio e l'uomo	24
2.1.5. Il cuore, principio dell'unità dell'uomo	24
2.1.6. I sentimenti del cuore	25
2.2. La specificità slava	27
2.2.1. L'idea russa dell'uomo	27
2.2.2. La persona, vittoria sulla natura nel personalismo russo ...	28
2.2.3. I pensatori russi: l'irriducibilità della persona alla natura ..	29
2.2.4. Tentativo di definire persona	29
2.2.5. La vita divino-umana	31
2.2.6. La presenza dello Spirito nel cuore dell'uomo	32
2.3. Il cuore e la persona in alcuni pensatori russi	33
2.3.1. Jurkevič: il cuore nella vita spirituale dell'uomo	33
a) La mente e il cuore	33
b) Il cuore e lo stato d'animo	35
2.3.2 L'uomo e il cuore in Pavel Florenskij	36
a) La colonna e il fondamento della verità	36
b) Il cuore cherubico	40
2.3.3. La concezione di cuore secondo	
Boris Petrovic Vyšeslavcev	42
a) Il cuore come termine biblico nella mistica cristiana	42
b) Il cuore nella mistica cristiana	44

c) Il cuore non può peccare	46
d) Il cuore può peccare	47
e) L'antinomia della possibilità e dell'impossibilità di peccare, della somiglianza con Dio e del carattere demoniaco	48
f) Il cuore come libertà che ci fa simili a Dio	50
g) Il cuore come luce del Signore	52
h) Il cuore come unità della libertà e della luce	53

3. La potenza del Nome: la Preghiera del cuore

3.1. Preghiera e silenzio	54
3.2. L'invocazione «Signore Gesù ... »	57
3.2.1. Semplicità e flessibilità	57
3.2.2. Completezza	60
3.2.3. La potenza del Nome	61
a) La venerazione del nome di Dio in Ioann di Kronstadt	64
3.3. La preghiera interiore	66
3.4. Il ruolo del corpo nella Preghiera	68
3.5. Scopo della Preghiera di Gesù	69

Conclusion	70
-------------------------	-----------

Bibliografia	73
---------------------------	-----------

QUADERNI CEDOC SFR

1. *Bibliografia di Antonio Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 1995, [esaurito]; aggiornamento al 2009 in edizione digitale.
2. A. ZERBINI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Ferrara (1954-1976)*, Cedoc SFR, Ferrara ristampa 2008.
3. *Alla Scuola del Priore. A 40 anni dalla morte di don Lorenzo Milani. Testimonianze ferraresi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
4. *Nel segno della parola e dell'uomo, scritti di E. G. MORI*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
5. *Ferrara-Comacchio: una Chiesa locale nel tempo e nella storia (1954-2004). Cronologia comparata e testi*, a cura di A. MAZZETTI e A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011².
6. *Prete così. Piero Tollini gli anni di Borgo Punta (1971-1998)* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
7. *Cammina umilmente con il tuo Dio. 25 anni di vita pastorale a S. Francesca Romana 1983-2008*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
8. *Nella stessa speranza si passano la Parola di Dio. Atti dell'Incontro "Nel Segno della Parola e dell'Uomo", nel ricordo di mons. Elios Giuseppe Mori, Palazzo Bonacossi - sabato 17 novembre 2007*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
9. A. BURIANI, *Una Regola obbediente al Vangelo. Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di San Benedetto*, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
10. *Per tutti è il Regno dei cieli. A 50 anni dalla morte di don Primo Mazzolari*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.

11. A. MAZZETTI, *Una santa tutta missionaria. Maria Chiara Nanetti; con un testo di G. FANTINATI, Religione, Religioni e Annuncio del Vangelo in Cina*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
12. *Scandalo e riconciliazione nelle Chiese. Atti del XVII Convegno di Teologia della Pace. Casa Giorgio Cini, Ferrara, 25 settembre 2010*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2010.
13. A. MAZZETTI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Comacchio (1954-1986)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011.
14. *Ferrariensis et Comaclensis de plena Dioecesium unione. "Ecco il dovere di camminare insieme... Andando a tutti". 25° Anniversario del provvedimento di fusione dell'Arcidiocesi di Ferrara e della Diocesi di Comacchio 1986 - 2012*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
15. *Forma facti gregis - piero tollini 1921-2007* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
16. F. TASINI, *L'organo Giovanni Andrea Fedrigotti (1657) di Santa Francesca Romana in Ferrara. Storia e restauri*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
17. F. FRANCESCHI, *Sulla barca del Concilio. Un vescovo al servizio della fede. Antologia di testi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
18. F. VIALI, *La Chiesa mistero evangelizzante nell'episcopato di mons. Filippo Franceschi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
19. *La preghiera unisce o divide? Luoghi di preghiera per tutte le religioni nella città. XVIII Convegno di Teologia della Pace. Sala Martin Luther King Chiesa Evangelica, Ferrara, 8 ottobre 2011*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
20. F. LAVEZZI, *La partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II (1958-1965)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.

21. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 1*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
22. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 2*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
23. *Beatitudini vangelo di mondialità. Atti del Convegno interparrocchiale, S. Francesca Romana - Ferrara - 16 novembre 2013*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
24. N. MARTUCCI, *Aprire la porta al mondo. La parrocchia di Sant'Agostino, un attore della recezione del Concilio Vaticano II a Ferrara (1974-1988)*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
25. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi, 1*, presentazione di F. FORINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
26. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi, 2*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
27. P. GIOACHIN, *La chiesa ferrarese nel biennio 1943-1945*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
28. G. BIGONI, *Mons. Ruggero Bovelli. Pastor bonus in populo*, prefazione di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
29. P. GIOACHIN, *Il clero della provincia di Ferrara tra il 1943 e il 1945 nelle carte della Questura e della Prefettura*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
30. *Acti laboris comes est laetitia. Bibliografia di mons. Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
31. *Quid ultra? oltre l'informatizzazione*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
32. A. ZERBINI, *Beatitudini sotto l'albero del pastore, uno stile pastorale*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.

33. A. ZERBINI, *Praticare la sinodalità. Dalla partecipazione al discernimento. Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
34. G. MAZZUCHELLI, *Fides cordis. Il cuore e la persona nell'oriente russo*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2016.

*Centro Documentazione Santa Francesca Romana, via XX Settembre, 47
44121 Ferrara - e-mail: andzerbini1953@gmail.com. L'edizione digitale
dei Quaderni si trova in: [http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.
html](http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.html)*

Ferrara©CedocSFR febbraio 2016

Jesus zegt "Ik ben de deur"
Jesus dit: "Je suis la porte."
Jesus sagt: "Ich bin die tür"
Jesus said: "I am the gate"

Johannes
10:7

