

Che cos'è l'Ortodossia? Rispondere a codesta domanda è cosa importante, poiché delle tre caratteristiche fondamentali e distintive della civiltà bizantina, l'elemento orientale, la tradizione greca classica, il Cristianesimo ortodosso, quest'ultimo ha particolare rilievo.

L'Ortodossia è certo assai più che una differenza di riti (come, per esempio, l'uso del pane non lievitato nella Comunione, mentre la Chiesa cattolica usa il pane azimo, continuando più da presso la tradizione ebraica) o di divergenze nel dogma, come, per esempio, la «processione dello Spirito Santo», o nel modo di celebrare il sacrificio della S. Messa e, in genere, nel rituale, come comunemente si crede.

La differenza vera è, invece, più profonda, perché riguarda soprattutto lo spirito e l'intelligenza della nuova religione, concepita secondo direzioni spirituali diverse in Occidente e in Oriente.

Se si volesse dare in poche parole una definizione dell'Ortodossia, dovremmo dire, col Tatakis, che «l'Ortodossia è la concezione greca del Cristianesimo».

Durante i primi secoli dell'era nostra vi sono due sorgenti del pensiero filosofico da riconoscere vive ed operanti: l'ellenismo ed il Cristianesimo. Il primo segue la sua propria evoluzione nel mondo nuovo che si costituisce intorno ad esso, pur mantenendo i caratteri distintivi del pensiero greco. Tuttavia, malgrado la evoluzione del pensiero profano, è chiaro che si è ormai agli ultimi splendori di un mondo che se ne va, di un «crepuscolo degli dei». I caratteri nuovi e in più alto grado distintivi di questo periodo bisognerà, dunque, cercarli nel Cristianesimo. E in tale periodo il Cristianesimo si sforza sempre più di presentare sotto una forma sistematica e coerente l'insieme della nuova fede, assimilandosi il pensiero greco, tanto nella forma che nell'essenza, e trasfigurandolo dove tale pensiero non venisse formalmente incontro alla fede. Naturalmente il pensiero greco, anche là dove esso si trova nei testi cristiani testualmente riportato, acquista una significazione nuova, poiché - come è stato ben detto - «il fondamento dell'edificio al quale deve ora servire è un altro». All'interno del Cristianesimo, pertanto, viene a doversi riconoscere, fin da principio, una duplice divisione: cristianesimo orientale e cristianesimo occidentale. Essi si distinguono già dall'inizio per la loro attitudine verso l'ellenismo e, in pari tempo, di conseguenza, nell'intelligenza della nuova fede. Il Cristianesimo occidentale si rivela come l'opera soprattutto dello spirito latino, mentre il Cristianesimo orientale come l'opera dello spirito greco. Il primo si evolve in ciò che chiamiamo Cattolicesimo, il secondo in ciò che si designa come Ortodossia. Ecco già una prima linea di demarcazione tra i due mondi cristiani. Un evento storico e politico, l'invasione dei Barbari, venne a contribuire, in maniera decisiva a che ciascuno dei due mondi prendesse più decisamente una propria fisionomia. A partire dal VI secolo non si può più parlare di ellenismo in Occidente; lo si può solo in Oriente. Qui la civiltà greca (che non ebbe carattere religioso fin dall'inizio o dove, per lo meno, il carattere religioso non era distintivo della società né della civiltà stessa) più facilmente poté fondersi con la vita del mondo bizantino e formare con i nuovi elementi che questo mondo offriva ciò che chiamiamo civiltà bizantina. Per quanto riguarda la filosofia, può dirsi lo stesso: già molto prima della chiusura della scuola filosofica d'Atene, il pensiero filosofico pagano tenta d'aprirsi delle vie che giustificheranno poi la sopravvivenza dei propri spunti ancor validi e viventi nel mondo cristiano: questo sforzo si fa più manifesto nel V e VI secolo (ed è ad esso che il neoplatonismo cristiano, il quale ne è il fondamento, deve il nome di «terza sofistica»).

Già nella concezione del Cristianesimo la Patristica greca era, come impostazione di pensiero, ben differente e distinta dalla Patristica romana, che l'aveva seguita; ed il fenomeno più appariscente di tale impostazione sono le eresie trinitarie così numerose e così caratteristiche dell'Oriente, che denotano anch'esse quel gusto persistente - e tutto orientale - della metafisica profonda, che (salvo eccezioni, come quella di Giovanni Scoto, dovuta del resto all'influenza dell'Oriente) non è certo così sentita e netta in Occidente. Di qui l'estrema difficoltà e complessità della filosofia cristiana bizantina, anche a non voler considerarne i vari moti del pensiero, come, ad esempio, una differenza di carattere spirituale ben netta tra le concezioni dei dotti delle Università bizantine e quelle dei monasteri. Invece, niente di simile accade in Occidente dove le Università - fondate più tardi e sotto l'autorità dei papi — reclutavano i loro insegnanti tra gli ordini monastici, mentre il più genuino misticismo bizantino, probabilmente per questa ragione — soprattutto quello dei monaci - ha un carattere ben diverso sia da quello laico bizantino sia dal misticismo occidentale. In quest'ultimo l'accento sembra cadere sulla soggettività, sull'individualità dei rapporti tra l'uomo e Dio, si starebbe per dire sulle « relazioni personali » tra l'uomo e Dio (si pensi a S. Agostino ed alle sue Confessioni), e in pari tempo sull'importanza dell'attività pratica, che caratterizza il movimento partito appunto da S. Agostino e diffusosi, nello spazio, a tutto l'Occidente e, nel tempo, sino all'epoca moderna. Il pensiero bizantino, invece, ha conservato del pensiero classico ed ellenistico quell'intuizione del mondo che cerca il posto occupato dall'uomo in un ordine universale, di cui egli è una parte: e l'anima rischia di inabissarsi nella contemplazione di quest'ordine, di lasciarsi assorbire da esso. Per quest'ultimo punto non si può tuttavia non riconoscere il profondo agire dell'influenza orientale sul pensiero e sulla spiritualità bizantina.

Se questo è l'atteggiamento dell'anima bizantina, le vie d'espressione per cui si manifesta e la direzione del pensiero nettamente rintracciabile anche nella congerie degli scritti e degli autori più vari, è pur sempre ad essa coerente. Il punto di partenza del pensiero razionale (filosofico e religioso in pari tempo) è un dato irrazionale, accettato per fede: più precisamente è la Rivelazione. Il Tatakis nota che Clemente Alessandrino nei suoi *Stremata* (II, 2), ricorda che Mosè, convinto che la ragione umana non potrà mai giungere alla conoscenza di Dio, grida: «Fatti conoscere da me» e s'affretta a penetrare nell'oscurità donde viene la voce divina, (la Bibbia parla di caligine o di fuoco, a volta a volta simboleggiando o l'insufficienza della ragione umana o la folgorazione della Grazia illuminante).

Ma il raffronto potrebbe spingersi anche più oltre, se si pensi che Mosè fu soprattutto il legislatore del suo popolo: e chi scorra la Bibbia si accorgerà che la legislazione mosaica, oltre al fine pratico di dare una norma alla vita sociale, considerava e poneva, nell'ordine universale, il popolo ebraico quale popolo eletto, punto intermedio tra le gerarchie angeliche e l'umanità; e ancora che Mosè, sulla autorità dell'investitura divina, deteneva ogni potere, e spirituale e temporale.

Tale atteggiamento si rivela già come un lontano antecedente della concezione metafisica bizantina, per cui l'imperatore era designato da Dio e deteneva (come Mosè) il potere spirituale e politico. Nulla toglie a tale nostro raffronto il fatto che i Bizantini riconoscevano ed accettavano direttamente la concezione dell'autorità imperiale e la figura dell'imperatore nel modello storicamente più vicino dell'imperatore romano, del resto fissatosi sulle forme, appunto, e sulla concezione che della suprema autorità avevano avuto i popoli orientali conquistati.

Comunque, in Bisanzio, il fine della ragione non sembra altro che quello di pervenire ad una qualche intelligenza della Rivelazione. La « *fides quaerens intellectum* » è dunque non solo il principio della speculazione medievale, ma la base, cosciente o no, di ogni speculazione cristiana. La ragione cristiana, dunque, attinge il proprio spirito vitale, e la sua stessa materia, in un ordine che la trascende: essa non pretende affatto di bastare a se stessa e non dipende per nulla dal suo potere il portare a buon fine la sua impresa; ha bisogno della luce e della grazia divina. La ragione cristiana non si muove, pertanto, nell'atmosfera rarefatta della ragione pura: al contrario, essa è una ragione che tenta incessantemente di superare se stessa, come ragione umana, per attingere quest'altra Ragione, che è la sola vera, cioè Dio. Il cristianesimo appare, così, un nuovo «<Conosci te stesso>>, dove l'uomo è chiamato a scoprire nel proprio intimo «l'uomo religioso» per eccellenza, che è pur anche l'uomo nella sua totalità, nell'integrità della sua qualità profondamente spirituale.

Non si tratta più dell'uomo politico dei filosofi post-socratici, né dell'uomo ideale, scoperto da Socrate e dall'idealismo ateniese, che può diventare la vittima della propria ragione, non del *kalokagathòs* del Timeo platonico, né dell'uomo come individuo o come astrazione: si tratta dello uomo come figlio di Dio, che tende incessantemente a ricongiungersi al suo Creatore.

L'appello a liberarsi dal giogo umano era, invero, già stato formulato da S. Paolo in una delle più alte pagine dell'Epistola I ai Corinzi: «E' stato scritto, è stato detto: io perderò la saggezza dei saggi, io rifiuterò la prudenza dei prudenti. Dove è il saggio? Dove è il sapiente? Dove, il filosofo del mondo? Dio non ha reso folle la saggezza di questo mondo? E poiché il mondo non ha saputo mediante la saggezza conoscere Dio nella saggezza di Dio, è piaciuto a Dio salvare quelli che credono mediante la follia della predicazione. Gli ebrei chiedono miracoli e i Greci chiedono la saggezza; ma - per quelli che sono «chiamati», sia tra gli Ebrei, sia tra i Pagani -, Cristo è la forza di Dio e la saggezza di Dio, perché la follia di Dio è più saggia della saggezza degli uomini e la debolezza di Dio più forte della forza degli uomini ».

Su questa via si sviluppa il misticismo bizantino. Per meglio renderci conto della sua essenza, poiché sarebbe qui impossibile seguirne le vie anche soltanto attraverso i suoi più significativi esponenti, sceglieremo ad esempio di tale spiritualità un autore vissuto circa la metà del X secolo, allorché s'era compiuta quasi la metà del tempo assegnato a Bisanzio: Simeone, detto il Neo-teologo. Questi, d'altra parte, sembra, più che ogni altro, dominato dalla brama di giungere all'esperienza mistica, ed è considerato il più originale teologo di Bisanzio, nella linea che va dal pseudo-Dionigi e da Massimo Confessore a Kabasilas, a Palamas, a Niceta Stethatos, a Barlaam e così via. Terminata la sua istruzione primaria, egli non volle proseguire gli studi di filosofia, giudicando nociva alla sua anima la scienza umana e la compagnia dei coetanei; si chiuse nel convento di Studion e confidò al famoso asceta Simeone Eulabés il suo spirito e la sua anima. Ma se la letteratura patologica, ad eccezione degli autori mistici ed ascetici, era da lui solo sommariamente conosciuta, egli sapeva a fondo le Sacre Scritture: e si sente che non si tratta di una conoscenza che gli viene dal di fuori, ma di una conoscenza che ha la sua sorgente in lui stesso, acquisita in modo spontaneo ed interiore. Seguendo Massimo, Simeone pone come punto di partenza del suo pensiero - il cui misticismo s'avviva di una sensibilità fine e delicata, tanto da renderne perfino assai difficile l'analisi - l'assioma che l'uomo non era libero se non prima del peccato originale: dopo la sua caduta ha perduto invece ogni facoltà di libero arbitrio, e solo gli resta quello che consiste nel ricercare la libertà dal peccato stesso. Così, schiavo del peccato, possiede la sola libertà che resti agli schiavi: quella di liberarsi dalla schiavitù. Ma, per liberarsi dalla schiavitù del peccato, l'uomo non ha che un mezzo: tenere il suo

spirito sempre vicino a Dio, il Maestro della salvezza. Non le opere, ma la fede soltanto lo potranno salvare; la fede in Dio santifica e libera l'uomo mediante la grazia divina. E' per questo fine che Dio ha dotato la natura umana d'una potenza d'amare, che viene in aiuto alla sua natura razionale affinché l'uomo possa servirsi dell'amore «facoltativo», del quale parla il primo Comandamento e che in Simeone si sostituisce in certo modo al perduto libero arbitrio. La vita non ha né senso né contenuto se non per e nella grazia divina. Solamente dopo la riconciliazione con Dio, avvenuta mediante la fede, quale segno che ha ricevuto la grazia divina, l'anima umana si riempie della sua luce che la rende di più in più divina. Allora, e solamente allora, la preghiera, che è una fusione con Dio, diviene possibile. L'uomo sente avvenuta, in se stesso, la discesa dello Spirito Santo; questa possibilità è comune ad ogni uomo. Ed allora ognuno potrà sentire che, uomo per natura, è divenuto Dio per la grazia: «Egli sente - scrive Simeone - di essere divenuto intero e in ogni sua parte del tutto Gesù: volge lo sguardo ed il suo sguardo è quello di Gesù, muove la sua mano ed essa è tutta Gesù. Gesù è divenuto uomo, affinché gli uomini possano vederlo ed unirsi a lui. Dio, che è dovunque e sempre presente, non si allontana mai da noi: siamo noi che ci allontaniamo da lui». Di questa possibilità d'unione a Dio, comune a tutti i cristiani, Simeone è l'ardente ed infaticabile predicatore. «Vi si arriva — dice - con i propri mezzi, mediante un'esperienza personale»; che, infatti, è tutta questione d'esperienza intima, di coscienza psicologica. D'altra parte non vi sono dei gradi nell'ascensione intima verso Dio: dal momento che si è sentita la visita dello Spirito Santo, in questo stesso momento, l'alterazione della natura dall'umano al divino è effettuata : cioè la natura umana originale è restaurata, lo schiavo è divenuto un uomo libero, ed anzi addirittura un dio per la grazia».

Questo è certo il tratto più originale, più esaltato ed esaltante della predicazione di Simeone, ed è un tratto propriamente greco. L'antica religione greca, dove non era distacco di natura fra l'uomo e gli dei, ma di potenza e di grado, porta, con forza inusitata dal fondo ancestrale della coscienza greca alla luce questa concezione, che si fa, in un più alto sentimento e dignità della creatura nei confronti del Creatore, in tutto cristiana.

D'altra parte, quest'attitudine, imposta dal vecchio tema platonico della purificazione, spinge ad interiorizzare il contenuto della fede e del dogma. « Cosa ottima - dice Simeone - è l'aver ricevuto il battesimo; ma la vita mistica, l'aver intraveduto la luce dello Spirito, è cosa da sentire in modo del tutto spirituale. Il posto dell'intelligenza contemplativa di Platone è, dunque, occupato ora dallo spirito contemplativo, nel senso che il Cristianesimo ha dato a questo termine. La purificazione, cioè, è intesa alla maniera tradizionale della spiritualità bizantina, come l'abbandono del mondo, la morte dei sensi, l'abbandono di sé, la morte della stessa intelligenza, che, nell'ascesa spirituale verso Dio, tutto deve essere condizionato alla rinuncia di ogni conoscenza intellettuale di Dio, anche se rivelato. Pertanto, la Verità non è, beninteso, il prodotto di una serie di ragionamenti e non consisterà in concetti. La mortificazione del corpo e la morte mediante l'ascesi dell'anima (morte in cui s'interiorizza, e in certo senso si ripete, il sacrificio del Cristo) portano alla vera nascita dell'anima: al posto dell'anima individuale o, meglio, dell'individuo che noi eravamo, avremo allora un'anima dotata di sensi spirituali, capace non più di ragionare ma di vedere le ragioni ultime dell'essere, le realtà soprannaturali, Dio. Noi saremo nello stato in cui si conosce e si vede per il fatto stesso che, umanamente parlando, non si conosce e non si vede più. Sarà, questa, la grande esperienza personale, durante la quale, senza perdere il sentimento di sé, l'uomo percepirà la luce divina che gli si estende intorno, per divenirgli immediatamente interiore, ed immergerlo in un'atmosfera dolcissima, di gioia estatica, d'indicibile serenità, che spinge l'anima ancor più verso l'amor divino.

Come si può rilevare, la spiritualità bizantina, direttamente nata dall'ascetismo popolare, (a sua volta direttamente derivato dallo scetticismo, che con Pirrone sosteneva l'impossibilità assoluta della ragione umana di raggiungere qualsiasi conoscenza sicura) ha saputo trovare nell'intimo del pensiero cristiano, mediante la via della vita contemplativa, il vecchio tema del Fedone platonico: la divinizzazione dell'anima a mezzo della purificazione delle passioni, tema che s'unisce a quello della contemplazione di Dio. A questo stato la spiritualità bizantina ha dato un carattere del tutto mistico. Il passaggio seguente mostra come l'ispirazione di Simeone si muova in una direzione che nello stesso tempo è molto vicina, ma poi procede, tuttavia, in senso affatto diverso da quella platonica. Egli immagina Dio, assiso come sopra un carro, che regge nelle mani le aspirazioni delle nostre anime, come se fossero delle redini, e, se ci trova docili, ci dirige dove vuole, servendosi dei nostri desideri e speranze quasi fossero dei cavalli, a sua guisa, affinché obbediamo prontamente ai suoi comandi ed alle sue leggi. Come si vede, l'autonomia radicale dell'intelligenza, che è lo spirito o l'idea guida del Fedone platonico, (ove era simboleggiata nel cavallo bianco, mentre il nero raffigurava le passioni irrazionali, paragone al quale Simeone irresistibilmente richiama), è qui sostituita dall'obbedienza completa a Dio.

Secondo Simeone, la grazia e la luce divina continuano a vivere all'interno della Chiesa, come al tempo degli Apostoli. Questa fede, piena d'ottimismo, nella vita eternamente attuale dello spirito divino nella Chiesa, pronto ad illuminare chiunque lo ricerchi, sorgente vivificante di vita mistica, che individualizza ed interiorizza la perfezione umana nel momento stesso in cui essa si fonde con Dio, è

il più alto grado attinto dalla spiritualità religiosa bizantina. A questo vertice Ortodossia e Cattolicesimo si congiungono e si fondono.

Ma per renderci conto di quanto diverse siano le vie, leggiamo, ora, un passo di S. Agostino (Confessioni X 24-25): la differenza di tono sarà evidente, con immediatezza, perché, pur se anch'egli mostri di partire da Platone, subito polemizza con lui:

«Quanto cammino ho fatto per cercarti, Signore, nella mia memoria. Dove abiti? Quale cella ti sei apprestata? Quale santuario ti sei edificato? Quando mi sforzavo di ricordarmi di Te, trapassavo tutte quelle ragioni della memoria che ho in comune con le bestie, perché non ti trovavo là dove risiedono le immagini corporee. Allora mi recai a quella parte cui ho affidato le passioni dell'animo mio e nemmeno là ti ho trovato. Penetri nella sede stessa che il mio spirito ha nella memoria (giacché anche lo spirito si ricorda di se stesso), né Tu vi eri: perché come non sei immagine corporea né affezione del principio che vive in noi come gioia, tristezza, desiderio, timore, reminiscenza, oblio, così neanche sei lo spirito, ma il Signore Dio dello spirito. E infatti tutte queste son cose che non hanno stabilità, mentre Tu resti sopra tutto immutabile; e Ti sei degnato di abitare nella mia memoria da quando Ti conobbi. E ancora continuo a domandare in qual luogo di essa dimori, come se in essa fosse luogo alcuno ! Tu ci abiti di certo, perché Ti ricordo dopo ch'io ti conobbi, e là Ti trovo quando mi sovvegno di Te ». E più oltre: « Dove dunque Ti ho trovato, se non in Te al di sopra di me stesso? E là non v'è spazio né luogo: ci scostiamo senza muovere passo. Tu sei dappertutto, nessun luogo Ti circoscrive e, solo, sei presente a quelli che vanno lontano da Te. Sei nel loro cuore, nel cuore di chi Ti confessa e si abbandona in Te. E dov'ero io quando Ti cercavo? Tu eri dinanzi a me. Io, poi, anche da me stesso mi ero dipartito, e non mi ritrovavo, e tanto meno ritrovavo Te. Tardi Ti ho amato, beltà sì antica e sì nuova, tardi T'ho amato! Tu eri qui dentro di me, e io ero fuori di me e fuori Ti cercavo ; e in queste cose belle che Tu hai fatte mi lanciavo con la mia impurità. Tu eri con me ma io non ero con Te. E che mi teneva lontano da Te? Quelle cose, che, se non fossero in Te, non avrebbero l'essere! Tu mi chiamasti e gridasti forte ed infrangesti la mia sordità».

E' stato già notato che lo spirito umano per S. Agostino è abitacolo di Dio, ma non s' identifica con Lui. Pertanto, quello che potremmo chiamare l'interiorismo agostiniano - relativamente alla concezione del rapporto tra la spiritualità imperfetta e quindi suddita dell'uomo e quella perfetta e quindi sovrana di Dio -, mentre è un motivo eminentemente mistico, mantiene tra uomo e Dio quel senso di lontananza nella vicinanza che lo rende più struggente, ma che testimonia altresì di un equilibrio e di una misura non oltrepassata, e non oltrepassabile, nel rapporto tra umano e divino. Ed in realtà, seppure troppo severa, invero, non del tutto infondata, specie per gli epigoni di Simeone, appare l'accusa, che, prendendo a termine di confronto il sentimento e la concezione agostiniana in particolare e, in genere, occidentale, è stata mossa soprattutto al misticismo bizantino, di un interiorismo che in varie correnti mistiche medievali degenera più o meno pronunziatamente in «torbida deificazione dell'uomo». Certo vi sono, com'è del resto naturale, anche innegabili punti di contatto: che anche per Agostino la nostra scoperta di Dio, pur realizzandosi attraverso un processo di concentrazione in noi stessi, rimane, fondamentalmente, opera della grazia. Ma, in un certo senso, la grazia più che donata all'uomo secondo i meriti della sua fede, come in Simeone, ed indotta dalla «facoltà *αγαπητικη*» insita nell'anima umana, è concepita come inesauribile atto d'amore dello stesso Dio e come manifestazione di quest'amore che non si stanca, che chiama, che penetra la sordità umana e dissipa quella tragica illusione che, per S. Agostino, è il peccato. «Allora mi domandai: «Che cos'è il peccato?» E trovai che non è sostanza (noi diremmo realtà positiva), ma sviamento dalla somma Sostanza, che sei Tu, Dio; sviamento verso il basso della volontà prava, la quale si vuota delle proprie viscere e all'esterno si gonfia».

Pure ciò che più nettamente distingue le due spiritualità mi sembra soprattutto il carattere attivo dell'esperienza religiosa di S. Agostino, la sua inesausta ed appassionata ricerca, il suo misticismo, per così dire, operoso, che non si chiude in un estatico silenzio ma è come un dialogo, sempre rinnovantesi e sempre vario, tra uomo e Dio (ma anche tra uomo ed anima, tra uomo e creato). «Poiché attirasti nel Tuo seno il mio capo inconsapevole e chiudesti i miei occhi perché non vedessero la vanità, presi riposo di me stesso un poco, il mio vaneggiamento s'assopì, e mi risvegliai in Te: e vidi che sei infinito, ma ben altrimenti. Tale visione però non proveniva dagli occhi carnali. E mi rivolsi alle altre cose, e vidi che debbono a Te l'essere, e che tutte hanno limite in Te; ma non come in un luogo, bensì perché Tu, onnipotente, le contieni nella Tua verità, quasi mano che tutto comprenda; e vidi che tutte sono vere in quanto sono, e che nulla è falso se non quando si crede essere ciò che non è. E vidi che le cose non solo convengono ai luoghi loro, ma anche ai tempi ».

Secondo l'insegnamento del Santo, dovremo dire che il misticismo bizantino e quello occidentale convengono perfettamente alla due diverse spiritualità o, meglio, ne sono compiuta espressione complementare: ambedue le forme, nella loro *concordia discors*, sono invero categorie universali dell'anima religiosa. In effetti, se ne esaminiamo le manifestazioni più appariscenti, essi sembreranno a prima vista quasi inconciliabili: ma se si approfondisca l'esame fino a coglierne l'essenza, si

vedrà che i punti di contatto si fanno via via più numerosi e confluiscono, infine, in «una luce spirituale, piena d'amore».