

IL FUOCO DELLE PASSIONI

Fuoco di un amore assoluto per l'Assoluto. Un percorso dall'ascesi filosofica greca al primo monachesimo cristiano

Guidalberto Bormolini

Fire of passion. The fire of an absolute love for the Absolute

Abstract

Excursus on the idea of passion from the ancient philosophy to Christianity. Since Heraclitus' day, freedom from passions has been seen as a prerequisite condition in order to get wisdom. Passions come from natural energies, or powers, put inside us by God, which per se are neuter, and when put in good use trigger our spiritual evolution; nevertheless, when they are perverted and instead of striving for the divine are directed towards material objects, they become passions. Their thick, dark quality dims our subtle body, from which our physical body issues, preventing him from delivering its natural brilliance. In order to emend passions, an ascetic effort of purification is needed, that leads to an inner stillness. The control on passions is at the base of of Hesychasm: the *nous*, our subtlest essence that has its seat in the heart and consists of pure light, has to be cleared of layers and layers of darkness, sublimating our passions and our attachments in the sacred fire of love for God.

Keywords: Passions, Body of light, Spiritual freedom (spiritual liberation), Divinization, Spiritual heart

Per molti secoli, anzi millenni, il tema delle passioni è stato al centro del dibattito sull'uomo e sulla libertà in quasi tutti i popoli. Possiamo certamente affermare che è uno dei temi più rilevanti nelle visioni antropologiche antiche, ma in particolare lo è stato per tutta la tradizione Occidentale, dal sorgere del pensiero filosofico classico fino alla plurisecolare tradizione cristiana. Sarebbe interessante mostrare gli influssi dell'Estremo Oriente (dove il tema delle passioni è stato studiato a fondo) sulle scuole filosofiche greche e sul primitivo monachesimo cristiano, ma questo ci porterebbe troppo lontano. Affronteremo questo argomento in un prossimo lavoro, ma ci sembrava opportuno non ignorare del tutto questo prezioso tributo, almeno in queste poche righe introduttive.

È solamente negli ultimi decenni che l'argomento delle passioni sembra aver perso quella posizione di rilievo che ha sempre avuto nella riflessione sull'essere umano. Curiosamente questo avviene proprio in tempi in cui la bandiera della libertà è quella più facilmente sventolata da chiunque: si tralascia di dar seguito a una riflessione di quasi tre millenni riguardo ai modi di costruire la libertà su più solide

basi! Il percorso che seguiremo presuppone i risultati della straordinaria ricerca di Lanfranco Rossi¹, docente al pontificio Istituto Orientale di Roma, che ha dimostrato come le visioni antropologiche appartenenti alla mistica greca siano state quasi interamente ereditate dalle principali scuole mistiche cristiane. Questo contributo cercherà di analizzare un aspetto particolare del dibattito sulle passioni in Occidente, mostrando che si può individuare una sorta di *fil rouge* lungo i secoli nelle varie antropologie mistiche occidentali: la possibilità di trasformare le passioni in un destriero di fuoco per la crescita spirituale.

La filosofia classica: una scuola di esperienza mistica

Per i greci il termine “filosofia” non si è mai riferito solo a un’indagine di tipo intellettuale, ma piuttosto a un modo di vivere coerente con le verità ricercate². Fin dal suo primo apparire il termine “filosofia” si collega quindi all’esperienza delle realtà eterne e spirituali, ed è connesso ai concetti di “imitazione di Dio” e “assimilazione a Dio”³. La ricerca dell’Assoluto comportava un distacco da ciò che normalmente gli uomini considerano di valore, e implicava un tipo di vita ascetico, finalizzato a dominare le passioni e facilitare la comunione con il divino⁴. Con lo svilupparsi delle scuole filosofiche e il diffondersi della loro fama, molti sentirono l’esigenza di richiamare il significato originario della ricerca filosofica, contrapponendo il vero sapere, legato a un’esperienza del sovrasensibile, a un tipo di sapere più profano e utilitaristico, tipico delle menti annebbiate dalle passioni.

La polemica contro la falsa filosofia

Il “successo” delle scuole filosofiche destò l’interesse di menti più attratte dalla sete di fama che dalla ricerca della verità. Contro questi pseudofilosofi si scatenarono discussioni sin dai tempi di Eraclito⁵, ed emblematica è la polemica di Socrate contro un sapere di tipo enciclopedico, basato fondamentalmente sulla percezione sensoriale e il ragionamento⁶. Platone insistette sulla stessa linea del suo maestro, sostenendo che la principale minaccia alla filosofia viene da coloro che se ne occupano avendo però l’animo ancora avvinto da desideri mondani e da interessi passionali. Secondo Platone gli pseudofilosofi si riconoscono per le gelosie e le invidie che nutrono gli uni verso gli altri, per lo sforzo di far prevalere il proprio punto di vista personale

¹ Cfr. L. ROSSI, *I filosofi greci padri dell’esciasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000.

² Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, I, Milano 1987, p. 478.

³ Cfr. A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924, p. 278.

⁴ Altro testo fondamentale per una rilettura della filosofia in chiave esperienziale è lo studio di Pierre Hadot, docente alla Sorbona di Parigi: P. HADOT, *Quest-ce que la philosophie antique?*, Paris 1987.

⁵ Cfr. ERACLITO, fr. 29; 40; 41.

⁶ Cfr. A. BANFI, *Socrate*, Milano 1963, p. 88.

piuttosto che a far emergere la verità⁷. Lo stesso slancio in difesa della “vera filosofia” si trova nelle grandi scuole successive: tra le altre, i cinici, gli stoici, gli epicurei. Un memorabile esempio di queste posizioni è Diogene, che si presenta come liberatore degli uomini, medico delle passioni, profeta della verità e della franchezza⁸.

Il vero fine della filosofia: la divinizzazione

In sostanza per le grandi scuole la filosofia doveva principalmente essere un’arte di vivere, che insegnasse al *logos* umano a restare saldo di fronte alle tentazioni delle passioni e a non perdere mai il collegamento alla sorgente vitale: il *Logos* divino. La perdita del contatto con la grande sorgente è la causa di tutte le malattie dell’anima⁹. La formazione filosofica doveva condurre alla sapienza, cioè alla somiglianza con Dio. Questa posizione era largamente condivisa, e non apparteneva solo a chi possedeva un animo religioso, come testimonia Crisippo il quale, nonostante le sue posizioni razionaliste, affermava che il fine della filosofia è la visione di Dio¹⁰. Preservare la “vera filosofia” fu ritenuta una missione importante fino a periodi tardi. Ancora Epitteto, in era già cristiana, ricordava che fare filosofia consisteva in un processo di assimilazione a Dio, e non andava confuso con la pseudo filosofia, ridotta a ostentazione di cultura praticata da chi, schiavo delle passioni, desidera solo conseguire una gloria umana¹¹.

La tradizione cristiana erede della “vera filosofia”

Il primo cristianesimo prolificò nell’*humus* delle grandi scuole filosofiche antiche, in cui il campo semantico del termine filosofia equivaleva a quello che oggi è coperto dal termine “religiosità”¹². In epoca patristica si giunse a un’assimilazione dei termini, per cui il vero cristiano è il vero filosofo, perché ha conseguito la sapienza, e la vita filosofica è quindi la perfetta vita ascetica¹³. Lo stesso monachesimo cristiano era definito: «filosofia cristiana, filosofia evangelica, filosofia celeste, filosofia angelica, santa, sublime», o semplicemente «filosofia»¹⁴. Non di rado il monaco era definito filosofo¹⁵ e i monasteri erano denominati “scuole di filosofia”, poiché vi si insegnava la filosofia suprema: non una dottrina teorica, ma l’arte del distacco dalle cose del mondo, della conoscenza di sé, dello sforzo necessario al dominio delle passioni per

⁷ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI, 500b.

⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Milano 1989, p. 39.

⁹ Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze 1978, p. 304.

¹⁰ Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa* cit., p. 51.

¹¹ Cfr. EPITTETO, *Diatribes*, III, XXIV, 78-80.

¹² Cfr. D. SPADA, *La fede nei Padri*, Roma 1985, p. 245; T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente Cristiano*, Roma 1985, p. 10.

¹³ Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità* cit., p. 24.

¹⁴ G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo delle origini*, II, Milano 1997, p. 30.

¹⁵ Cfr. G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo*, II, cit., p. 30.

conquistare la vera ricchezza ed il vero dominio, che è quello su se stessi, da cui deriva la vera felicità¹⁶. Ovviamente questa terminologia fu molto più frequente nelle aree di cultura greca, quindi tra i monaci greci e siriaci, ma ebbe una certa fortuna anche in ambito latino, come testimoniano Girolamo e Cassiano¹⁷.

Le passioni e la vita mistica nella filosofia classica

La schiavitù delle passioni incontrollate

La passione come fonte di schiavitù era narrata in tre miti che descrivevano la condizione umana. Il primo è quello di Sisifo, ritenuto il più scaltro dei mortali. Tradì i segreti degli dei e per questo fu condannato a una pena infinita: spingere con sforzo un grande masso in cima a un monte, da dove inesorabilmente il masso rotolava poi a valle, costringendo Sisifo a ripetere eternamente la stessa fatica. Anche Tantalo tradì e ingannò gli dei, nonostante fosse il loro favorito. La sua pena fu di restare immerso fino al mento nell'acqua, ma senza poterla mai bere, perché se avvicinava le labbra l'acqua si abbassava; se cercava di afferrare il ramo carico di frutti che gli penzolava davanti agli occhi, il ramo si allontanava. Quindi eternamente insaziato! Issione, per il suo sacrilegio, venne legato a una ruota infuocata che girava incessantemente, come incessante era la sua condanna per aver gustato il cibo degli dei che rende immortali.

C'è un' reiterazione terribile in questi miti: i condannati sono costretti a una fatica o desiderio senza fine! I filosofi greci ravvisavano in questi tre miti una metafora del desiderio non controllato e del suo meccanismo perverso: la fatica improba e perenne, che non trova mai appagamento, tipica di chi è schiavo delle passioni, di chi vive in contrasto con la propria natura divina.

Per gli stoici, in particolare, le passioni sono le porte attraverso le quali il mondo esterno irrompe nell'anima. Questa irruzione altera la quiete naturale del cuore, poiché perverte l'istinto che, eccedendo la misura, si trasforma in *pathos* quando il *logos* rinuncia alla sua libertà e si arrende all'impressione ricevuta dall'esterno¹⁸. Allora l'anima perde il suo naturale movimento armonico, distruggendo l'equilibrio delle forze psichiche e determinando le ripercussioni che si notano negli stati emotivi e passionali. Aristone diceva che c'è bisogno di molta lotta per vincere le passioni, «poiché queste penetrano a fondo nelle viscere e sconvolgono il cuore»¹⁹. È il tipico linguaggio dell'antica Stoa: siccome le passioni sono errori del *logos*, esse vanno estirpate totalmente. Il filosofo dunque «non lascerà neppure nascere nel cuore le passioni, o le annienterà al loro stesso nascere»; e questa è il grande ideale dell'*apatheia* stoica: quiete dell'anima, impassibilità, felicità²⁰.

¹⁶ Cfr. G.M. COLOMBAS, *Il monachesimo*, II, cit., p. 31.

¹⁷ Cfr. G.M. COLOMBAS, *Il monachesimo*, II, cit., p. 31.

¹⁸ Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa*, I, cit., pp. 286-287.

¹⁹ M. ISNARDI-PARENTE, *Stoici antichi*, I, Torino 1989, p. 303.

²⁰ G. REALE, *Storia*, III, cit., p. 427.

Corpo di luce e passioni nella filosofia antica

Il disordine interiore e la tensione conflittuale provocati dalle passioni, si manifestano anche come un'oscurità che promana dall'anima e dal corpo di chi vive in modo disarmonico.

Nelle antropologie antiche si riteneva che il corpo fisico fosse la manifestazione visibile di un corpo più sottile²¹. Questa visione, molto arcaica e fatta risalire nel bacino mediterraneo a concezioni babilonesi ed egizie²², ha attraversato tutta la filosofia greca.

Secondo Aristotele²³ il primo autore greco a parlarne fu il maestro di Anassagora, Ermotimo di Clazome. Ma il tema del corpo di luce riscosse grande attenzione in particolare in ambiente neoplatonico e neopitagorico; lo tratta soprattutto Proclo, che riprende Giamblico, ma le cui vere radici sono nel pensiero di Platone²⁴. È un aspetto poco studiato della filosofia antica, ma non privo di rilievo. Il corpo sottile si riteneva appartenesse comunque alla sfera della materia, ma una materia più "rarefatta" rispetto alla dimensione fisica tangibile²⁵. Per molte scuole filosofiche e gran parte dei pensatori antichi, l'esistenza della dimensione sottile era una realtà indiscutibile; la deducevano sia dalla propria percezione di se stessi, sia dall'esperienza dei sogni o delle visioni²⁶.

La particolare luminosità o tenebrosità del corpo sottile dipendeva dal suo "inspessimento" a causa delle passioni. Lo *pneuma* che costituisce il corpo sottile si presenta tanto più omogeneo, trasparente e luminoso, quanto più un'anima è purificata; invece è macchiato, rigato e segnato dalle tonalità scure dei diversi colori, che corrispondono alle varie passioni, nella misura dei peccati di ognuno²⁷. Nel suo aspetto purificato, il colore tipico del corpo pneumatico risulta essere quello della fiamma, e questo dipende dalla natura stessa dello *pneuma*, che è, in certo modo, aria infuocata²⁸.

Scopo primo di tante scuole filosofiche e religiose è quindi la terapia delle passioni, e ogni scuola ha il proprio metodo, che in tutti i casi deve condurre a una trasformazione del modo di essere e di vedere, e più ancora alla trasformazione del corpo stesso e dell'anima per assimilarli alla vita divina, per farli diventare una dimora di fuoco e di luce.

²¹ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina del corpo sottile*, Roma 1969, p. 5.

²² Cfr. P.A. RIFFARD, *L'esoterismo*, Milano 1996, p. 505.

²³ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 3, 984b.

²⁴ Cfr. P.A. RIFFARD, *L'esoterismo*, cit., p. 496.

²⁵ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 7.

²⁶ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 8.

²⁷ Cfr. PLUTARCO, *I ritardi*, 565bc, pp. 168-169.

²⁸ Cfr. M.A. ZAGDOUN, «Plutarque à Delphes», *Revue des études grecques*. 108 (1995) 589-590.

Le passioni: potenze da convertire

La natura delle passioni

Come abbiamo accennato in precedenza, il cristianesimo primitivo ha accolto l'eredità delle scuole filosofiche, eredità che ha contribuito a costruire una visione particolare dell'essere umano delle sue passioni. Gli influssi biblici e giudaici hanno tuttavia permesso di rielaborare il pensiero classico in una direzione di maggior completezza, in una prospettiva di evoluzione impregnata della speranza ottimistica nella capacità umana di trasformare le passioni in strumento per la crescita. Soprattutto alla luce della dottrina della Grazia, nel cui orizzonte si collocano le passioni, esse vengono considerate quasi un dono divino, seppur pervertibile a causa della radicale libertà dell'essere umano.

Negli ultimi secoli il pensiero cristiano originario è stato però lentamente abbandonato, in favore di una visione più "intellettualistica", in particolare dopo la svolta seicentesca del cristianesimo occidentale, il cui pensiero si è spesso arroccato in una visione appiattita sulla morale. Se aggiungiamo poi che in Occidente, a causa delle concezioni moralistiche, siamo precipitati nel dirupo opposto, possiamo capire perché il tema delle passioni è diventato molto marginale nel dibattito antropologico, e quindi la nostra civiltà ha quasi perso la capacità di coglierne l'essenza e il mistero. Nel linguaggio odierno la parola "passione" ha una connotazione negativa, poiché deriva da "patire", ed è rimasta come unico termine per descrivere una realtà che gli antichi consideravano ambivalente, e quindi esprimibile con due termini distinti. Gregorio di Nissa, uno dei maggiori Padri della Chiesa, parla infatti di "potenze" create da Dio nell'anima dell'uomo, e destinate a «servirgli da strumenti e attrezzi»²⁹. Se però lo spirito ne perde il controllo, esse possono diventare energie dirompenti, proprie non più della natura umana, ma di un essere irrazionale³⁰. Solo allora tali forze divengono *pathé*, cioè passioni³¹. Quindi queste "potenze", "energie", "*dynamis*" sono affidate all'animo umano, sono le forze naturali immesse nell'animo umano e solo la libertà dell'essere umano può pervertirle in "passioni". Uno dei principali autori monastici, Giovanni Climaco, dichiara: «Si ingannano quanti affermano che alcune passioni dell'anima sono frutto di natura. Costoro ignorano che siamo noi a mutare in passioni malvagie delle dinamiche congenite in ciascuna natura creata»³².

Resta comunque indiscutibile che, pur essendo forze naturali, le passioni incontrollate sono universalmente riconosciute dalle antiche scuole come generatrici delle continue preoccupazioni che impediscono di vivere veramente, capaci di oscurare la coscienza, distorcere la visione del mondo, togliere pace e libertà interiori, riducendo l'essere umano a uno stato di vita non più autentica.

²⁹ GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, XII, II, 16-17.

³⁰ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *La creazione dell'uomo*, 18; *L'anima e la resurrezione*, PG XLVI, 61 bc.

³¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *La verginità* XII, IV, 16-20; *La creazione dell'uomo*, 18.

³² GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, XXVI, 167.

Il “peccato” e le passioni

Per la tradizione cristiana l'anima che passa dal disordine delle passioni all'ordine interiore permette un'anticipazione del Regno futuro, e vive in familiarità con il mondo degli angeli: «all'anima incessantemente compunta stanno attorno in familiare intimità le potenze spirituali, sforzandosi di farle conseguire ciò che desidera»³³. La restaurazione dell'armonia originaria tra le potenze spirituali trasforma l'anima in un'immagine dell'Eden, in cui lo Spirito di Cristo, agricoltore spirituale delle anime, coltiva e prepara i cuori a produrre perfetti frutti spirituali, e irradia la sua luce³⁴. Le stesse potenze disordinate, messe in armonia, si trasformano nell'*humus* per il Giardino beato. Facendo riferimento ai grandi padri, possiamo infatti affermare che l'essere umano ha a disposizione delle “potenze” le quali, se mal indirizzate, si trasformano in passioni. Ma le stesse passioni possono essere utilizzate in direzione opposta, per evolversi, compiendo un'operazione semplice: ritrovare la giusta direzione, “aggiustare la mira”. Il termine greco utilizzato nei Vangeli per designare il peccato è infatti: *amartia*; il verbo da cui deriva, *amartano*, significa letteralmente: “fallire il bersaglio”, ed è un termine tecnico utilizzato dagli arcieri. La passione quindi, equiparabile a una freccia, non è sbagliata in sé, sbagliato può essere semmai il bersaglio, la direzione verso cui è scagliata.

In questo senso le passioni non erano considerate forze negative da reprimere, ma energie benefiche che vanno educate perché trovino la giusta direzione. Nella letteratura patristica si afferma che persino il corpo in cui si è incarnato Cristo era soggetto alle passioni, ma senza alcuna inclinazione al male³⁵. Per questa ragione «sull'esempio di Cristo, l'uomo non può elevarsi verso Dio se non attraverso le sue passioni trasformate»³⁶.

Le autorevoli parole di Massimo il Confessore sono inequivocabili: «Anche le passioni divengono utili agli uomini intelligenti e virtuosi, ogni volta che le utilizzano per acquisire le cose spirituali [...] Per concludere, le passioni diventano buone in ragione del loro uso, per chi sa sottomettere all'obbedienza di Cristo ogni suo pensiero e la sua volontà»³⁷.

La sede delle passioni

Le passioni hanno sede nel cuore dell'essere umano, come suggerisce il Vangelo (cfr. Mt 15, 17; Mc 7, 19). Si manifestano come cattive abitudini che deformano la percezione della realtà, ma da alcuni Padri vengono presentate come entità dotate di una concretezza quasi fisica, appaiono come forze “personificate”. A questo riguardo la letteratura dei Padri del deserto è molto esaustiva, anche se sono quasi inesistenti

³³ ELIA PRESBITERO, *Capitoli gnostici*, 111, in *Filocalia*, II, N. AGHIORITA (ed.), Torino 1983, p. 466.

³⁴ Cfr. MACARIO EGIZIANO, *Parafrasi*, 103, in *Filocalia*, III, N. AGHIORITA (ed.), Torino 1985, p. 320.

³⁵ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *A Talassio*, 21; in *Filocalia*, II, cit., p. 328.

³⁶ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità*, cit., p. 234.

³⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *A Talassio*, 1; in *Filocalia*, II, cit., p. 328.

studi approfonditi in materia³⁸. Nella tradizione dei Padri del deserto sono manifestazioni del pensiero, ma spesso vengono presentate come entità che, soprattutto durante la preghiera e la meditazione, tentano di insinuare nella mente immagini e idee, e possono anche prendere dimora nel cuore. Le passioni “personificate”, assimilate a “presenze” spirituali compaiono anche nella successiva letteratura monastica e in alcuni Padri della Chiesa.

Secondo Basilio Magno le passioni traggono origine da semi che sono stati posti nel nostro cuore³⁹, semi la cui potenza, se ci comportiamo rettamente, genera una virtù; se invece agiamo male, pervertiamo la loro energia e la trasformiamo in passione. In pratica, la qualità del nostro agire è determinata dalla scelta tra l’assecondare l’inclinazione naturale del nostro cuore e il contrastarla⁴⁰. I semi corrispondono ai comandamenti biblici e contengono in sé, come ogni semente in natura, tutta la carica energetica necessaria a germogliare e fruttificare. Quindi nel nostro cuore è stata depositata, insieme a ogni potenziale virtù, anche l’energia necessaria a realizzarla nella vita. Nella letteratura monastica talvolta queste entità vengono descritte anche come scintille, semi di luce e di fuoco, o perfino come angeli preposti alla realizzazione di una specifica virtù.

Dall’ambivalenza di queste forze vitali si può comprendere quanto sia vasta la libertà dell’essere umano: sul piano simbolico questi “semi-scintille” diventano angeli, se ne seguiamo la naturale inclinazione, ma si trasformano in demoni se la rifiutiamo. Afferma Nicodemo Aghiorita, curatore della celebre *Filocalia*, che dentro il nostro cuore è collocato l’albero del bene e del male; abbiamo mangiato del suo frutto, e continuiamo a gustarlo ogni volta che ci facciamo trascinare dalle passioni; viceversa, educandole, possiamo gustare il frutto dell’albero della vita, che ci conferisce l’immortalità⁴¹. L’albero proibito, il cui frutto avvelena l’anima, richiama immediatamente il serpente, anch’esso secondo alcuni Padri dotato di ambivalenza. Durante l’Esodo biblico, gli Israeliti sono insidiati da serpenti velenosi, e a Mosè viene rivelato che, appendendo a un palo un serpente di bronzo, chiunque sia stato morso può essere salvato volgendo lo sguardo al rettile (cfr. Nm 21, 4-9). Gregorio di Nissa interpreta così l’episodio: i serpenti sono le passioni, e chi viene morso è tramutato egli pure in serpente; ma se si appende al palo il serpente, cioè se si inchiodano alla croce le passioni, il serpente si trasforma, e la croce stessa diventa fonte di risanamento, in altri termini diventa l’albero della vita⁴².

³⁸ Cfr. G. BORMOLINI-L. GIANI, «I logismoi. La disciplina dei pensieri nei Padri del deserto», *Rivista di ascetica e mistica*, 1 (2001) 33-52.

³⁹ Cfr. L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», *La Porta d’Oriente* 1 (2001) 32.

⁴⁰ Cfr. BASILIO MAGNO, *Regole Ampie*, Risposte 1-5.

⁴¹ Cfr. L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», cit., p. 32.

⁴² Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, 272-277.

Le passioni: spinte per la crescita

Nella tradizione monastica era ben chiaro che un “difetto”, se orientato nel giusto modo, poteva nascondere in realtà una dote molto utile alla vita spirituale. Ogni perversione passionale corrisponde all’equivalente virtù che può essere esercitata in pienezza, ma è solo convertendo quella stessa passione, e non reprimendola, che si può raggiungere lo stato di beatitudine. Afferma Climaco, grande maestro di preghiera del Sinai: «Vidi anime impure furiosamente impazzite negli amori carnali; ed ecco, preso stimolo a convertirsi dalla loro stessa esperienza erotica, trasferirono in Dio la loro passione e, sorpassato ogni timore, si sentirono insaziabilmente spronate all’amore di Dio»⁴³. È l’uso egoistico di queste potenze, nate per il bene che le fa deviare, e non c’è vizio umano che non possa esser visto in questa ottica di conversione. Infatti il Crisostomo afferma: «La competitività, che è stata data per emulare le virtù, voi l’avete trasformata in invidia». Perfino la vanagloria può diventare un’arma a nostro favore. Tra i padri del deserto un anziano disse ai suoi compagni:

«Odio la vanagloria dei giovani perché faticano e non hanno nessuna ricompensa». Ma un altro anziano molto sapiente gli rispose: «Io invece li approvo appieno, perché è utile ai giovani aver vanagloria e non cadere nella negligenza. In effetti, se hanno vanagloria, devono contenersi, vegliare, esercitarsi, acquisire la carità e sopportare le tribolazioni, in vista della lode. Comportandosi così, la Grazia di Dio viene e gli dice: “Perché non fatichi per me ma per gli uomini?”. Allora si lasciano persuadere di non far più attenzione alla gloria umana, ma a quella di Dio»⁴⁴.

Secondo l’insegnamento monastico l’energia delle passioni può essere raddrizzata o pervertita, originando corrispondenti potenze di natura luminosa o di natura oscura. Queste potenze sono immesse nel cuore come spinte per la crescita infinita, ma possono conservare tale impulso anche se pervertite in passioni. I maestri paragonano le passioni a un pozzo incolmabile: più tenti di saziarle più divengono insaziabili fino a divorare la vita di chi se ne fa schiavo, «ma, viceversa, una passione potente nasconde una grande capacità di dedizione o di sacrificio. Per questo grandi peccatori si sono trasformati in grandi santi, mentre è facile che i tiepidi restino tali, nel bene come nel male»⁴⁵. A questo sembra riferirsi il celebre versetto in cui si afferma che prostitute e pubblicani ci passeranno avanti nel Regno di Dio (Cfr. Mt 21,31).

⁴³ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, V, 54.

⁴⁴ *Deti dei padri del deserto*, serie degli anonimi 616.

⁴⁵ L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», cit., p. 32

Il percorso di conversione delle passioni: la *metanoia* e la discesa agli Inferi La lotta interiore e la signoria cosmica

Nella letteratura spirituale si afferma che quando una persona tenta di entrare nel proprio cuore, sede anche delle passioni, per restituirlo alla Luce originaria cui apparteneva, incontra prima di tutto gli spiriti tenebrosi con i quali deve lottare. La discesa agli Inferi è un tema classico nella letteratura mitica e spirituale di tutti i popoli, e presuppone che si debbano affrontare delle belve o dei mostri prima di raggiungere la meta spirituale tanto agognata. Negli animali feroci che vanno affrontati si possono riconoscere le forze spirituali pervertite, per esempio l'amore per la bellezza o l'aspirazione alla perfezione possono trasformarsi nei demoni della lussuria, dell'invidia, dell'ira; questi demoni a loro volta attirano tutte le forze affini che popolano il cosmo. Quindi le passioni possono essere rappresentate simbolicamente come animali mostruosi che popolano il cuore umano, o «belve che vanno ammansite», per usare l'immagine di Basilio Magno.

Se le forze delle passioni vengono fatte agire secondo la loro vera natura, cioè obbedendo ai comandamenti, si trasformano in virtù, in atti di amore con i quali il cuore si trasforma in un Eden popolato di animali mansueti. Il cielo interiore, riflesso del cielo spirituale, può così brillare di forze luminose, corrispondenti e consone alle virtù e alle potenze che popolano i cieli e dirigono l'universo. I comandamenti sono stati sintetizzati da Cristo nei Vangeli: Egli domanda solo di amare Dio con tutto se stesso e di amarsi a vicenda. Secondo i Padri accogliere o rifiutare questo invito ad amare, in realtà coincidente con l'impulso stesso della vita, può popolare il cuore di potenze angeliche o di quelle avverse. Le passioni sono forze di origine divina, ma vengono modellate dalle proprie libere scelte. È l'uomo stesso che, con la sua libertà, può trasformare il flusso di amore proveniente da Dio in un paradiso o in un tormento per l'anima.

Facendo riferimento a un enigmatico versetto del Vangelo: «il Regno di Dio è dentro di voi», i mistici affermano che, quando uno ha purificato il proprio cuore e vi entra dentro, vi scopre le schiere celesti, le gerarchie angeliche, tutti i mondi spirituali; il cuore è definito, paradossalmente, un macrocosmo racchiuso nel microcosmo che è l'uomo⁴⁶. San Massimo il Confessore afferma che con la pratica dei comandamenti si diventa immagine vivente del Cristo, e che il sapiente, cioè colui che ha compiuto il proprio perfezionamento interiore, è imitazione di tutto il cosmo: cielo, sole, uccelli, serpenti. Perciò nel santo che prega è tutto l'universo che si sente intimamente collegato a Dio⁴⁷.

Le tradizioni mistiche affermano però che non è possibile esser fedeli a nessun comandamento, nemmeno a quello di amare Dio o il prossimo, finché permane l'agitazione interiore, finché cioè la mente vaga attratta da mille stimoli, seduzioni e interessi consumistici. Dato che il «principio della purificazione dell'anima è la quiete (*esichia*)», «bisogna cercare di tenere la mente nella quiete» afferma la

⁴⁶ Cfr. L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale» cit., p. 30-34.

⁴⁷ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, , *Capitoli a Talassio*, 60.

Filocalia. Ma la premessa per raggiungere questo stato è quella che gli antichi chiamavano asceti: l'«esercizio (*askesis*) che piace a Dio»⁴⁸. Attraverso la vita ascetica i santi acquietano le agitazioni interiori, armonizzano le potenze intime che altrimenti lotterebbero le une contro le altre distruggendosi.

Corpo di tenebre e corpo di Luce

Nell'antropologia patristica l'uomo è superiore non solo a tutto l'universo sensibile, ma agli stessi angeli, poiché è insieme sensibile e intelligibile: vera e propria immagine di Dio⁴⁹. Il corpo e i suoi cinque sensi sono gli strumenti per l'ascesa dell'uomo verso il mondo spirituale e la conoscenza di Dio. Ma in seguito alla caduta di Adamo l'anima è divenuta schiava dei sensi e delle passioni. Il peccato di Adamo infatti è consistito nel preferire i piaceri sensibili a quelli spirituali⁵⁰. Cristo è venuto per restaurare la natura umana nella sua condizione precedente, e ciò si attua con il battesimo. Questo però non dispensa dallo sforzo ascetico necessario a domare le passioni.

La condizione iniziale e naturale dell'essere umano è di contemplare il mondo divino poiché è fatto a «immagine e somiglianza» (Gen. 1,26) di Dio, e i sacramenti dell'iniziazione cristiana hanno il potere di restituire la luminosità originaria perduta dopo la «caduta» delle origini. Infatti, subito dopo il battesimo l'anima, purificata dallo Spirito, diviene più splendente del sole⁵¹, ritorna l'immagine di Dio; ma la somiglianza viene raggiunta attraverso la volontà⁵². Il rischio è che, se la volontà non è impegnata in uno sforzo di crescita, la luminosità si spenga, o perché si ignora la vera meta della vita, oppure, più spesso per l'effetto delle passioni. Le scelte di vita fanno crescere o diminuire la Grazia, che si manifesta con luce od oscurità generata dalle passioni le quali, con l'agitazione dei loro moti e il fumo dei piaceri, la travolgono, la sommergono, la squassano, la inaspriscono, la ottenebrano, la fanno affondare⁵³. In questo modo l'anima diviene partecipe delle tenebre, insudiciata, indurita⁵⁴. Un'anima decaduta da una condizione sublime si trova avvolta da una tenebra «caliginosa e palpabile», piena di scoraggiamento, di dolore, di amarezza e di timore⁵⁵. Essa passa cioè dal luminoso mantello della grazia alla veste sudicia e fetida delle passioni⁵⁶: «il cupo abito, il velo di nera nube»⁵⁷. L'abito dell'anima, come

⁴⁸ BASILIO MAGNO, *Regole Ampie*.

⁴⁹ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon Encheiridion*, Athenai 1987, pp. 39-40.

⁵⁰ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., pp. 57-61.

⁵¹ Cfr. C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo*, 5, *Filocalia*, IV, N. AGHIORITA (ed.), Torino 1987, p. 153.

⁵² Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 89, *Filocalia*, I, N. AGHIORITA (ed.), Torino 1982, pp. 387-388.

⁵³ Cfr. C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo*, 5, *Filocalia*, IV, cit., p. 154.

⁵⁴ Cfr. TALASSIO L., *A Paolo*, 62, *Filocalia*, II, cit., p. 325.

⁵⁵ NICETA S., *Prima Centuria*, 56, *Filocalia*, III, cit., pp. 408-409.

⁵⁶ Cfr. ABATE F., *Discorso*, *Filocalia*, II, cit., p. 355.

⁵⁷ MARCO A., *Lettera*, *Filocalia*, I, cit., p. 226.

quello fisico, resta macchiato delle cose in cui si immerge, per cui riceve l'impronta del bene o del male operati, imprimendo «segni» nella mente, lasciando delle «macchie» sull'anima⁵⁸. Le passioni incontrollate fanno commettere gesti che lasciano delle rughe all'anima⁵⁹, delle ferite che permangono finché i peccati commessi non siano purificati⁶⁰. Questa veste dell'anima rimarrà quindi tenebrosa quando, alla fine, si verrà spogliati del corpo fisico⁶¹.

Dal corpo di tenebre a quello di luce

Quando si è interamente dediti a soddisfare le passioni si è abitati dallo spirito dell'errore, della tenebra, del peccato⁶². Ma nessuno deve disperarsi per questo: infatti l'anima non è definitivamente perduta, ha solo provvisoriamente perso la propria luce, come avviene per la luna quando decresce; ma come la luna si riveste nuovamente di luce, così l'uomo può riacquistare il suo splendore originario attraverso la *metanoia*⁶³, la conversione, intesa come reindirizzamento delle potenze spirituali mal indirizzate. La *metanoia* sarebbe in concreto l'atto esattamente opposto all'*amartia* (il peccato): trovare il giusto bersaglio e riparare l'errore aggiustando la mira. La Grazia donata nel battesimo infatti non abbandona, ma rimane «confusa tra le passioni come favilla tra la cenere»⁶⁴. Lo sforzo ascetico di purificazione è inteso in un'accezione parecchio realistica, come un calore che riaccende la scintilla sepolta sotto la cenere fino a farla divampare diffondendo calore e luce. Esattamente come avviene per il carbone, che può diventare infuocato da freddo che era, lo sforzo ascetico permette di bruciare i pensieri tenebrosi facendo divampare nel cuore la presenza divina. Progredendo quindi nella pratica dei comandamenti unita all'incessante invocazione⁶⁵ del nome divino, il fuoco della Grazia si distribuisce anche ai sensi consumando la materia grezza dell'uomo e illuminando tutta la sua natura⁶⁶. L'azione della Grazia infatti è «potenza infuocata dello Spirito» che rafforza e riscalda l'anima e la purifica⁶⁷.

⁵⁸ NILO A., *Discorso, Filocalia*, I, cit., p. 295.

⁵⁹ Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 89, *Filocalia*, I, p. 387.

⁶⁰ Cfr. TEOGNOSTO, *Sulla prassi*, 26, *Filocalia*, II, cit., p. 381.

⁶¹ Cfr. ELIA P., *Antologia*, 77, *Filocalia*, II, cit., p. 425.

⁶² Cfr. MACARIO E., *Parafrasi*, 127, *Filocalia*, III, cit., p. 331.

⁶³ G. CARPAZIO, *Ai monaci*, 4, *Filocalia*, I, cit., p. 401.

⁶⁴ NICODIMO A., *Proemio, Filocalia*, I, cit., pp. 48-49.

⁶⁵ La pratica centrale dell'esicasmo consiste nella incessante ripetizione di un nome divino unita al respiro, una pratica molto simile a quello che in Oriente è denominato *japa*: la recita continua di un *mantra* unito al respiro.

⁶⁶ Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 85, *Filocalia*, I, cit., p. 385.

⁶⁷ GREGORIO S., *Rigorosa notizia*, 9, *Filocalia*, III, cit., p. 583.

Dal fuoco delle passioni al corpo di luce

Passioni e corpo di luce nella filosofia

La dottrina del corpo sottile, seppure non sempre univoca, permette di avere una visione antropologica abbastanza omogenea nelle diverse scuole filosofiche antiche, in particolare nel filone neoplatonico.

Secondo queste dottrine l'animo umano è abitato da un principio divino che è di per sé incorporeo, ma si manifesta attraverso delle potenze animate da un moto circolare intorno a esso. Queste "potenze" sono di natura corporea, benché di una materia sottilissima. Si tratta di una materia pura ed eterna, affine a ciò che di più puro ed elevato esiste in natura, cioè al fuoco e all'etere. E infatti viene detta scintilla. In pratica, secondo le antropologie mistiche della filosofia classica, il principio divino incorporeo ha un corpo, un abito, un veicolo celeste e immortale. Questa "veste" è di natura siderale, e al momento dell'incarnazione dell'anima, cioè alla sua discesa dal cielo, accumula elementi degli strati celesti che attraversa, e in questo modo si opacizza. Opacizzandosi e appesantendosi altera il suo moto circolare intorno al principio divino dell'anima, la quale perde così la sua stessa sfericità, si riveste come di una serie di tuniche grezze. Il percorso che riconduce tale "veste" pneumatica e sottilissima alla sua natura originaria prevede il suo ritorno alla trasparenza, alla luminosità e alla sfericità, per avvolgere di tali qualità l'anima divina. A deformare la perfetta sfericità originaria è l'agitazione le passioni, che, attraendo questo corpo sottile verso l'oggetto di tali passioni, lo altera. Lo dice Marco Aurelio: «La sfera dell'anima resta fedele alla sua forma quando non si protende verso un oggetto esterno né si ripiega su se stessa, quando non si disperde né si deprime, ma brilla della luce grazie a cui vede [ora] la verità di tutte le cose e quella che racchiude in sé»⁶⁸.

La veste sottile o pneumatica che avvolge la scintilla diventa luminosa o tenebrosa, a seconda della qualità dei pensieri che abitano la mente. Una bella immagine di Epitteto descrive quanto è tenuto a fare il vero filosofo: fare scaturire dalla scintilla quel fuoco che tramuti l'uomo da carbone nero in fiamma divina.

Il respiro di fuoco

Gli *Oracoli Caldaici*, testo medioplatonico del II secolo d.C. di tradizione misterica, presentano una prospettiva molto interessante che descrive il "nutrimento" del corpo di luce. Anche questo testo misterico parla della scintilla, intendendo con questa l'involucro, il veicolo sottile dell'anima immortale. Le passioni possono rendere più spesso e grezzo il "veicolo" dell'anima, insudiciando la sua luminosità e compromettendo la sua sottigliezza spirituale⁶⁹. Ma se si respira il caldo respiro divino, allora l'anima lentamente torna alla sua "sottigliezza". Il *pneuma* contenuto nell'aria è consustanziale al Principio verso cui dovrebbe tendere l'anima, è soffio

⁶⁸ MARCO AURELIO, *Pensieri*, XI, 12.

⁶⁹ Cfr. *Oracoli Caldaici*, A. TONELLI (ed.), Milano 1995, pp. 292-293.

vivificante e impulso all'ascesa⁷⁰. L'estasi si accompagna a un inalare, un ispirare, con riferimento a qualcosa di infuocato⁷¹. Infuocata, d'altronde, è la respirazione del Padre divino, dal cui soffio si generano le sette sfere planetarie, le prime delle quali, più affini a Lui, sono eteree ed ignee⁷². Lentamente quindi il teurgo si eleva per gradi, trasformando la sua corporeità in qualcosa di sempre meno passionale e sempre più spirituale, trasformando ogni forza interiore in qualcosa di sempre più affine al Principio divino⁷³. In questo modo è il corpo intero che viene trasfigurato, sottraendosi al dominio dei demoni della terra, grazie all'identificazione con il sostrato della materia stessa, che è di natura divina⁷⁴.

L'anima si divinizza cibandosi di nutrimento divino, che è energia ignea e luce⁷⁵, e questo la può riscaldare elevandola fino al contatto mistico con il Principio stesso cui si deve congiungere⁷⁶. Il "respiro" divino è l'espiazione del Padre, che dona incessantemente e non ha bisogno di ricevere nulla; si concretizza in un cosmo suddiviso in regni sempre più densi in proporzione al raffreddamento di questo respiro. Allo stesso modo l'inspirazione dell'iniziato assorbe una materia sottile, cioè aspira fuoco e luce, e così facendo si eleva fino a unirsi al respiro creatore. Respirando il Suo respiro si dice che l'anima si annulla in Dio, e al tempo stesso lo contiene⁷⁷.

La trasformazione di fuoco nella letteratura cristiana

Sinesio di Cirene, allievo ad Alessandria della celebre Ipazia e in seguito vescovo cristiano, ma sempre fedele alla sua formazione filosofica, è portavoce di un'interessante descrizione del corpo luminoso. Il filosofo di Cirene è uno dei tanti autori che ha fatto da ponte tra le concezioni di antropologia mistica dell'antichità classica a quelle cristiane. In particolare è presente il concetto della trasformazione/elevazione delle forze interiori. Le disgrazie, secondo Sinesio, talvolta sono benedizioni celesti, poiché costringono a volgere lo sguardo altrove e vedere prospettive differenti, spingendo a liberarsi da comportamenti schiavizzanti⁷⁸. Però chi si avvia a percorrere questo sentiero verso l'alto, inevitabilmente deve scontrarsi con le passioni educate alla materialità che si ribellano a tale slancio: a questo simbolicamente si riferiscono le fatiche cui si sottopose Eracle⁷⁹. L'anima quindi si dibatte tra sofferenza e beatitudine, tra tenebra e luce, tra la terra pesante e il fuoco

⁷⁰ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 301.

⁷¹ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 301.

⁷² Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 272.

⁷³ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 291.

⁷⁴ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 303.

⁷⁵ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 304.

⁷⁶ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 307.

⁷⁷ Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 290.

⁷⁸ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 73.

⁷⁹ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., pp. 74-75.

che tende spontaneamente all'alto. Ma una volta che l'anima si è rivolta con decisione alla sua sede naturale, anche tutte le forze passionali pervertite cessano di contrastarla, diventano eteree e permettono all'anima di penetrare oltre il limite più alto dei quattro elementi fino alla regione avvolta dalla luce⁸⁰.

La disciplina delle passioni è alla base di una delle più significative tradizioni mistiche della cristianità: l'esicasmo. Si tratta di una disciplina ascetico-contemplativa basata su un metodo definito dagli studiosi come "psicofisico". Esiste un interessante manuale settecentesco, composto da un monaco del Monte Athos venerato come santo, Nicodemo Agiorita. Questo autore è universalmente noto per un'altra opera di cui è curatore: *La Filocalia*. Ambedue i testi si presentano come la sintesi delle migliori tradizioni sulla pratica dell'esicasmo, e le fonti sono molto antiche.

Nella disciplina dell'esicasmo il percorso ascetico-contemplativo prevede un processo di purificazione, unificazione e interiorizzazione la cui meta è la ricostituzione dell'uomo interiore, una condizione spirituale che è stata annullata dal peccato di Adamo.

Questo processo richiede una graduale purificazione dell'anima. Dalla letteratura monastica, raccolta in antologia da Nicodemo, si deduce un'interessante antropologia mistica, in cui l'anima sembra differenziarsi in due aspetti: la *psiche* e il *nous*. Sono in realtà la stessa cosa, ma in due aspetti differenti: l'anima è come il fuoco, il *nous* è come la luce; l'anima è diffusa in tutto il corpo e si trova in tutte le sue parti, il *nous* invece ha la sua sede nel cuore⁸¹. Il *nous* è in qualche modo l'essenza della *psiche* non ancora purificata, tuttavia tutta l'anima, una volta purificata, diviene *nous*, cioè luce. Si potrebbe concludere che la componente immateriale dell'uomo può esistere in due modi diversi: il primo è lo stato purificato, cioè il *nous*, che è perfettamente luminoso e raccolto nel cuore; il secondo è lo stato non purificato, cioè l'anima in senso stretto che è diffusa in tutto il corpo, ed è di natura simile al fuoco⁸².

L'antropologia mistica dell'esicasmo e la veste di luce

L'anima non purificata deve attraversare un processo in cui si rende trasparente lasciando trasparire la luce divina. Passioni incontrollate e cattivi pensieri lasciano una sorta di macchia sull'anima⁸³, la cui intensità è proporzionale al consenso verso il peccato⁸⁴.

Il cuore è il centro dell'essere, da cui si dipartono tutte le potenze e le energie; quindi se il cuore si contamina, tale contaminazione si comunica inevitabilmente a

⁸⁰ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., pp. 76-77.

⁸¹ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., pp. 40-41.

⁸² Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 40.

⁸³ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 187.

⁸⁴ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 185.

tutto il corpo⁸⁵. Ma è altrettanto vero che se il *nous* e il cuore sono purificati trasmettono questa purificazione al resto del corpo⁸⁶, permettendo quindi la purificazione ed illuminazione dell'intera natura umana⁸⁷.

Quando l'asceta raggiunge la vetta del percorso spirituale, il *nous* torna alla sua natura originaria: riacquista la trasparenza alla Luce e riflette le perfezioni divine. Tale processo è definito come divinizzazione e mostra nuovamente il *nous* come era al momento del battesimo. La salvezza vera e propria, secondo la disciplina esicastica, consiste in questo. Gli scritti raccolti nella *Filocalia* descrivono la meta come un ritorno alla purezza originaria che permette di permanere stabilmente nella condizione che è anticipata nel battesimo. L'ascesi si qualifica in questa scuola in tutta la sua preziosità, cioè come lo strumento per intessere la veste bianca richiesta per partecipare al banchetto delle nozze mistiche. La formazione del corpo di luce è il vero e proprio apice del processo previsto nella disciplina dell'*esichia*.

Il processo di purificazione dell'anima è attivato dal calore che si sviluppa nel cuore fino al definitivo ritorno nel cuore stesso del *nous*, che lo infiamma. La scintilla divina posta dalla Grazia nel fondo del cuore è soffocata dalle passioni e dai pensieri malvagi, ma divampa se è nutrita dalla preghiera. La preghiera nell'esicasmo non è mai un rito formale, ma è zelo fervente, amore appassionato, memoria incessante del nome di Gesù, cose capaci di accendere nel cuore un fuoco soprannaturale⁸⁸. Tale calore lentamente smaterializza il corpo e libera il cuore dalle scorie che rivestono la scintilla divina seminata in noi come fosse un seme nella terra. La scintilla della Grazia, anche se totalmente ricoperta di cenere e polvere e oscurata dai pensieri negativi, può divampare nuovamente quando il fuoco divino dissolve e consuma questa materia grezza e oscura⁸⁹. Allora il cuore pietrificato, che ha assunto le proprietà tipiche della materia, riacquista la tenerezza originaria⁹⁰.

Fuoco passionale e fuoco divino

Il simbolismo del fuoco così utilizzato nell'esicasmo in riferimento a ciò che è divino rivela un aspetto peculiare delle passioni, anch'esse talvolta descritte come qualcosa di infuocato. Si potrebbe quindi parlare di un unico fuoco divino, affidato al libero arbitrio delle menti umane, e quindi in virtù di questa libertà trasformabile in un fuoco di direzione inversa. Quindi il fuoco interiore è deformabile, può presentarsi contro natura. Infatti di per sé il fuoco divino è il corpo del Signore nostro Gesù

⁸⁵ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 184.

⁸⁶ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 258.

⁸⁷ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., pp. 180-181.

⁸⁸ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 186.

⁸⁹ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 186.

⁹⁰ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 175.

Cristo⁹¹; l'uomo essendo immagine di Dio «è di una natura simile al fuoco»⁹². Il fuoco divino è infatti ascendente, e porta al distacco dal peso e dall'oscurità della materia, il fuoco diabolico è discendente e porta alla durezza, alla gravità e all'oscurità.

I testi della *Filocalia* ricordano che il fuoco può presentarsi come fulmine, e «lo stesso satana precipitò dalle altezze, come un fulmine»⁹³, ma anche il ritorno del *nous* nel cuore si manifesta come un'operazione «generatrice di luce e generatrice del lampo, splendente portatrice del fuoco»⁹⁴.

Il processo di purificazione interiore è spesso descritto come un passaggio dall'esteriorità all'interiorità, come la classica discesa in profondità simboleggiata dai tanti miti di discesa agli Inferi, come progressiva uscita da se stessi e dal mondo, come ascesa al cielo, ma soprattutto come una trasformazione da un fuoco innaturale, pesante e oscuro, che indurisce, a un fuoco che purifica, luminoso e immateriale. Più precisamente però è il fuoco stesso che è l'artefice della trasformazione.

Essendo il fuoco associato al proposito umano e al dono di grazia, i suoi due aspetti possono venire associati alla volontà di bene o alla volontà cattiva, come pure alla grazia o all'ira divina. È l'atteggiamento interiore dell'uomo che fa assumere al medesimo fuoco i due diversi aspetti. Anche il giudizio finale sarà un giudizio di fuoco⁹⁵, e infatti tanto lo stato beato quanto quello di condanna sono stati di fuoco. Permettendo questa discesa in profondità, la preghiera anticipa in qualche maniera tale esperienza, e l'anima viene resa «infuocata e battuta dallo Spirito buono, per i patimenti incontaminati del Salvatore, viene purificata da ogni peccato e da ogni passione»⁹⁶.

Il fuoco interiore si attizza con la pratica centrale dell'esicasmo, la recita incessante di un'invocazione sacra, contenente i nomi divini. Questo fuoco spegne gli annebbiamenti e le oscurità generati dai falsi piaceri che causano un raffreddamento del cuore avvolgendolo di umide nebbie⁹⁷ dissipa l'acqua dell'oblio, e della dimenticanza dell'Amore che sta all'origine di tutto⁹⁸.

Lanfranco Rossi raccoglie dai testi filocalici delle chiare immagini dell'azione di questo fuoco trasformante, con una metafora a me cara, appartenendo io a una

⁹¹ Cfr. ESICHIO P., *A Teodulo*, 101, *Filocalia*, I, cit., p. 249.

⁹² PIETRO D., *Argomento*, *Filocalia*, III, cit., p. 261.

⁹³ ESICHIO P., *A Teodulo*, 119, *Filocalia*, I, cit., pp. 252-253.

⁹⁴ ESICHIO P., *A Teodulo*, 171, *Filocalia*, I, cit., p. 264.

⁹⁵ Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 100, *Filocalia*, I, cit., p. 396. Il tema del giudizio di fuoco è fondamentale per riscoprire l'originario messaggio cristiano "soffocato" dagli ultimi quattro secoli di moralismo. Il giudizio di fuoco prevede che l'anima sia provata nel fuoco, di conseguenza non esiste premio o condanna, ma solo una dimora ignea in cui il corpo di luce abita nella beatitudine e il corpo opaco patisce una faticosa purificazione o peggio a seconda della propria pesantezza e materialità. Cfr. G. BORMOLINI, «Il segno di Giona. Morte e resurrezione nel cristianesimo», *Rivista di teologia morale*, 180 (2013) 561-568.

⁹⁶ MACARIO E., *Parafrasi*, 41, *Filocalia*, III, cit., p. 288.

⁹⁷ Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboleytikon*, cit., p. 169.

⁹⁸ Cfr. ESICHIO P., *A Teodulo*, 32.102, *Filocalia*, III, cit., pp. 236.249.

famiglia di fabbri che esercitavano l'arte del fuoco, del crogiolo e della fucina con cui si costruisce qualcosa di prezioso per l'umanità:

«Il fuoco interiore ha come sua sede prima il cuore, lì nasce e da lì si diffonde. La sua comparsa come fenomeno percepibile contrassegna una fase definibile della vita spirituale. Nella fase precedente si tende a sottolineare la sua presenza soprattutto come calore. Ciò inerisce in particolare alla purificazione degli appetiti sensibili legati al ventre, cioè alla parte concupiscibile dell'anima. È il momento dell'ammorbidimento della durezza del cuore, dell'asciugamento dell'eccesso di umidità dovuto alle passioni. Il fuoco ha bisogno di aria per bruciare, ed è in particolare quando il respiro che accompagna il *nous* entra nel cuore, cosa possibile solo dopo un certo dominio delle passioni, che il fuoco inizia a divampare. Perché esso operi la trasformazione delle potenze, bisogna che si mantenga una certa temperatura costante, proprio come deve avvenire nel crogiuolo di una fucina. Ciò corrisponde al mantenimento di un clima interiore di costante preghiera. Come la durezza dei metalli si scioglie nel crogiuolo, ma appena viene meno il fuoco si ha una nuova durezza, così è per l'anima quando viene meno il calore suscitato dal ricordo del Signore. Infatti l'anima che accoglie il fuoco celeste della carità dello Spirito trasforma la "durezza naturale del peccato"»⁹⁹.

Il nuovo abito dell'anima: un fuoco spirituale

La Grazia è la presenza divina che durante l'iniziazione cristiana prende dimora nelle profondità dello spirito. Attende, nascosta, di venir accesa da "santo desiderio"¹⁰⁰ che, con il suo ardore, la fa divampare. Allora «il gelido e nero carbone della nostra mente prima o poi diverrà caldo e luminoso per l'invasione del divinissimo fuoco»¹⁰¹. La Grazia è paragonabile al sole che riscalda e illumina con la sua luce¹⁰². Ma, se l'anima non è nutrita da una preghiera profonda, lentamente si oscura fino allo spegnimento¹⁰³. Sono quindi le nostre libere scelte che favoriscono il divampare o l'estinguersi della luce della Grazia. Infatti «dopo il battesimo dipende da noi rimanere volontariamente nei comandamenti di Cristo, sovrano e Dio nel quale siamo stati battezzati, [...] oppure piegare da questa via diritta e correre di nuovo presso l'avversario»¹⁰⁴.

Una vera esperienza spirituale ha quindi come premessa una trasformazione dell'anima che la renda affine a mondo celeste: trasparente, leggera, pura, luminosa e sottile. Simile ad un astro che ruota nel cielo. Nel cosmo spirituale vige una legge per

⁹⁹ L. ROSSI, *I filosofi*, cit., p. 432.

¹⁰⁰ Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 85, *Filocalia*, I, cit., pp. 384-385.

¹⁰¹ G. CARPAZIO, *Ai monaci*, 66, *Filocalia*, I, cit., p. 419.

¹⁰² Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 88, *Filocalia*, I, cit., pp. 386-387.

¹⁰³ Cfr. ICODIMO A., *Proemio*, *Filocalia*, I, cit., p. 49.

¹⁰⁴ SIMEONE N.T., *Capitoli*, 109, *Filocalia*, III, cit., p. 374.

cui ciò che è greve va in basso, ciò che sottile e leggero va in alto. Infatti «ogni cosa si protende totalmente verso ciò che le è connaturale: l'anima, in quanto incorporea, verso i beni celesti; e il corpo, in quanto polvere, al diletto terrestre»¹⁰⁵. Anche se il corpo tende naturalmente alla terra e l'anima al cielo, l'attrazione dell'anima verso il piacere materiale che i sensi le comunicano la spinge a disperdersi verso la terra mescolandosi con la materia. È necessario che l'anima si distacchi dal corpo perché ritrovi il suo naturale movimento verso il cielo. L'intensità dello slancio verso l'alto determinerà l'elevatezza dell'esperienza mistica e di seguito anche il destino dell'anima dopo la morte.

La Bibbia, presentando la storia della caduta di Adamo, la mostra anche come una trasformazione del suo aspetto. Dopo la trasgressione egli viene trovato nudo, e questo perché prima egli «era certamente vestito di una veste di gloria», non era quindi spoglio, ma vestito e adorno¹⁰⁶. Questa veste che lo adornava era lo splendore emanato dalla divina illuminazione. Ma Adamo, quindi l'umanità, rinunciò a tale fulgore sottraendosi volontariamente al ricordo di Dio e alla sua contemplazione. Disprezzare il comandamento di Dio, mangiare del frutto proibito, consentire allo spirito mortale di Satana, coincide con l'essere denudati delle luminose vesti della vita¹⁰⁷.

Il respiro di fuoco: cibo divino

Ogni corpo ha bisogno di un cibo appropriato e a un corpo divino si confà un cibo spirituale e divino. E infatti è «il compassionevole tuo spirito che è cibo e bevanda, lui che fuor di dubbio è spirito e luce»¹⁰⁸. Il corpo di luce quindi cresce grazie a ciò che gli è connaturale, cibandosi cioè di luce e di spirito.

Ma attraverso quale organo si assume questo nutrimento? I maestri dell'esicasmo affermano che, come l'organo appropriato alla luce è la vista, l'organo adeguato allo Spirito è il respiro. Per questa ragione al centro del metodo psicofisico dell'esicasmo c'è la disciplina della respirazione. Il momento chiave della crescita, cioè dell'assimilazione di questo nutrimento divino, è quello della preghiera, quindi il respiro unito alla preghiera innesca la trasformazione. Durante la preghiera l'anima che contempla vede la luce e respira lo Spirito. Nella contemplazione la forza e la potenza procurata dalle preghiere «nutrono l'anima più di quanto i cibi facciano con il corpo»¹⁰⁹.

La meta del mistico e del contemplativo è pregare in ogni istante. Quindi inevitabilmente «bisogna che noi, sempre, respiriamo Dio»¹¹⁰. La funzione

¹⁰⁵ DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 24, *Filocalia*, I, cit., pp. 356-357.

¹⁰⁶ G. PALAMAS, *Centocinquanta capitoli*, 67, *Filocalia*, IV, cit., p. 98.

¹⁰⁷ Cfr. G. PALAMAS, *Centocinquanta capitoli*, 46, *Filocalia*, IV, cit., p. 87.

¹⁰⁸ CALLISTO P., *Capitoli*, 42, *Filocalia*, IV, cit., p. 329.

¹⁰⁹ C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo*, 29, *Filocalia*, IV, cit., p. 193.

¹¹⁰ FILOTEO S., *Quaranta capitoli*, 30, *Filocalia*, II, cit., p. 411.

fondamentale di questo nutrimento spirituale è quindi, come abbiamo già visto, il respiro. Grazie al respiro, reso spirituale, possiamo assimilare quello *pneuma*, o aria di luce, che scendendo nel cuore lo infiamma di amore divino, cioè di spirito, e lo rende infuocato. Grazie a questo cibo, che è luce, il *nous* si purifica e l'anima risplende sempre più fino a trasformare lo stesso corpo fisico e a circondarlo di fulgore.

Il Dio biblico: un Dio “appassionato”

Il fuoco e calore sono quindi gli elementi chiave della trasformazione spirituale dell'uomo. A questa concorrono infatti tanti fattori, in momenti successivi, ma ciò che sempre deve essere presente è il fuoco. Infatti come il fabbro ha bisogno di molti strumenti per purificare e trasformare i metalli, ma senza il fuoco tutto resta inoperante, così l'uomo necessita di tutte le virtù, ma senza la presenza del fuoco spirituale l'anima non si trasforma¹¹¹. Fuoco e calore sono indissolubili.

Abbiamo visto che come per il calore passionale, c'è anche un aspetto negativo del fuoco, dal momento che «Dio è fuoco divorante»¹¹², ma anche «il peccato è un fuoco che arde»¹¹³. La potenza del male può avere una forma di fuoco, ma è un fuoco fumoso e oscurante¹¹⁴. La tenebra che avvolge il cuore irretito dalle passioni deviate è «il fuoco dello spirito del mondo»¹¹⁵. Infuocata è pure la spinta che muove al desiderio dell'unione carnale¹¹⁶, e infiammato diviene il *nous* che si fa corrompere dalle seduzioni del nemico¹¹⁷.

Il fuoco appassionato appartiene quindi alla natura stessa di Dio.

Il Dio della Bibbia appare spesso “appassionato” alle vicende umane, pieno di uno “zelo” ardente; la Sua intransigenza può essere paragonata a un «fuoco divorante» (Dt 4, 24). La parola greca “zelo” «viene da una radice che significa: esser caldo, entrare in ebollizione, che rende bene il termine ebraico *qin'ah*, la cui radice designa il rossore che sale al viso di un uomo appassionato»¹¹⁸. È lo stesso ardore che travolge l'uomo di Dio, spingendolo a proclamare: «lo zelo della tua casa mi divora» (Sal 69, 10; 119, 139). Si parla qui proprio del fuoco delle passioni, instillato nel cuore sotto forma di scintille di luce, come afferma san Basilio; ma se queste scintille, invece di alimentare l'ardore di un'anima innamorata dell'Assoluto che sprigiona luce, ardono nel fuoco delle passioni, possono dare origine a un incendio peggiore di quello della Geenna, e generare l'oscuro velo di fumo che ottenebra il cuore. Infatti nella letteratura monastica cristiana l'impassibilità non è mai una fredda insensibilità,

¹¹¹ Cfr. SIMEONE N.T., *Capitoli*, 73, *Filocalia*, III, p. 364.

¹¹² MACARIO E., *Parafrasi*, *Filocalia*, III, cit., p. 302.

¹¹³ MARCO A., *La legge*, 136, *Filocalia*, I, cit., p. 182.

¹¹⁴ Cfr. C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo*, 63, *Filocalia*, IV, cit., p. 234.

¹¹⁵ MACARIO E., *Parafrasi*, 37, *Filocalia*, III, cit., p. 286.

¹¹⁶ Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 99, *Filocalia*, I, cit., p. 395.

¹¹⁷ Cfr. EVAGRIO M., *Sul discernimento*, 8, *Filocalia*, I, cit., p. 113.

¹¹⁸ T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., p. 234.

ma sempre qualcosa di infuocato. Esiste uno stretto legame tra impassibilità e amore: come dice Evagrio Pontico, «l'amore è figlio dell'impassibilità»¹¹⁹. È solo il fuoco dell'amore che può domare le passioni incontrollate: «Se amiamo sinceramente Dio, il nostro stesso amore scaccia le nostre passioni incontrollate»¹²⁰. Quindi le scintille seminate nei cuori devono far nascere il fuoco dell'amore di Dio, trasformando l'essere umano in una spada di fuoco, la stessa spada che l'angelo impugnava per tener lontano l'uomo decaduto dal Giardino dell'Eden. Il nome di Gesù, tenuto saldamente come una spada, unito a un respiro che diventa respiro di fuoco, trasforma l'essere umano in una spada di fuoco che tiene lontano i nemici spirituali e li fa ardere come il fuoco la paglia¹²¹, ma soprattutto permette al cherubino infuocato di riconoscerlo come appartenente al Giardino che lui custodisce. E di lasciarlo quindi rientrare nella sua patria dopo il lungo doloroso esilio cui era stato condannato.

¹¹⁹ EVAGRIO PONTICO, *Pratico*, 81.

¹²⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie*, III, 50.

¹²¹ Cfr. ESICHO P., *A Teodulo*, 152, *Filocalia*, I, cit., p. 260.

