Pavel A. Florenskij



L'AMICIZIA

(etcetera)

CASTELVECCHI

Etcetera

Tratto da *Stolp i utverždenie Istiny.*
Opyt pravoslavnoy feodicej v dvenadcati pis'mach

Traduzione dal russo di Pietro Modesto
Revisione di Rossella Zugan e Natalino Valentini

La traduzione è riprodotta per gentile concessione
delle Edizioni San Paolo

Prima edizione digitale 2017
© 2013 Lit Edizioni Srl
Tutti i diritti riservati

Castelvecchi è un marchio di Lit Edizioni
Sede operativa: Via Isonzo 34, 00198 Roma
Tel. 06.8412007 - fax 06.85865742
www.castelvecchieditore.com
info@castelvecchieditore.com

ISBN: 9788868261597

Pavel A. Florenskij

L’amicizia

CASTELVECCHI

Amico Lontano e Fratello!

La tormenta turbina in cerchi infiniti, batte sui vetri e ricopre la finestra di nevischio sottile. L'arbusto che si erge davanti alla finestra è un colle di polvere ghiacciata, una piramide che cresce di ora in ora. I sentieri fumano; quando tenti di uscire, sotto i piedi si alza la polvere di neve. *Fsst, fsst!* Sibila lo sfiatatoio attraverso le fessure; dal fumaiolo rispondono ululati che escono come folate di vento. I turbini di neve non hanno requie. Gli alberi hanno perso il manto invernale e si agitano nudi con i rami spogli e distesi.

Mi metto ad ascoltare il lamento del fumaiolo e il sibilo dello sfiatatoio. L'anima si concentra immobile nei ricordi confusi (o sono forse presentimenti?) e sembra dissolversi nei rumori. Mi pare di trasformarmi in *un vortice* di tormenta. La finestra è già coperta per metà di neve. Nella stanza si insedia una semioscurità crepuscolare, un'ombra liquida e azzurrognola si posa sugli oggetti. Rassetto la lampada e un fascio dorato di raggi genera un certo chiarore. Accendo anche davanti all'icona della Madre di Dio una candela profumata di miele, di cera giallo-ambra, che mi son portato *dal luogo* dove vagabondammo insieme. Getto alcuni grani d'incenso nell'incensiere di terracotta dai carboni semispenti e attizzo il fuoco. Zaffate d'incenso si levano in tutte le direzioni, si confondono e si mescolano in una nube azzurrognola.

Che la finestra si addormenti sotto la tormenta. Così va bene. Così risplende più chiara la lampada, è più profumato l'incenso e più placida la fiamma della candela al miele. Di nuovo io sono con te. Ogni giorno ricordo qualcosa di te e poi mi metto a scrivere. Così giorno per giorno la mia vita scivola verso «l'altra riva», in modo che almeno *di là* io possa guardare a te

con l'amore avendo vinto la morte
e con la morte le passioni...

Oggi ricordo senza posa quel giorno gelido di tormenta quando andammo all'eremo *Paraclito*. Prendemmo la strada del bosco, coperta di neve quasi intatta, nella quale sprofondavamo ogni momento. Ma giungemmo alla meta. Quei pochi giorni mi sono rimasti impressi come tutta una vita. Il

digiuno quaresimale, la preghiera comune davanti al grande crocefisso. Ci alzavamo nella notte; nel freddo, nelle tenebre, camminando tra mucchi di neve raggiungevamo con fatica la chiesa sotterranea, inciampando nella discesa. In chiesa, una penombra come di cantina. Ricordi il vecchio, vecchissimo monaco tutto ricurvo, come san Serafino? Ricordi padre Pavel, il giovane monaco emaciato dal digiuno, che fece la comunione assieme a noi? Già allora si vedeva che non sarebbe vissuto a lungo. Sai che infatti morì poco dopo per le penitenze eccessive? Ci accostammo noi due insieme alla comunione e così fu posto il germe di tutto quanto adesso possiedo, perché non invano il nostro abate Isidoro ci ripeteva tante volte (soltanto dopo la sua dipartita *da questa terra* comincio a capire il significato recondito delle sue parole insistenti): «Il fratello è fortificato dal fratello, come una roccaforte» (Pr 18,19). Proprio su questo vorrei alquanto meditare in questa lettera.

L'attività spirituale nella quale e per la quale è data la conoscenza della «colonna della verità» è l'amore, un amore *di grazia* che si manifesta solo nella coscienza purificata e che occorre conseguire con un lungo (ahimé quanto lungo!) cammino ascetico. Per tendere a questo amore, inconcepibile alla creatura, bisogna avere una spinta iniziale e un appoggio nel cammino successivo. La rivelazione della personalità umana, tanto abituale e tanto incomprensibile al raziocinio, che si manifesta in chi la riceve come amore, è appunto questa spinta. Dice Heine: «L'amore è uno strano terremoto dell'anima». Questo amore non è, e insieme è, l'anticipazione di quello sperato. L'amore scuote tutta l'impalcatura dell'uomo, il quale dopo questo scossone, dopo questo «terremoto dell'anima», *è in grado* di cercare. L'amore gli dischiude le porte dei mondi celesti, facendogli pervenire di lassù il refrigerio del Paradiso. L'amore gli mostra «come in sogno leggero» il riverbero radioso delle «dimore celesti», per un istante toglie alle creature il velo polveroso almeno in un punto, e ne rivela la bellezza che Dio ha creato. L'amore ci fa dimenticare il potere del peccato, ci fa uscire da noi stessi, comanda «Alt!» al torrente dei desideri turbolenti dell'egoismo e spinge avanti: «Va' e rintraccia in tutta la vita quello che hai visto in abbozzo e per un istante». Sì, solo per un istante; e, tornata in sé, l'anima sente nostalgia per la beatitudine smarrita, si strugge nel dolce ricordo, come fu detto:

Ricordo il meraviglioso istante:

davanti a me apparisti tu,
come una visione fugace,
come un genio di pura bellezza.
[Versi tratti dalla poesia «A***» di A.S. Puškin, del 1825]

Adesso l'anima deve scegliere: o immergersi nel peccato che consuma la persona, oppure... farsi bella della bellezza celeste.

Dopo il momento dell'ἔρως (nel significato platonico) si dischiude all'anima la φιλία, vetta suprema della Terra e ponte verso il cielo. Essa rivela costantemente nel volto dell'amato il riverbero della bellezza primigenia e perciò cancella, anche se in maniera anticipata e mediata, i limiti dell'isolamento individualistico che è solitudine. *Nell'amico*, in questo *alter ego* dell'amato, egli trova la fonte della speranza nella vittoria, il simbolo del futuro e allora è concessa una consustanzialità anticipata e quindi un'anticipata conoscenza della Verità. Su questa cima del sentimento umano cala la grazia celeste dell'amore *di lassù*. Ma per mostrare chiare le sfumature dei concetti che ho enunciato è necessario penetrare il contenuto dei verbi *greci* che designano l'amore; soltanto la lingua greca esprime queste sfumature in maniera diretta.

Il greco possiede *quattro* verbi per fissare *nella parola* i vari aspetti del senso dell'amore, e cioè ἐρᾶν φιλεῖν, στέργειν e ἀπαγᾶν[1].

1) ἐρᾶν, o nel linguaggio poetico ἐράσθαι, significa *indirizzare sull'oggetto tutto intero il sentimento*, darsi all'oggetto, sentire e percepire per lui. Questo verbo si riferisce all'amore di passione, al desiderio geloso e anche sensuale. Quindi ἔρως è l'espressione comune per l'amore e il suo πάθος e anche per la brama amorosa.

2) φιλεῖν è più di tutto simile al nostro *ljubit'* (amare) nel suo significato generico e si contrappone a μισεῖν e ἐχθαίρειν. La sfumatura espressa da questo *verbo* dell'amore è *l'inclinazione interiore alla persona* che la comunione e vicinanza spirituale accrescono e quindi φιλεῖν si riferisce ad ogni genere di amore delle persone che sono in qualche rapporto di prossimità interiore. In particolare φιλεῖν (con o senza l'aggiunta τῷ στόματι, «con la bocca») indica l'espressione esteriore di questa vicinanza interiore, significa *baciare*. In quanto trova soddisfazione *nella vicinanza* stessa degli amanti, φιλεῖν include il momento della sufficienza, dell'autosoddisfazione, e secondo i lessicografi antichi φιλεῖν significa

ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλέον ἐπιζητεῖν (essere soddisfatti di qualcosa, non cercare più niente). D'altra parte, essendo un sentimento che si sviluppa naturalmente, φιλεῖν non ha nessuna sfumatura morale o meglio moralistica. Φιλία, φιλότης significano un rapporto amichevole, una tenera espressione d'amore che si riferisce all'inclinazione interiore degli amanti e in particolare φίλημα significa «bacio».

3) στέργειν significa non un amore o un'inclinazione passionale verso una persona o cosa, non l'esigenza di un oggetto che determina la nostra aspirazione, ma *invece un sentimento tranquillo e costante* nel profondo di chi ama, così che l'amante riconosce vicino, appartenente a sé, strettamente legato a sé, l'oggetto del suo amore e in questa certezza trova la pace dell'anima. Στέργειν si riferisce al nesso organico, parentale, che nemmeno il male può spezzare. Di questa specie è l'amore tenero, tranquillo e sicuro dei genitori per i figli, del marito per la moglie, del cittadino per la patria. Il derivato storghv ha il significato corrispondente.

4) ἀγαπᾶν indica l'amore razionale che si basa sulla *stima* dell'amato e perciò non è passionale, caldo e tenero. Possiamo render conto di questo amore alla ragione, perché ἀγαπᾶν è più convinzione che sensazione, abitudine o inclinazione immediata. Nell'insieme dei verbi d'amore, ἀγαπᾶν è il più debole e il più vicino al russo *cenit'* (apprezzare), *uvažat'* (rispettare). Quanto più spazio riceve la ragione, tanto più si indebolisce l'aspetto sentimentale, e allora ἀγαπᾶν può perfino significare «apprezzare correttamente, non esagerare nell'apprezzamento». Siccome la valutazione è una comparazione, una scelta, ἀγαπᾶν racchiude in sé il concetto di una volontà libera, che sceglie la propria direzione. Sarebbe interessante esaminare *l'etimologia* di questo termine, ma purtroppo i tentativi fatti finora non hanno dato risultati decisivi e nemmeno parzialmente sicuri. Secondo Schenkel, ἀγαπάω è connesso con ἄγαμαι (mi meraviglio, mi entusiasmo), e forse con ἄγη (meraviglia, sorpresa); con ἀγανός (degno di meraviglia, nobile); con ἀγάλλω (esalto, abbellisco); con γαίω (sono orgoglioso di, mi rallegro); con γάνυμαι (gioisco, sono allegro); e con i latini *gau*, *gaudium*, *gaudere*[2]. Se è veramente così, τὸ ἀγαπᾶν significa evidentemente «avere la propria gioia in qualcosa». Ma ci sono altre spiegazioni; secondo Prellwitz, ἀγαπᾶν

proviene da ἄγα (o ἄγαν), cioè «molto, estremamente», e da √pa che forma πάομαι (prendo, acquisto); così ἀγαπᾶν sarebbe «prendere molto (*sehr nehmen*)»[3] nel senso di «volentieri, avidamente». Ma questa ipotesi è stata confutata dagli studi ulteriori di Brugmann, Fick e Lagerkranz. Tirando le somme, E. Boisacq, autore del più recente dizionario etimologico, dichiara che l'etimologia di ἀγαπάω è «obscure – oscura»[4].

Derivati di ἀγαπάω sono ἀγάπησις, amore in genere, senza riguardo ai sensi o al cuore, e ἀγάπημα, l'oggetto preferito.

Se passiamo ai rapporti reciproci dei quattro verbi, ἀγαπᾶν è molto simile a φιλεῖν, ma siccome riguarda il lato razionale-morale della vita dell'anima, non include l'idea di un'azione volenterosa, sgorgante immediatamente dal cuore, che manifesti l'inclinazione interiore; ἀγαπᾶν non possiede le sfumature di φιλεῖν: fare volentieri, baciare (il bacio è una di queste espressioni «volontarie» e immediate del sentimento), abituarsi a fare.

Aristotele spiega la differenza tra φιλεῖν e ἀγαπᾶν con la seguente contrapposizione: «Καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων, τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοινος μὴ χαίρων οἴνῳ) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδύ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι᾽αὐτόν, ovvero: Anche l'amico – φίλος – è fra le cose piacevoli. Infatti amare è piacevole (ogni amatore del vino se ne diletta) e anche essere amati è piacevole, perché anche qui si pensa che nell'amato esista un bene che desiderano tutti coloro che sanno. *Essere amati* (φιλεῖσθαι) significa essere *apprezzati* (ἀγαπάσθαι) *di per se stessi*»[5]. Cioè l'amato non è apprezzato per qualche ragione esteriore a lui, ma *per se stesso*[6].

Quindi φιλεῖν è un'inclinazione a unirsi alla *persona* più amata, provocata da una vita di comune vicinanza e da un'unità in molte cose; ἀγαπᾶν invece non è un'inclinazione a unirsi alla *persona*, ma piuttosto alle sue *caratteristiche*, alle sue *qualità* e quindi alquanto impersonale e astratta. Perciò φιλεῖσθαι (al passivo) può corrispondere a ἀγαπάσθαι

(anch'esso al passivo) solo se si aggiunge αὐτὸν δι'αὐτόν ([che] uno [sia apprezzato] per se stesso). Ἀγαπῶν si dice *dell'aspetto* d'una persona, φιλῶν della *persona stessa*. Quello dà conto di un'inclinazione, calcola, esamina, questo rivela direttamente di amare; ἀγαπᾶν perciò ha una colorazione morale, mentre φιλεῖν non l'ha affatto, significa l'amore come inclinazione naturale, inizialmente *non libero*, mentre ἀγαπᾶν è l'amore come direzione della volontà, il *diligere* latino (particolarmente chiaro nell'uso biblico) e perciò ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν sono adoperati da Aristotele come sinonimi[7].

Anche φιλεῖν e ἐρᾶν sono molto simili per quanto riguarda il contenuto, ma ἐρᾶν riguarda il lato affettivo, sensibile e passionale dell'amore, mentre φιλεῖν si riferisce alla profondità interiore e alla vicinanza.

Infine στοργή non significa né la passione già esplosa, ἔρως[8], né l'inclinazione personale che ne deriva, φιλία, né la valutazione calorosa della qualità, ἀγάπη; in una parola, non significa il sentimento che nasce nell'uomo come persona particolare, ma invece l'*attaccamento*, la *tenerezza* innati nell'uomo come membro del genere umano, la gentilezza verso le persone con le quali esistono legami radicali di costume, intrapersonali: la στοργή è soprattutto un sentimento *del genere*, mentre gli altri, ἔρως, φιλία, ἀγάπη, sono sentimenti *della persona*.

Tirando le somme, possiamo vedere in φιλεῖν le seguenti caratteristiche:

1) l'*immediatezza* dell'origine basata sul contatto personale, ma non condizionato dai soli nessi organici, naturali;

2) la sua *penetrazione* nell'uomo stesso, e non solo l'apprezzamento delle sue qualità;

3) il carattere tranquillo, intimistico, *non razionalistico* ma allo stesso tempo *non passionale*, non impulsivo, non scatenato, non cieco e non tempestoso del sentimento;

4) la *vicinanza* personale, interiore.

In tal modo il greco distingue *quattro* direzioni nell'amore: ἔρως impetuoso, discontinuo, o amore sensibile, *passione*; la στοργή tenera, organica, o amore della specie, *affezione*; ἀγάπη asciutta, razionalistica o

amore di valutazione, *stima*; la φιλία intimistica, sincera, o amore di riconoscimento interiore, di intuizione personale, *benevolenza*. Per sé nessuno di questi termini esprime l'amore di amicizia di cui tratta la presente lettera, un amore che racchiude in sé i momenti di φιλία, ἔρως e ἀγάπη e che gli antichi tentarono di esprimere con il termine composito φιλοφροσύνη. Ma in ogni modo quello che più si addice nel nostro caso è φιλεῖν con i suoi derivati. Perciò spieghiamo alcuni etimi e l'uso di φίλος, paragonandolo ai sinonimi della stessa radice.

Φίλος deriva dal radicale pronominale riflessivo *ΣFE* (il latino *se*, il russo *svoj*), che dà origine ai quattro sinonimi:

1. *F*έτης (ovvero ἔτης)
2. ἑταῖρος
3. φίλος
4. ἴδιος

] *ΣFE*

Quindi φ-ι-λ-ο-ς significa il «sé» (*suus*), l'uomo stesso che ci sta vicino. Anche gli altri derivati da *ΣFE* significano «sé» e «suo». Ma qual è la differenza di sfumatura tra fivlo" e ognuno di essi?

1) L'omerico *F*έται sono le persone con le quali ci si incontra spesso, con le quali si ha una frequentazione stretta. Si potrebbe rendere *F*έται con il collettivo «i conoscenti» (*znat'*), che significa un cerchio di conoscenze, di amici, in generale tutte le persone note, conosciute, come si adopera nel dialetto di Voronež[9] e nel Salmo 87,19 si dice: «Hai allontanato da me l'amico e il compagno, i miei conoscenti *(znaemye)* mi hanno dimenticato».

2) ἑταῖροι in Omero significa «alleati», coloro che compiono un'impresa in comune; perciò già Aristarco spiegava ἑταῖροι con συνεργοί, «collaboratori». Ἕτης è la forma più antica di ἑταῖρος, ma non è limitato nel contenuto da nessun suffisso. Ἑταιρία e ἑταιρεία significano «alleanza».

Equivalente a ἑταῖρος è la vecchia parola russa *tovar*, cioè *tovarišč* con tutti i vezzeggiativi, che deriva, secondo St. Mikuckij[10], dalla radice *var* (coprire, difendere) e significa per sé «difesa, difensore». L'antico russo

tovar’, *tovary*, cioè «magazzino, campo militare», propriamente «difesa». Similmente il magiaro *var* (fortezza, fortificazione) significa per sé «difesa». Il prefisso *to* di *tovarišč* (compagno) è un pronome indicativo che si trova anche nel lituano *toligus* (compagno, uguale); nel polacco *tojad*; nel russo *iad* (veleno, pianta velenosa); e nel ceco *rozto-mily* (assai grazioso); e probabilmente si identifica con il determinativo bulgaro ed è conservato tuttora in alcuni dialetti russi settentrionali, ad esempio a Kostroma.

3) φίλος (amico) è colui al quale siamo legati da un nesso di amore reciproco; φιλία è uguale ad amicizia. Il rapporto tra φίλος e ἑταῖρος è questo: verso il φίλος si è sempre ben disposti, perché se questa disposizione viene a mancare, il φίλος cessa per noi di essere tale. Invece ἑταῖρος (amici occasionali) sono amici solo in quanto con loro si persegue uniti uno scopo comune. Quindi se si confronta φίλος con ἑταῖρος, *il primo* significa una persona strettamente e intimamente legata dall’amore; *il secondo* soltanto un compagno e talvolta addirittura soltanto un alleato politico, un compagno dello stesso partito. Gli ἑταῖροι sono legati da un nesso temporale, esteriore e casuale, i φίλοι da un nesso inscindibile (perlomeno lo dovrebbe essere), interiormente necessario e spirituale. In questo senso è corretta l’uguaglianza

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος

L’amico è un compagno fedele fino in fondo e in tutto, e quindi πειρᾶσθαι φίλων, «mettere alla prova gli amici» è segno di diffidenza e di mancanza d’amicizia.

Già gli antichi grammatici hanno scritto della differenza tra ἑταῖρος e φίλος. Secondo Ammonio «ἑταῖρος e φίλος sono diversi, perché φίλος è anche ἑταῖρος, mentre ἑταῖρος non è affatto φίλος. Per questo Omero (*Odissea*, II, 17) dice del vento: “Il vero amico che gonfia le vele”. Si chiamano φίλοι tutti quelli che abitualmente osservano gli obblighi reciproci della τῆς φιλίας, mentre gli ἑταῖροι sono quelli che vivono e lavorano insieme: ἐν συνεθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ.

4) Infine il termine ἴδιος, (suo proprio), in contrapposizione a ciò che abbiamo in comune con molti (che corrisponde a κοινός, δημόσιος); ἴδιος è una persona o cosa particolare in contrapposizione alle altre cose fornite ciascuna di una *propria* natura.

Questo, dunque, il significato naturale, umano dei verbi di amare e dei loro derivati. Ma la Sacra Scrittura, assumendone alcuni, ha conferito loro un contenuto *nuovo*, li ha spiritualizzati e saturati dell'idea della grazia, dell'amore divino e così l'energia interiore del termine è divenuta inversamente proporzionale all'energia umana indicata dal termine stesso nella lingua classica[11].

I libri dell'Antico Testamento (nella versione dei Settanta) quasi non riportano i termini ἐρᾶν, ἔρως che sono assolutamente assenti dal Nuovo. Tuttavia bisogna aggiungere che ambedue i termini si incontrano negli scritti ascetici. I Padri mistici, come Gregorio Nisseno, Nicola Cabasilas, Simeone il Nuovo Teologo e altri[12] li usano per significare l'amore supremo per Dio; in particolare Simeone intitola una lunga opera sull'amore per Dio «Ἔρωτες». Φιλεῖν nella Sacra Scrittura è stato spiritualizzato ed esprime i rapporti cristiani di amore basati sull'inclinazione e la comunione *personali*. Infine l'incolore e asciutto ἀγαπᾶν è stato riempito di vita spirituale e il biblico ἀγάπη trasformato, esprime l'amore profondo e universale, l'amore della suprema libertà spirituale. In alcuni casi φιλεῖν e ἀγαπᾶν sono quasi intercambiabili, in altri si differenziano. Così, dove si parla del *comandamento* dell'amore di Dio e del prossimo troviamo sempre ἀγαπᾶν, per l'amore verso i nemici troviamo *soltanto* ἀγαπᾶν e mai φιλεῖν. Invece l'amore intimo e personale del Signore per Lazzaro (Gv 11,35-36) e i suoi rapporti con il discepolo prediletto (Gv 20,2; cfr. 13,23; 19,26; 21,7) è espresso alternamente con φιλεῖν e ἀγαπᾶν.

Nella lingua del Nuovo Testamento ἀγαπᾶν ha, in breve, il seguente impiego:

1) ἀγαπᾶν si trova dappertutto, dove si tratti della direzione della volontà (Mt 5,41.44; ecc.) e anche dove l'inclinazione si basi su una decisione della volontà, su una scelta dell'oggetto d'amore (Eb 1,9; 2Cor 9,7; 1Pt 3,15; Gv 13,19; Gv 12,43; Gv 21,15-17; Lc 6,32). Per capire qualcosa del colloquio del Signore con Pietro (Gv 21,15-17), secondo i cattolici tanto decisivo per fondare le loro pretese, bisogna tener conto delle differenze dei due verbi. Il Signore risorto, con una doppia interrogazione, fa intendere a Pietro che ha infranto l'amore d'*amicizia* (φιλία) nei propri riguardi e che adesso gli si può chiedere soltanto l'amore ordinario, l'amore che ogni discepolo di Cristo deve nutrire per tutti, anche per il suo nemico.

In questo senso il Signore domanda: «Ἀγαπᾷς με;». Il significato è evidente, ma per esprimerlo si potrebbe proporre questa circonlocuzione: «Un tempo tu eri ritenuto Mio amico. Adesso, dopo la tua negazione, non vale neanche la pena parlare di amore d'amicizia. Ma c'è un altro amore che si deve nutrire per tutti gli uomini. Possiedi tu perlomeno *questo* amore per Me?». Pietro non vuole nemmeno sentir parlare di quella domanda e insiste sulla genuinità del proprio amore *personale d'amicizia*: «Φιλῶ σε» , (io sono tuo amico). Ecco perché «si rattristò» quando, nonostante la ripetuta assicurazione della sua φιλία per il Signore, questi acconsentì di parlare solo *dell'altro* amore; soltanto alla terza interrogazione il Signore, piuttosto in tono di rimprovero e diffidenza, gli dice: «Φιλεῖς με;», (tu sei mio amico?). All'inizio il Signore non aveva parlato affatto di amicizia e Pietro era rimasto calmo di fronte alla domanda, perché era tanto convinto del proprio amore ordinario comune per il Signore che un dubbio su di esso non lo colpiva affatto e non ritenne nemmeno necessario rispondere al rimprovero *tacito*, infinitamente delicato, che traspira da queste parole (che usano la figura retorica del silenzio). Forse nemmeno capiva o voleva capire il Signore in questo senso. Ciò avvenne *due volte*. Allora il Signore palesa il suo pensiero segreto e chiede direttamente un amore d'amicizia. *Proprio questo* rattrista l'Apostolo: «Pietro si rattristò perché Gesù gli aveva detto la terza volta: "Tu sei mio amico?"» (Gv 21,17). Colpisce subito l'orecchio la sua risposta rotta dai singhiozzi: «Signore, tu sai tutto; tu sai che io ti sono amico, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε» (Gv 21,17). Se si tiene conto che ἀγαπᾶν e φιλεῖν non sono identici, è quasi impossibile intendere questo dialogo come un ripristino di Pietro nella sua dignità apostolica. È difficile ammettere questa interpretazione già per il fatto che Pietro non si comportò peggio (e forse meglio) degli altri apostoli nei riguardi del Maestro e quindi se Pietro aveva perso la dignità apostolica lo stesso valeva per tutti gli altri. Nulla ci dice nemmeno che egli sia stato radiato dalla comunione con «i dodici» a causa della sua apostasia ed è invece vero che né lui né gli altri vi scorgono una qualche colpa straordinaria. Insomma Pietro non aveva bisogno che di ristabilire rapporti amichevoli, personali con il Signore, perché non aveva sconfessato Gesù quale Figlio di Dio, non aveva detto di rinunciare alla fede in Lui quale Messia (non glielo avevano nemmeno chiesto). Pietro aveva offeso il Signore, come un amico l'amico, e perciò aveva bisogno di un nuovo patto

d’amicizia. Insomma, il passo in esame non parla affatto di eventi ecclesiastico-salvifici (come il ripristino di Pietro nell’apostolato o il conferimento a lui di poteri straordinari), ma tocca esclusivamente la sorte e la vita personale dell’Apostolo. È un passo parenetico e non dogmatico, e i cattolici lo sottolineano a torto. Quanto abbiamo detto spiega perché l’evangelista ritenne possibile collocare il capitolo 21 al di fuori del canovaccio generale dell’esposizione; evidentemente egli non vi scorse nulla di improrogabilmente importante, il che sarebbe incompatibile con l’interpretazione cattolica del testo.

2) ἀγαπᾶν si adopera dove ha luogo una *scelta*, anche negativa, come *eligere* e *negligere* (Mt 6,24; Lc 16,13; Rm 9,13). Così l’espressione ὁ υἱός μου ἀγανητός (Lc 9,35; cfr. Mt 12,18) ha un parallelo in Is 42,1, che i Settanta rendono con εκλεκτός μου.

3) ἀγαπᾶν è adoperato anche dove si tratta di una simpatia libera, non organica (Lc 7,5; 1Tess 1,4; ecc.).

4) ἀγαπᾶν infine riguarda i rapporti *storici* dei cristiani tra loro.

Per quanto riguarda il termine ἀγάπη, assolutamente estraneo all’antico linguaggio laico extrabiblico[13], esso esprime l’amore che attraverso una decisione della volontà si sceglie l’oggetto (*dilectio*), così da divenire donazione di sé autonegantesi e simpatizzante *a favore* dell’oggetto. Questo *amore che si sacrifica* è noto sul piano laico soltanto come slancio, come soffio non terreno, ma non come linea di azione nella vita. Proprio in questo il biblico ἀγάπη si mostra con caratteristiche non umane e non relative, ma invece divine e assolute.

Questa quaterna di termini per l’amore è uno dei grandi e preziosi tesori della lingua greca e difficilmente si può, con uno sguardo, abbracciare tutta la gamma dei vantaggi che la concezione della vita trae da questo strumento perfetto. Le altre lingue non possono vantare nulla di simile nemmeno approssimativamente per l’idea dell’amore; donde dispute e discussioni senza fine e senza risultato, donde la necessità di *inventare* almeno dei surrogati servendosi di perifrasi.

Arnold Geulincx nella sua *Ethica* pubblicata nel 1665[14]propone nella traduzione russa:

amor affectionis – amore del sentimento
amor benevolentiae – amore della benevolenza

amor concupiscentiae – amore della passione, dell'affezione
amor oboedientiae – amore del rispetto

In rapporto alle definizioni greche dell'amore il rapporto risulta essere *più o meno* questo:

amor affectionis e φιλία
amor benevolentiae e ἀγάπη
amor concupiscentiae e ἔρως
amor oboedientiae e στοργή

Geulincx ammette anche la possibilità formale di un *quinto* tipo di amore, l'*amor spiritualis*, che egli definisce amore passivo di un essere immateriale, passione amorosa di un puro spirito. Ma secondo lui questo amore astratto non è quasi una grandezza reale e perciò non viene introdotto nella classificazione. Per conto nostro, siamo disposti ad ammettere che esiste forse un amore speciale proprio della struttura incorporea «astrale» ma non per questo spirituale, e che forse si realizza nei fenomeni di estasi medianica nelle sedute spiritiche, presso i *chlysti*, in alcuni mistici e simili. Ma questo stato è troppo poco studiato e non ci è immediatamente necessario; perciò passiamo oltre[15].

Diamo alle pagine seguenti lo schema della concezione di Geulincx sull'amore; alcune lievi contraddizioni sono dovute al fatto che l'*Ethica* venne pubblicata nel 1665 e le *Note* alla medesima nel 1675.

Solo l'*amor oboedientiae* e l'*amor concupiscentiae* sono virtù[16].

Una società religiosa è tenuta unita e salda da *una duplice* connessione: prima, il rapporto personale che va da persona a persona e si basa sul fatto che i membri della società percepiscono la realtà transempirica uno dell'altro, inteso quale unità *particolare*, quale monade; seconda, per mezzo di questa connessione si ha la percezione l'un dell'altro nella luce dell'idea di *tutta* la società e allora tutta la società proiettata nella persona individuale, e non questa da sola, diventa oggetto dell'amore. Per la società antica questo doppio legame era ἔρως, come forza individuale e στοργή come principio della stirpe, e in questo legame stava il fondamento metafisico dell'essere sociale. Invece per la società *cristiana* come tale l'humus naturale fu la φιλία per l'individuo e la στοργή per la società.

Ambedue queste forze vengono spiritualizzate, saturate di grazia e trasformate, così che perfino il matrimonio (palestra naturale della στοργή) e l'antica amicizia (dove di preferenza si manifestava ἔρως) assunsero nel Cristianesimo la veste dell'ἀγάπη e della φιλία spiritualizzate.

Se si leggono uno dopo l'altro tre dialoghi che hanno lo stesso nome di *Convivio* e sono stati scritti da Senofonte, Platone e san Metodio di Olimpia[17] si ha un'immagine meravigliosamente plastica di questa nobilitazione e spiritualizzazione del concetto dell'amore. Il confronto è tanto più eloquente perché tutti e tre i dialoghi furono scritti secondo un unico schema letterario e ogni dialogo successivo costituisce un superamento cosciente del precedente. Sono come tre piani di una stessa casa con pressappoco la stessa disposizione delle stanze. Senofonte tratta della vita animale, Platone della vita umana, san Metodio della vita angelica. Così l'uomo conserva la sua struttura naturale, le proporzioni tra le forze e le attitudini insite nella sua natura, e allo stesso tempo si innalza sempre più «agli onori della vocazione celeste» e spiritualizza tutte le attività del suo essere.

AMOR DILECTIONIS

Est quaevis humana mente sua vitas; non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

Amore di dilezione è una tal quale soavità nella mente umana che non è la virtù stessa, ma un premio incidentale alla medesima, che segue o abbandona la virtù.

(Né questo né quello, non è costituito di virtù. Può sussistere senza la virtù del primo, senza

AMOR SENSIBILIS
seu CORPORALIS
qui est AMOR PASSIO
aut AMOR AFFECTIONIS

L'amore sensibile ovvero corporeo o amore passione e amore d'affezione. Da esso l'anima è unita al corpo e la passione amorosa (cioè l'amore carnale) è «il suo integrale unificato e unitario piacere». Si distingue in *Laetitia*, *Deliciae*, *Jucunditas*, *Ilaritas*, *Gaudium*, *Jubilum*, ora è addolcito da *Desiderium*, *Spes*, *Fiducia*, ora è amore passionale. Può essere né buono né cattivo bensì indifferente, *res indifferens*: ἀδιάφορα. Talvolta trapassa in amore operativo, *amor affectionis*, che spesso diventa, con l'esercizio, una virtù.

AMOR SPIRITUALIS
qui est approbatio quaedam

L'amore spirituale che è una specie di consenso. Qui abbiamo in primo piano quel riconoscimento per mezzo del quale noi approviamo i nostri atti personali solo in quanto sono in accordo con la ragione, con una regola suprema (*superna regula*). Ma questo amore spirituale (*amor spiritualis*) *pro nihilo fere dicitur* (non conta quasi nulla), perché gli uomini *addicti sunt suis sensibus*, sono obbedienti ai loro sensi.

il secondo però non può essere virtuoso, e questa è la cosa principale, l'*amor affectionis*).

AMOR AFFECTIONIS

Est quodvis firmum propositum; et non tantum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem affectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

Amore operativo è ogni saldo proposito; e non solo quello di operare ciò che la ragione decide che è da fare perché appartiene all'amore operativo, ma nell'accezione generale del termine, qualsiasi saldo proposito di fare qualcosa, sia pure l'ingiustizia o la vendetta. *Amor respectu finis cui*: l'amore rispetto al fine. Spesso genera l'*amor affectionis* o affettivo che si tramuta in intemperanza (*intemperantia*).

AMOR OBOEDIENTIAE

Amore d'obbedienza «costituisce la virtù». Che cos'è la virtù? *Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio*, il proposito di eseguire ciò che la ragione comanda; quindi l'amore virtuoso è *Amor quidam qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decrevit*, l'amore che è il saldo proposito di fare ciò che la retta ragione ha decretato di fare.

AMOR BENEVOLENTIAE *aut beneficentiae*

Amore di benevolenza o di beneficenza(in genere non ha rapporto con la virtù); nei rapporti con Dio non può non essere vergognoso e criminoso, perché presuppone una superiorità dell'uomo su Dio.

AMOR CONCUPISCENTIAE

Amore di brama o di attrazione. (Quelle cose che mi pongono in rapporto con le virtù).

L’aspetto *agapico* della società cristiana ha la sua incarnazione nell’ecclesia *protocristiana*[18], nella parrocchia, nel cenobio (κοινο-βία, «vita comune») e la sua espressione suprema nelle *serate dell’amore* o *agapi*[19], coronate dalla co-manducazione chiaramente mistica e addirittura misterica del Purissimo Corpo e del Prezioso Sangue. In questo *fiore* della vita ecclesiale sta la fonte che nutre tutta la rimanente attività dell’ecclesia, incominciando dal martirio quotidiano della sopportazione reciproca degli oneri per finire con la confessione del sangue.

L’aspetto della φιλία si incarna nei rapporti *d’amicizia* e trova il suo fiore nell’opera sacramentale di affratellamento e nella co-manducazione della santa Eucaristia, e nutrendosi di questo cibo, per l’ascesi, la pazienza e il martirio in comune.

Ambedue gli aspetti della vita ecclesiale, l’ἀγάπη e la φιλία sono in molte cose *parallele* e sarebbe facile stendere un elenco di forme e schemi validi per ambedue. Basandosi sull’etimologia (a dire il vero, poco probabile)[20] si può dire che fratello (*brat*) è colui che *prende* (*brat’*) *su di sé* il peso, la croce dell’altro. A parte l’etimologia del termine, *il fratello* (*brat*) è *veramente* colui che prende su di sé il peso dell’altro e lo stesso vale per l’amico. D’altra parte se l’amico è un altro Io, lo stesso si può dire del fratello. Al limite della plurisignificazione, alla vetta, ambedue le correnti, fraternità e amicizia, tendono a confondersi e ciò è comprensibile, perché la partecipazione al Cristo attraverso il sacramento della santa Eucaristia è la sorgente di *ogni* spiritualità. Tuttavia non sono *riducibili* l’una all’altra: ciascuna è *a suo modo* indispensabile nell’economia ecclesiale, come lo sono la creatività personale e la continuità della tradizione; la loro unione dà una biunità, non una confusione o un’identificazione. Per il cristiano ogni uomo è prossimo, ma non ogni uomo è amico. Il nemico, colui che ci odia, che ci calunnia, è sempre prossimo, ma perfino chi ci ama non è sempre amico, perché i rapporti di amicizia sono profondamente individuali ed esclusivi. Perfino il Signore Gesù Cristo chiama «amici» i suoi apostoli soltanto prima del distacco, alla soglia della sua passione e morte (Gv 15,15). Quindi il fatto che ci siano dei fratelli, per quanto amati, non elimina ancora la necessità dell’amico, e viceversa. Anzi, la necessità di avere un amico diventa più acuta se ci sono dei fratelli e l’esistenza dell’amico include la necessità dei fratelli. L’ἀγάπη e la φιλία soltanto se insufficientemente forti possono sembrare identiche, come solo il

matrimonio *impuro* può «sembrare» simile alla verginità (impura!), mentre al suo limite c'è il polo accoppiato in maniera antinomica al limite della verginità. Quanto più luminoso e bello è il fiore sbocciato dell'anima, tanto più evidente e indiscutibile è l'*antinomicità* dei due aspetti dell'amore, il loro duplice accoppiamento. Per vivere tra i fratelli bisogna avere un Amico, anche lontano; per avere un Amico bisogna vivere tra i fratelli, perlomeno essere tra loro in ispirito. Infatti per poter trattare *tutti* come se stessi, bisogna *vedere* e sentire se stessi almeno *in uno*, bisogna in quest'uno percepire la vittoria *già* ottenuta, anche se parziale, sull'aseità. L'Amico è proprio quest'uno, e l'amore *agapico* per lui *è conseguenza* dell'amore di φιλία per lui. D'altra parte perché l'amore di φιλία per l'amico non degeneri in una specie di amore di se stessi, perché l'amico non diventi semplicemente condizione per una vita comoda, perché l'amicizia possegga profondità, è indispensabile che si manifestino e si aprano all'esterno le energie che dà l'amicizia, cioè è indispensabile l'amore agapico per i fratelli. La φιλία sul piano ecclesiale generale della salvezza (dove la persona è «le tre staia di farina» e la Chiesa è la «donna») è il «lievito», mentre ἀγάπη è il «sale» che preserva dalla corruzione i rapporti umani. Senza il lievito non c'è fermentazione, non c'è creatività dell'umanità ecclesiale, non c'è moto in avanti, non c'è πάθος di vita; senza il sale non c'è freschezza, raccoglimento, purezza e integrità di questa vita, non c'è saldezza di strutture e istituzioni, non c'è ordine di vita.

L'antichità nei suoi presentimenti del Cristianesimo venturo metteva in evidenza ora uno ora l'altro aspetto della vita ecclesiale. Naturalmente non c'è bisogno di esemplificare. Più utile sarà accennare con un paio di annotazioni a come il pensiero *successivo* guardò all'amicizia (dico amicizia perché il suo atteggiamento verso la fraternità è abbastanza noto e non abbisogna di accenni)[21].

L'unità mistica che si dischiude alla coscienza degli amici penetra tutti gli aspetti della loro vita e indora anche l'esistenza quotidiana. Ne deriva che anche nel settore della semplice collaborazione, della semplice compagnia (*tovariščestvo*) l'Amico diventa una grandezza di valore superiore al suo effettivo valore empirico, l'aiuto dell'Amico acquista una sfumatura misteriosa e cara al cuore e il giovamento che se ne ottiene diviene qualcosa di sacro. Nell'amicizia l'empirico trascende, raggiunge il cielo e affonda nella terra radici più profonde di quelle empiriche. Forse, e senza forse, proprio qui sta la ragione dell'insistenza con cui gli antichi e i

moderni, i cristiani, gli ebrei e i pagani, esaltarono l'amicizia nel suo momento utilitario, educativo e vitale.

«Due stanno meglio di uno, perché due hanno un miglior compenso nella fatica. Infatti, se vengono a cadere l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo, se cade, e non c'è nessuno che lo rialzi. Inoltre se due dormono insieme, si possono riscaldare: ma uno solo come fa a scaldarsi? Se uno aggredisce, in due gli possono resistere e una corda a tre capi non si rompe tanto presto» (Qo 4,9-12). Questo vale per l'aiuto reciproco nella vita. Ma ancora: gli amici negli scontri e negli accomodamenti reciproci si educano a vicenda: «Il ferro si acuisce con il ferro e l'uomo acuisce il suo amico» (Pr 27,17). La stessa vicinanza dell'amico produce gioia: «Il profumo e l'aroma rallegrano il cuore, ma la dolce parola dell'amico è migliore del legno odoroso» (Pr 27,9). L'amico è sostegno e protezione nella vita: «L'amico fedele è un amico costante; chi lo trova trova ricchezze. L'amico fedele non ha prezzo e non c'è mezzo per stimarne la bontà. L'amico fedele è farmaco di vita: l'ottiene chi teme Dio. Chi teme il Signore consolida la propria amicizia, poiché come lui così è anche il suo amico» (Qo 6,14-17).

Attraverso le considerazioni pratico-utilitarie sul vantaggio e il piacere dell'amicizia trapela qui chiara la valutazione spirituale, che emerge ancor più chiara ed evidente se si ricordano i doveri verso l'amico. Il vero amico si riconosce solo nelle calamità: «L'amico ama in ogni evento ed è come un fratello nelle avversità» (Pr 17,17). Bisogna essere fedeli all'amico: «Non abbandonare il tuo amico» (Pr 27,10); e in maniera più completa: «Non mettere da parte l'amico vecchio, perché il nuovo non gli equivale; l'amico nuovo è come il vino nuovo: lo berrai quando sarà invecchiato» (Sir 9,10). L'aiuto dato all'amico è «un sacrificio fatto a Dio» e perciò «prima di morire benefica l'amico, dà a lui ciò che ti trovi in mano. Non privarti di una buona giornata; non perderti una sola parte di onesto desiderio» (Sir 14,13-14); e ancora: «Non dimenticarti dell'amico nell'anima tua, e non scordarlo nei tuoi beni» (Sir 37,6).

Gli amici sono legati da una stretta unione: «C'è (fra gli amici) qualcuno che è più affezionato di un fratello» (Pr 18,24), e perciò l'amicizia *non può essere distrutta da niente*, se non da ciò che va *direttamente* contro l'unità degli amici, da ciò che colpisce il cuore dell'Amico come tale, dalla perfidia, dal ludibrio contro l'amicizia stessa, contro quello che ha di sacro: «Chi punge l'occhio ne tira lacrime e chi punge il cuore ne esprime i sentimenti. Uno getta pietre agli uccelli e li spaventa; uno ingiuria l'amico e

ne rompe l’amicizia. Se hai tirato fuori la spada contro l’amico, non disperare: c’è infatti un ritorno. Se hai aperto la bocca contro l’amico non temere: c’è infatti una riconciliazione. Ma lo scherno, l’insolenza, un segreto svelato, un colpo a tradimento fanno scomparire l’amico» (Sir 22,19-22). «Colui che svela i segreti perde la fiducia e non troverà più un amico per il suo cuore. Ama teneramente l’amico e rimanigli fedele; qualora però tu abbia svelato i suoi segreti non corrergli più dietro perché, come l’uomo uccide il suo nemico, *tu hai ucciso* l’amicizia del tuo prossimo; e come liberi un uccello dalla tua mano, così perdi l’amico e non lo riavrai. Non seguirlo perché è già lontano: è fuggito come un capriolo dall’insidia. Ora una ferita può essere legata e un’ingiuria può essere riparata; ma chi svela segreti perde ogni speranza» (Sir 27,16-21). Infine bisogna riporre nell’amico la massima fiducia e accordargli il massimo perdono. Avendo udito un’accusa contro il tuo amico «ammoniscilo che non commetta peccato e, se lo ha fatto, che non lo ripeta. Ammonisci il prossimo che non dica niente e, se ha parlato, avvisalo, che non lo ripeta. Ammonisci l’amico, perché spesso è una calunnia; e non credere ad ogni parola» (Sir 19,13-15). La massima fiducia che si può accordare a una persona è quando si crede in lei anche nonostante le dicerie sul suo conto, nonostante fatti manifesti che le testimonierebbero contro, nonostante ciò che parla contro di lei; occorre cioè tener conto soltanto del giudizio della sua coscienza e delle sue parole. Il perdono supremo consiste nel comportarsi come se non fosse successo nulla, nel dimenticare l’accaduto. Ecco perché l’amico è l’essere più vicino al cuore, ecco perché la Scrittura, volendo indicare la vicinanza intima di Mosè a Dio, lo chiama «amico di Dio» (Es 32,11; Gc 2,23). La Scrittura mostra l’attuazione di questo ideale anche nella viva realtà. Alludo alla commovente amicizia tra David e Gionata, espressa in poche parole, ma forse per questo lancinanti, che ognuno sente scritte come per se stesso:

«L’anima di Gionata si era già talmente legata all’anima di David che Gionata lo amò come se stesso. [...] Gionata strinse un patto con David, poiché lo amava come se stesso. Gionata si spogliò del mantello che lo ricopriva e lo donò a David, assieme all’armatura, compresa la sua spada, l’arco e la cintura» (1Sam 18,1.3.4). Gionata rispose a David: «Che vuoi dunque che io faccia per te?» (1Sam 20,4). «Tu mi hai fatto contrarre con te il patto di Jahvè. Se poi c’è in me qualche colpa, uccidimi tu!» (1Sam 20,8). «Gionata giurò di nuovo a David, a causa del suo amore per lui: lo amava

infatti con l’amore che portava a se stesso» (1Sam 20,17). «David cadde con la faccia a terra e si prostrò tre volte; poi si baciarono l’un l’altro piangendo l’uno per l’altro, ma David pianse di più» (1Sam 20,41).

I gemiti sconvolgenti del Salmo 87 si interrompono con il lamento... *per l’amico*. Per ogni pena si trovano parole, ma la perdita dell’amico e della persona cara è superiore ad ogni parola; abbiamo qui la sofferenza al limite, una specie di deliquio morale. La solitudine è una parola terribile; «essere senza l’amico» misteriosamente si accompagna all’«essere fuori di Dio». La perdita dell’amico è una specie di morte: «Jahvè, a Te grido di giorno e il mio clamore di notte Ti è innanzi. [...] Poiché la mia anima è sazia di mali e la mia vita ha toccato lo Sheol. Già passo per uno di coloro che discendono nella fossa, sono come un uomo senza aiuto. Fra i morti è il mio giaciglio, pari ai trafitti che giacciono nella tomba, che Tu *non ricordi più* e che sono recisi dalla tua mano. Mi deponi nel pozzo più profondo, in caverne tenebrose, in abissi. [...] L’occhio si annebbia per il dolore. Ti invoco, Jahvè, tutto il giorno, stendo a Te le mie mani. [...] Misero sono io e sfinito fin dalla giovinezza, ho addosso i tuoi terrori fino ad esserne agghiacciato! Su di me sono passati i tuoi furori, i tuoi spaventi mi hanno annientato. Mi avvolgono come acque senza tregua. Su di me si stringono in massa compatta. Hai allontanato da me l’amico e il compagno, i miei conoscenti mi hanno dimenticato».

Il re-profeta con i Salmi getta un ponte tra l’Antico e il Nuovo Testamento. Così anche la sua amicizia con Gionata trascende decisamente il piano dell’amicizia utilitaria dell’Antico Testamento e anticipa l’amicizia *tragica* del Nuovo. Su questo antenato del Signore si posò l’ombra di una profonda tragicità senza uscite e per quest’ombra l’amicizia *onesta* e terrestre divenne infinitamente profonda e dolce per il nostro cuore che conosce il Vangelo. Noi ci siamo innamorati della tragicità e, come dice V.V. Rozanov: «Il dolce dardo del Cristianesimo duole nel nostro cuore».

Già nei libri dell’Antico Testamento si presenta l’antinomia tra ἀγάπη-φιλία e forse la previdero confusamente anche gli ellenici «cristiani prima di Cristo». Ma si è rivelata totalmente per la prima volta nel Vangelo, il libro che dischiude in modo follemente chiaro e soteriologicamente acuto le antinomie della vita spirituale.

L’amore *uguale* per tutti e per ciascuno nella loro unità e l’amore concentrato in un solo punto per alcuni e addirittura per uno solo

evidenziato dall'unità; l'apertura a tutti e davanti a tutti e l'esoterismo, il secreto di pochi; la massima democrazia e la più severa aristocrazia; assolutamente tutti sono eletti, ma tra loro ci sono gli eletti degli eletti; «predicate il Vangelo a tutta la creazione» (Mc 16,15; cfr. Col 1,23), e «non gettate le vostre perle ai porci» (Mt 7,6); in una parola ἀγάπη-φιλία sono la coppia antinomica della Buona Novella. La forza del Vangelo sta nel fatto che esso è accessibile a tutti e non ha bisogno di commentatori, ma anche nel fatto che è del tutto esoterico, che è impossibile capirne una parola sola senza «la tradizione degli anziani», senza il commento dei maestri di spirito che ininterrottamente, di generazione in generazione, trasmettono il senso del Vangelo. Un libro trasparente come un cristallo e allo stesso tempo chiuso da sette sigilli. Nella comunità cristiana *tutti sono uguali* e allo stesso tempo tutta la struttura della comunità *è gerarchica*. Intorno al Cristo ci sono alcuni circoli concentrici che conoscono sempre più profondamente, man mano che si restringono. Partendo dall'esterno ci sono «le masse del popolo»; poi l'*entourage* del Cristo; poi i discepoli e seguaci segreti come Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea, Lazzaro e le sorelle, le donne che seguivano Cristo, ecc.; poi ancora gli eletti, «i settanta», poi «i dodici», poi «i tre», cioè Pietro, Giacomo e Giovanni, infine «uno che il Signore amava» (Gv 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Occorre ancora ricordare la predicazione per parabole, la scelta dei testimoni, la spiegazione delle parabole in privato?

«I suoi discepoli poi lo interrogavano sul significato di quella parabola. Egli disse: "A voi è stato dato di conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri sono proposti in parabole, *affinché* (chi legge comprenda!) vedano senza vedere e ascoltino senza ascoltare" – ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν» (Lc 8,9-10).

Se questo e altro dimostrano l'indubitabile esoterismo del Cristianesimo[22], una quantità non minore di dati (ben noti) dimostra il suo pieno essoterismo, due proprietà incompatibili razionalisticamente e conciliabili soltanto nella *vita* cristiana più intima, non nelle formule razionalistiche e negli schemi razionali.

La struttura *amicale*, improntata a φιλία, della comunità fraterna, agapica, dei cristiani, contraddistingue non solo il rapporto gerarchico e filarchico dei membri con il centro, ma anche le frazioni più minute della comunità. La comunità, simile al cristallo, non si divide in parti amorfe, non cristalline; il limite della divisione non è *l'atomo* umano che con sé e

partendo da sé si confronta con la comunità, ma *la molecola* comunitaria, la *coppia di amici* che è il principio dell'azione, come la famiglia era la molecola della comunità pagana. Siamo di fronte a una nuova antinomia, l'antinomia *persona-diade*. Da un lato la persona singola è *tutto*, dall'altro è qualcosa soltanto dove si trovino «due o tre». Questo «due o tre» è qualcosa di qualitativamente superiore all'«uno», benché sia stato il Cristianesimo a creare l'idea del valore assoluto della persona *individuale*[23]. La persona non può essere assolutamente valida se non in una *comunicazione* assolutamente valida, benché non si possa dire se *la persona* sia prima della comunicazione o la *comunicazione* prima della persona. La persona primaria e la comunicazione primaria si escludono a vicenda, *dal punto di vista razionalistico*, ma sono dati insieme come fatto immediato nella vita ecclesiale. Se non possiamo ricavare la loro equipollenza ontologica dalla loro *genesi*, nella realtà realizzata siamo tuttavia in grado di pensarli ontologicamente equipollenti. La vita spirituale della persona è inscindibile dal presupposto della sua comunicazione con gli altri, ma la comunicazione è incomprensibile al di fuori di una vita spirituale *già* esistente. Questa connessione tra comunicazione e vita spirituale è indicata eloquentemente nel Vangelo.

Chiamati «i dodici», il Signore li manda a predicare *a due a due* (καὶ ἤρξατο αυτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο), e questa disposizione di *a due a due* è messa in rapporto con il conferimento dell'autorità *sugli spiriti immondi*, cioè anzitutto con il carisma della castità e verginità: «E chiamati a sé i dodici, li mandò a due a due, dando loro potere sugli spiriti immondi» (Mc 6,7).

Lo stesso avvenne per la missione dei «settanta». Dopo averli designati, il Signore li mandò a due a due (ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο), conferì loro il dono *delle guarigioni* e l'autorità sui demoni (Lc 10,1.9.17.19.20). In questi passi, in Luca e Marco, c'è inoltre l'accenno implicito *alla conoscenza* (almeno parziale) *dei misteri* del Regno; perché furono inviati a *predicare* e la predica *presuppone* questa conoscenza. Possiamo supporre che anche Giovanni Battista non a caso abbia inviato *due* discepoli (Mt 11,2) al Cristo, quando occorreva contemplare spiritualmente la personalità di Gesù e decidere se era il Cristo (πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ). Una lettura critica dà una variante di questo testo[24], leggendo dia; invece di duvo e ne risulta: «Avendo inviato disse a lui *per mezzo* dei suoi discepoli». Ma questa

variante, supposto che sia ben fondata sui codici, non cambia il senso, perché il numero *duale* dei discepoli è confermato da Luca: «Chiamati due dei suoi discepoli, Giovanni li mandò a dire al Signore... – καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων» (Lc 7,18-19).

Quindi la conoscenza dei misteri, cioè il portare lo Spirito o pneumatoforia come fatto interiore, e la taumaturgia, cioè la pneumatoforia rivolta in un certo senso *all'esterno*, hanno per fondamento il fatto che *i discepoli rimangono a due a due*. «Due» non è «uno più uno», ma qualcosa essenzialmente di più, di più plurisignificante e possente. «Due»[25] è *una nuova* composizione chimica dello spirito, quando «uno più uno» si trasfigurano qualitativamente e costituiscono un *terzo* (*pasta lievitata*). Questo pensiero esplicitato è il filo conduttore di tutto il capitolo 18 di Matteo, di cui rileverò solo alcuni passi.

I discepoli discorrono del fratello che ha peccato e il Signore accenna al loro potere di legare e sciogliere (Mt 18,18). Ma siccome l'essenza di questo potere sta nella *conoscenza* spirituale dei misteri del Regno, nell'attingere il mondo spirituale e la volontà di Dio, l'accento interiore del verso 18 ricorda ai discepoli la loro *gnosi*, la loro *spiritualità*. Nel verso 19 il Signore quasi parafrasa il suo pensiero traducendo quanto ha detto nel verso 18 in altri concetti, senza modificare minimamente il senso: «Di nuovo vi dico in verità (πάλιν ἀμὴν λέγω): se *due* (δύο) di voi sulla Terra si metteranno d'accordo per domandare qualunque cosa, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Perché (γὰρ) dove due o tre (δύο ἢ τρεῖς) sono riuniti nel mio nome (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα), là sono io, in mezzo a loro» (Mt 18,19-20).

La conoscenza dei misteri o, più in particolare, il potere di legare e sciogliere, è ancora (πάλιν) *una preghiera comune* di due che si mettono d'accordo su *qualunque cosa sulla Terra*, cioè di due che si sono completamente umiliati uno davanti all'altro, che hanno pienamente vinto le contraddizioni e i contrasti di pensiero e di sentimento fino alla consustanzialità dell'uno con l'altro. Questa preghiera comune *viene sempre esaudita*, dice il Salvatore. E perché? Perché (ga;r) la riunione di due o tre *nel nome di Cristo*, la confluenza di persone nella misteriosa atmosfera spirituale vigente attorno al Cristo, la comunione alla Sua forza di grazia li trasforma in una nuova sostanza spirituale[26], fa *dei due* una particella *del*

Corpo di Cristo, un'incarnazione viva della Chiesa (*il nome di Cristo è la Chiesa mistica!*), li «inecclesia». Si comprende allora che anche Cristo è «in mezzo a loro», come l'anima è «in mezzo» a ciascun membro del corpo che vivifica. Ma Cristo è consustanziale al Padre e perciò il Padre opera ciò di cui lo prega il Figlio. Il potere di legare e sciogliere ha alla base la *sinfonia di due* sulla Terra *nei riguardi di ogni cosa*, la vittoria sull'aseità, l'unità di spirito di due intesa non in senso relativo e limitativo, ma letteralmente e illimitatamente. Tuttavia in primo luogo questo *si va conseguendo* sulla Terra, ma non è *conseguibile* in forma assoluta; in secondo luogo la misura del conseguimento è anche la misura della mitezza. Subito dopo la spiegazione fornita dal Signore (τότε προσελθὼν), Pietro, sicuro di sé e irruente, gli chiede: «Signore, se il mio fratello pecca contro di me, quante volte dovrò perdonargli – ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμι ὁ αδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐῷ; – *Fino a sette volte?*» (Mt 18,21); cioè egli desidera conoscere la norma e il limite del perdono. Ma questo «fino a sette volte»[27], questo *limite* del perdono significherebbe la limitatezza carnale di chi perdona il peccato *contro se stesso*, l'assenza in lui del vero amore spirituale (il caso è diverso se il peccato è contro lo Spirito, contro la Verità stessa): sarebbe semplicemente una variante *dell'egoismo*. Quando c'è una *qualsiasi* limitazione nel perdono, manca *completamente* la forza cristiana e il rapporto non è spirituale. Ecco perché il Signore risponde all'Apostolo: «Non ti dico fino a sette volte, ma fino *a settanta volte sette*» (Mt 18,22); cioè senza limiti di sorta, senza fine, totalmente e con tutta la misericordia[28].

In tal modo, per giudicare una persona *che ha peccato contro chi giudica*, occorre elevarsi a un'altezza divina, non umana, bisogna conoscere i segreti di Dio. Il giudizio consisterebbe nel compiere la volontà di Dio. Ma si possono conoscere i segreti del Regno soltanto con un *amore pieno* che in due persone raggiunga l'armonia in tutto (e gli *starcy* ne sono un caso particolare). Quest'armonia non può essere attuata adesso con gli sforzi umani ma è solo *in via di attuazione* in un'illimitata umiltà di fronte al proprio amico, perdonando il peccato commesso contro di noi «settanta volte sette».

L'enigmatica[29] parabola dell'amministratore infedele (Lc 16,1-8) esprime la medesima idea del perdono come fondamento dell'amicizia. L'uomo ricco della parabola è Dio e l'amministratore (οἰκονόμος) è *l'uomo*.

L’uomo, assegnato al podere di Dio, al creato, cioè alla vita che gli è affidata, alle energie e talenti che gli furono consegnati perché li realizzasse e moltiplicasse (cfr. la parabola dei talenti), dissipa la propria vita, non impiega le sue facoltà creatrici, spoglia il podere di Dio. E Dio gli chiede il rendiconto; l’uomo deve lasciare tutto ciò che immaginava essere suo e che in realtà gli era stato soltanto affidato, sarà privato delle energie esteriori che aveva impiegato nella vita, del corpo con i suoi organi e infine dell’involucro dell’anima, che brucerà nel fuoco del giudizio. L’uomo resterà «nudo» e «povero», «fuori» della casa di Dio, perché il padrone gli ha detto: «Tu non potrai più amministrare» (Lc 16,2). L’amministratore capisce che la sua posizione è senza scampo, perché è vissuto soltanto sul podere di Dio e non sul suo, e capisce che non si crea né può crearsi la vita: «Che cosa farò, ora che il padrone mi toglie l’amministrazione? Di zappare non ho la forza, di mendicare mi vergogno. So io che cosa farò, affinché quando sarò rimosso dall’amministrazione ci sia chi mi accolga in casa sua» (Lc 16,34). Cacciato dalla casa di Dio, vuole assicurarsi un posto almeno in casa d’altri, cioè nelle anime, nelle preghiere, nei pensieri degli altri, nel *ricordo* della Chiesa. Per ottenere tutto questo egli: «Fece venire uno a uno i debitori del suo padrone e disse al primo: “Quanto devi al mio padrone, tu?”. Quello rispose: “Cento barili d’olio”. E lui: “Prendi la tua ricevuta, siedi, presto, scrivi cinquanta”. Poi disse a un altro: “Tu quanto devi?”. Quello rispose: “Cento misure di frumento”. E lui: “Prendi la tua ricevuta e scrivi ottanta”» (Lc 16,67). L’amministratore infedele cancella ai debitori del suo padrone una parte del debito, riduce parte del loro debito verso il suo padrone, cioè nella propria coscienza diminuisce i loro peccati verso Dio. Dal punto di vista moralistico, giuridicistico, legalistico, questa azione è un nuovo delitto contro il padrone. Questo gesto è ingiusto, perché la giustizia è applicazione della legge d’identità, esige che il debitore, specialmente verso altre persone, sia chiamato debitore, come effettivamente è. Dal punto di vista legalistico è *assolutamente* impossibile perdonare un peccato contro Dio. Ma nella vita spirituale si richiede proprio questa «ingiustizia»: chi *si riconosce* colpevole davanti a Dio, debitore, peccatore e bisognoso del perdono di Dio, è degno anche di perdonare i peccati agli altri, di diminuire la misura della loro colpevolezza. Noi non abbiamo il «diritto» di coprire ciò che è offesa di Dio e non nostra, ciò che riguarda Dio e non noi. Anzi sembrerebbe perfettamente naturale ampliare la colpa degli altri per zelo della gloria di Dio, sottolineare che «non si

acconsente» ai loro peccati, che si è pronti a ritenere quasi come propri debitori i debitori verso Dio. E tuttavia «il padrone lodò quell'iniquo amministratore perché aveva agito con scaltrezza; poiché i figli di questo mondo sono, nell'agire con i loro simili, più scaltri dei figli della luce» (Lc 16,8). Perdonando ingiustamente i peccati altrui noi, ingiusti «figli di questo mondo», ci giustifichiamo più di quanto possano giustificare se stessi i giusti, «figli della luce», quando condannano giustamente i peccati altrui. Ma lo si deve fare a tu per tu con ciascun peccatore singolo, coprendo *effettivamente* in segreto il suo peccato per aggiungere effettivamente nella nostra coscienza il suo peccato e non semplicemente per mostrare la nostra magnanimità agli altri. Questo perdono pubblico non solo non raggiungerebbe lo scopo di coprire il peccato del fratello, ma al contrario indurrebbe gli altri a peccare: «Tanto, perdonano comunque». Il significato della parabola è la *concezione ortodossa dei canoni* in contrapposizione a quella *cattolica.* Secondo quest'ultima, il canone è una norma ecclesiastico-giuridica, «una legge», che deve essere osservata e la cui trasgressione deve essere compensata con la «soddisfazione»[30]. Invece per la concezione ortodossa i canoni non sono leggi, ma *simboli regolatori* della società ecclesiale. Mai sono stati osservati completamente e non lo potranno mai essere a perfezione, tuttavia sempre si è dovuto e si deve averli presenti per avere una più chiara coscienza della propria colpevolezza davanti a Dio. Ai suoi figli, ma a ciascuno individualmente, in privato, in segreto, la Chiesa tiene pressappoco questo discorso: «Ricorda che cosa ti spetterebbe secondo giustizia per il fatto che non soddisfi la giustizia di Dio. Ma la tua colpa ti viene ridotta non perché *tu* sei buono, non per *i tuoi* meriti, ma perché Dio è misericordioso, paziente e magnanimo. Sta' attento, sii umile e non giudicare gli altri quando sono colpevoli, anche se hai veduto la loro colpevolezza con la stessa certezza di una tangibile "dichiarazione di debito"».

Il podere del signore della parabola è tutto buono e tutto giusto, ma l'amministratore, per cancellare parte dei debiti ai debitori, si appropria in sostanza della parte cancellata del debito e la regala, come fosse sua, ai debitori. Il debito che condona è una sua «appropriazione indebita», ricchezza iniqua, mammona dell'iniquità (μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας) (Lc 16,9).

Perché la proprietà di per sé non è né giusta né ingiusta, né lecita né illecita, ma semplicemente è, ed *è un bene*[31]. Ma ogni proprietà, in

relazione alla persona che la possiede, è lecita o illecita, giusta o ingiusta. Per l'amministratore della parabola, che dissipa la proprietà del padrone prima per sé e poi per gli altri, in quanto la considera sua, è una «ricchezza iniqua» in ambedue i casi.

Così anche la possibilità di coprire i peccati con la misericordia e la bontà di Dio non ci appartiene e diventa per noi una «ricchezza iniqua» se ce ne appropriamo. Ma siccome tutto il tempo non facciamo altro che dissipare questa ricchezza *per nostro* tornaconto, per coprire *i nostri* peccati, l'unica cosa che ci resta da fare (come misura precauzionale, nel caso ci venisse tolta la ricchezza della misericordia divina) è assicurarci un posto nel cuore degli altri, «nelle dimore eterne», e allora il Signore forse loderà la nostra accortezza. Questo assicurarsi un posto non è altro che il crearsi legami d'amicizia. Il Salvatore spiega così la parabola: «E io vi dico: procuratevi *amici* con la disonesta ricchezza – φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας –, affinché, quando verrà a mancare, essi vi accolgano nelle eterne dimore ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς» (Lc 16,9).

Torno all'affermazione che l'amicizia a *due* era realizzata nell'ambiente dei discepoli di Cristo e che questo legame a *due* trovò espressione nella loro missione di predicare *a due a due*. Quest'amicizia fu per loro cosa di tutta la vita e non soltanto una collaborazione passeggera e casuale di compagni di viaggio o di lavoro. Un chiaro segno di questi durevoli rapporti a due è il tradizionale accoppiamento dei nomi apostolici. Dice un noto esegeta: «Nell'elenco degli apostoli si nota la chiara intenzione di nominarli in coppia, e probabilmente in coppia Cristo li mandava a predicare, in coppia svolgevano la missione apostolica mentre era vivo il Signore...»[32].

Se è così, già in anticipo si può supporre che queste coppie non fossero casuali, bensì saldate da qualcosa di più forte che non le considerazioni esteriori sulla comodità di compiere insieme un lavoro comune. In effetti tre coppie sono fondate su vincoli di parentela, di sangue e persino di fratellanza:

Andrea
Pietro] figli di Giona

Giacomo
Giovanni] figli di Zebedeo

Giovanni d'Alfeo
Giuda Simone (?) Levi-Taddeo] figli di Alfeo

Quanto agli altri, forse la somiglianza dei caratteri li spinse a stringere un vincolo spirituale e può darsi che li unisse un ugual modo di concepire e sentire il mondo o qualche altro particolare della loro vita, prima o dopo che si furono messi al seguito di Gesù:

[Filippo
Natanaele di Bartolomeo

[Matteo di Levi
Tommaso il Gemello

[Giuda (Simone) Iscariota
Giuda (?) Simone di Cleone (?) Cananeo-Zelota[33]

Infine, rammentiamo ancora due coppie:

[Timoteo
Paolo

[Luca
Sila

Nelle leggende popolari (che spesso «deformano» la fatticità storica in favore della verità e del significato superiore della narrazione)[34] ritroviamo con tutta chiarezza questo nesso tra i doni carismatici e l'amicizia *a due*. Nella coscienza popolare il dono delle guarigioni lo ricevono soltanto

coppie di seguaci del Signore e *non persone singole*, per così dire «prive di φιλία». Perciò, come già rilevarono A. Mommsen[35] e A.P. Šestakov[36], gli apostoli guaritori e in genere i santi guaritori nelle narrazioni popolari compaiono a coppie, come gli apostoli Pietro e Giovanni e Pietro e Paolo, i santi Cosma e Damiano, Kir e Giovanni, Pantaleo ed Ermolao, Sansone e Diomede, Trifone e Dalaleo, Muzio e Anichita. Il fatto che i pneumatofori abbiano sempre formato coppie è indubitabile; quali che fossero i motivi *iniziali* della loro amicizia, dai doni che ne ottennero si è tratti a concludere che anche le loro persone fossero unite da un nesso misterioso. Già gli antichi esegeti avevano notato il fatto delle coppie apostoliche.

Scrisse san Gerolamo: «Vengono chiamati a due a due, e a due a due inviati i discepoli di Cristo, perché non c'è amore in uno solo, come è stato detto: guai all'uomo solo – *Bini vocantur et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*»[37].

Sant'Agostino disse: «È *un sacramento d'amore* che li invia a due a due, sia perché due sono i comandamenti dell'amore, sia perché l'amore non può sussistere tra meno di due persone – *Quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*»[38].

Il *sacramento d'amore* (*sacramentum caritatis*) è il motivo supremo della vita a due, anche se qui *caritas* è usata perché non esiste parola latina più precisa per l'amore sincero. Ma c'è anche un motivo meno nobile, perché gli uomini sono deboli, hanno bisogno dell'appoggio esterno dell'amico e di essere preservati dalle tentazioni; anche qui l'amico è indispensabile almeno come testimone che può sottrarre in tempo alla caduta. Così pensavano san Giovanni Crisostomo nel capitolo XIV della sua opera *Spiegazioni sul libro della Genesi* e san Gregorio il Teologo nel discorso XVII. La presenza stessa dell'amico è in grado di far cessare la tensione del desiderio peccaminoso. San Serafino di Sarov dava malvolentieri il consiglio di stabilirsi in un eremo e spiegava: «Nel monastero i monaci lottano contro le forze avverse come contro colombe, ma nell'eremo come contro leoni e leopardi». Quest'ultimo aspetto si è impresso specialmente nella mente dei monaci cattolici, ma io non ne tratto, visto che esula dal mio tema[39]. Dirò soltanto che a questo si richiamano: la nostra regola ortodossa che proibisce ai monaci di viaggiare soli, san Serafino di Sarov, che non permetteva ai discepoli di vivere soli, ecc.

La parabola dell'amministratore infedele mostra l'importanza che il Signore attribuiva all'*amicizia*. Da rilevare che qui non si parla della beneficenza fatta con la ricchezza dell'iniquità, e dell'aiuto ai poveri. No, si mette invece in evidenza come scopo immediato l'acquisto di amici, l'amicizia e non la filantropia: «E io vi dico: procuratevi amici con la disonesta ricchezza – ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας» (Lc 16,9). Già san Clemente Alessandrino aveva notato questo passo e scriveva: «Il Signore non ha detto: "Da'", oppure: "Fa' beneficenza", oppure: "Aiuta", ma: "*Fatti amico*", perché l'amicizia si esprime nel pieno sacrificio di sé e nella continuata *vita in comune* e non nel solo dare»[40].

L'unità mistica di *due è* condizione della conoscenza e quindi della manifestazione dello Spirito di Verità che dà questa conoscenza. Questa unità, insieme alla sottomissione della creatura alle leggi interiori provenienti da Dio e insieme alla pienezza della castità, corrisponde alla venuta del Regno di Dio (cioè dello Spirito Santo) e alla spiritualizzazione di tutto il creato. Secondo la tradizione conservata nella cosiddetta *Seconda lettera di san Clemente Romano ai Corinzi*: «Il Signore interrogato da uno: "Quando verrà il tuo Regno?", rispose: "Quando due saranno uno e l'esterno come l'interno e il maschile insieme al femminile e non maschio o femmina" ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ»[41].

Ecco come san Clemente interpreta questo enigmatico testo apocrifo: «"Due sono uno"; quando si dicessero l'un l'altro la verità, ci sarebbe sinceramente un'anima sola anche in due corpi. "E l'esterno come l'interno" significa che (Cristo) chiama interno l'anima ed esterno il corpo, quindi in qualsiasi modo si renderà visibile – φαίνεται – il tuo corpo, così anche la tua anima sarà visibile nelle tue opere *belle* – ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις– N.B. si dice καλοῖς (belle) e non ἀγαθοῖς (buone). "E il maschile e il femminile saranno né maschio né femmina" significa che il fratello, vedendo la sorella, non penserà a lei donna (cioè alla sua femminilità, θηλυκόν, a lei come donna) e lei non penserà a lui maschio (ἀρσενικόν, cioè in quanto maschio). "Quando farete questo", egli dice, "verrà il Regno del Padre mio"».

Questa interpretazione, assolutamente verosimile, riguarda piuttosto l'aspetto psicologico *esteriore* del Regno Venturo e non penetra nei presupposti ontologici che renderanno possibile una tale vita dell'anima. Penso che l'apocrifo sia sufficientemente chiaro, basta prenderlo così com'è. Ma qui mi interessa solo *la prima* parte e cioè: «Quando due saranno uno – ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν». Si tratta *dell'amicizia* portata fino in fondo, dell'amicizia intesa non tanto dal lato delle azioni e dei sentimenti, *non nominalisticamente*, quanto piuttosto dal lato del terreno metafisico sul quale *realisticamente* è possibile la piena unità d'animo.

I santi Padri ripetono spesso il pensiero della necessità dell'amicizia singolare ἀγάπη accanto a quella dell'amore universale φιλία. Tanto la prima deve riferirsi *a ciascuno* nonostante la sua indegnità, altrettanto la seconda deve essere prudente nella scelta dell'amico. Per entrare in simbiosi con l'amico e accoglierlo in te insieme alle sue qualità, e quindi per non perdere tutti e due devi scegliere con cura. San Gregorio il Teologo dice: «Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου, πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον – Non c'è acquisto migliore di un amico, ma non farti mai amico un uomo perverso»[42]. In un altro passo egli prodiga le parole più belle per dare un degno apprezzamento dell'amicizia: «Niente può sostituire l'amico fedele e non c'è misura alla sua bontà. L'amico fedele è un tetto sicuro (Sir 6,14-15) e un regno fortificato (Pr 18,12), l'amico fedele è un tesoro animato, l'amico fedele è più prezioso dell'oro e di una profusione di pietre preziose, l'amico fedele è "un giardino cintato, una fonte sigillata" (Ct 4,12) che per un momento si dischiudono, dei quali per un momento si può fruire. L'amico fedele è un porto di pace. E se l'amico si distingue per saggezza è ancora più prezioso; se brilla per scienza, scienza onnicomprensiva come deve essere e fu un tempo la nostra scienza, quanto è ancor più preminente? Se poi è anche "figlio della luce" (Gv 2,36), "uomo di Dio" (1Tim 6,11), "uomo che si accosta al Signore" (Es 19,22), "uomo di desideri" (Dn 9,22), o degno di uno dei titoli che la Scrittura riserva agli uomini di Dio, eccelsi e appartenenti al mondo celeste, allora questo è un dono di Dio, evidentemente superiore al nostro merito»[43].

Quando l'amico è stato scelto, l'amicizia con lui ha tratti di assolutezza, secondo Gregorio il Teologo. In una parola, egli dice: «Io assegno una misura all'odio perché bisogna circoscriverlo, mentre l'amicizia non deve conoscere limiti – τούτῳ μετρῶ μῖσος, ἀλλ'οὐ

φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γι-
γνώσκειν ὅρον»[44].

In che cosa si esprime questa illimitatezza dell'amicizia? Soprattutto nel sopportare le debolezze del proprio amico all'infinito, nella pazienza vicendevole, nel perdono reciproco. «L'amicizia sopporta tutto quello che patisce o sente – πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα [45].

Gli interessi degli amici si fondono, gli averi dell'uno diventano gli averi dell'altro e il bene dell'uno il bene dell'altro. «La gioia diventa comune a tutti quando un buono riceve dei benefici in virtù dei legami dell'amicizia – Ξυνὴ γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις,
εὖτε τις ἐσθλῶς ἐσθλὰ πάθῃ, θεσμῷ κιρναμένης φι-λίης[46].

«L'unità di pensieri ha il suo principio nella Trinità, perché a Lei per natura si addice principalmente l'unità e la pace interiore».

Perciò, dice l'abate Talassio come assecondando san Gregorio, «l'amore che tende costantemente a Dio unisce gli amanti con Dio e uno con l'altro»; oppure, in un altro passo, ancor più decisamente: «Soltanto l'amore unisce le creature con Dio e una con l'altra in unità di pensieri»[47].

Ecco altri brani simili tratti da altri Padri. San Basilio il Grande vede nella comunione delle persone una loro profondissima esigenza organica: «Chi non sa che l'uomo è un animale mansueto e comunicativo e non isolato e selvaggio? Perché nulla è tanto proprio della nostra natura quanto comunicare uno con l'altro, abbisognare uno dell'altro e amare quelli della nostra natura – τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν,
οὐδὲ: ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως
ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῄζειν ἀλ-
λήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον(– *qui ejusdem sunt generis*)»[48].

Fra coloro che si amano si squarcia la cortina dell'aseità e ciascuno vede nell'amico come se stesso, la sua propria essenza più intima, il suo *alter ego* che poi non è diverso dall'Io. L'amico *viene accolto* nell'Io, viene da lui *accettato* nel significato più profondo del termine[49], viene ammesso nella struttura dell'amante alla quale non riesce estraneo e dalla quale non viene respinto. Come la madre accoglie il figlio, così l'amante accoglie l'amato

nel suo seno e lo porta sotto il cuore. Lo dice anche il Poeta anche se per un caso un po' diverso:

> Qui c'è ombra, là calura e grida;
> io vado errando come in sogno
> e sento viva una cosa sola:
> *Tu sei con me e tutta in me*[50]

L'Io amico è accolto nell'anima e così confluiscono due correnti vive. Questa unità vitale si ottiene non asservendo una persona a un'altra e nemmeno con la servitù cosciente dell'una di fronte all'altra. L'unità amicale non può neanche essere chiamata *concessione*, remissività, perché è appunto unità. L'uno sente, desidera, pensa e parla così non perché così ha sentito, desiderato, pensato e parlato l'altro, ma perché ambedue provano un unico sentimento, nutrono un'unica verità, pensano un unico pensiero, parlano a una voce. Ciascuno vive dell'altro, o meglio la vita dell'uno e dell'altro scaturisce *da un unico e comune centro* che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé. Per questo le sue varie manifestazioni sono sempre *di per se stesse* armoniche; *di per se stesse* e non per una tensione del sentire, del volere, del pensare, per una formula verbale ribadita come principio di unità. Quando si tratti di una formula verbale, o di un sistema di formule che dettano un *programma*, abbiamo un'unità omoiusiaca, ossia un'alleanza, una cosa totalmente diversa dall'unità omousiaca (consustanziale), dell'unità nel significato strettissimo del termine unità[51].

Gli amici costituiscono la loro amicizia nelle viscere noumenali e non alla superficie semiumbratile e inerte della fenomenicità «psichica». Proprio per questa ragione gli amici costituiscono una biunità, una diade, non sono loro ma qualcosa di più: un'anima sola.

Marco Minucio Felice racconta che il suo amico Ottavio lo amava tanto ardentemente che i loro desideri erano totalmente concordi in tutte le cose importanti e serie e anche in quelle meno serie e nei divertimenti. «Si poteva pensare *che i due condividessero un'unica anima divina*»[52].

«E non può essere altrimenti, perché gli amici», ci assicura Lattanzio, «non potrebbero essere legati da un'amicizia così fedele, se in ambedue non ci fosse *un'anima sola*, un solo pensiero, una sola volontà, una uguale opinione»[53].

La vita *comune* è comune gioia e comune sofferenza. Nell'amicizia non c'è comune gioia e comune sofferenza, ma armonica *gioia* e armonica *sofferenza*; nel primo caso abbiamo qualcosa che va dalla periferia al centro dell'anima e riguarda coloro che sono relativamente lontani da noi. Invece la gioia e la sofferenza degli assolutamente vicini nascono nel *centro* stesso della loro anima, *donde* si espandono verso la periferia; qui non abbiamo più il riflesso di un umore altrui, ma una gioia e una sofferenza *nostre*. Già Aristotele aveva rilevato questa diversità, trattando della sofferenza[54] e Euripide nella tragedia *Eracle* ci offre la dimostrazione artistica di questa distinzione mettendo a raffronto i dolori di Anfitrione ed Eracle, di Anfitrione e Teseo[55].

Se i rapporti stretti ben dispongono alle emozioni concordi, il loro terreno più propizio è l'amicizia. Secondo quanto afferma san Massimo il Confessore, «l'amico fedele considera sue le disgrazie dell'amico e le sopporta assieme a lui soffrendone fino alla morte»[56]. Perché, secondo san Nilo il Sinaita, il carattere eminente dell'amore è il fatto che unisce tutti fino nell'intimo delle disposizioni dell'anima; in virtù di questa unità ciascuno trasmette i propri dolori a tutti gli altri e ciascuno accoglie i dolori altrui[57]. Tutti rispondono di tutti e tutti soffrono per tutti.

Così uniti nel loro essere e formando una biunità inattingibile al raziocinio, gli amici pervengono all'unità di sentimenti, di volontà, di pensieri. Allo stesso tempo questa unità intesa *attivamente* non è un possesso medianico reciproco delle personalità, non è un immergersi nel fondo impersonale e indifferente e perciò non libero e caotico di ambedue, non è un dissolversi e un umiliarsi delle individualità, ma è invece esaltazione, concretamento, rafforzamento e approfondimento. Ciò vale a maggior ragione per l'amicizia. Nei rapporti di amicizia il valore e la peculiarità incomparabili e insostituibili di ciascuna persona si manifestano in tutta la loro bellezza. La persona scopre nell'Io dell'altro i *propri* germi che vengono fecondati dalla personalità dell'altro. Secondo le parole di Platone, l'amante genera nell'amato[58]. Ciascuno degli amici riceve conferma della propria personalità trovando il proprio Io nell'Io dell'altro. «Chi ha un amico ha un altro se stesso – ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει», dice il Crisostomo[59].

E in un altro passo: «L'amato è per l'amante un altro se stesso. La proprietà dell'amore è che l'amante e l'amato costituiscono come una sola

persona e non già due distinte – ταῦτα γὰρ ἐστι φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ᾽ ἕνα τινὰ ἄνθρωπον[60].

Nell'amicizia la separazione delle persone è soltanto un fatto rozzamente fisico, limitato all'esteriorità e perciò il giorno dei tre santi vescovi (30 gennaio), di loro che vissero in città diverse si canta: «Divisi corporalmente, erano congiunti spiritualmente». Quando poi c'è una vita in comune, perfino il corpo diventa come uno. Ad esempio, il monaco Antonij del monastero delle Grotte di Kiev descrive così il trapasso dell'archimandrita Meletij: «Per trenta e più anni lui e io fummo in strettissima comunione d'amicizia e durante gli ultimi tre anni divenimmo quasi un corpo solo e un'anima sola»[61].

La potenza e la difficoltà dell'amicizia non si esprimono in un pirotecnico attimo d'eroismo, ma nella placida fiammella della pazienza di tutta una vita. È la fiamma regolare della lampada a olio e non lo scoppio di un gas. L'eroismo è sempre e soltanto *l'ornamento* e non *l'essenza* della vita e come tale ha sempre la sua legittima parte di *affettazione*; se si sostituisce alla vita, degenera inevitabilmente in *trucco*, in posa più o meno verosimile. L'eroismo più naturale è nell'amicizia, nel suo πάθος; ma anche qui ne è solo la corolla, non lo stelo né la radice. L'eroico dissipa e non raccoglie, vive sempre a spese dell'altro, si nutre dei succhi che mette in serbo la vita quotidiana, nelle cui oscurità affondano le radici sottilissime e delicatissime dell'amicizia; esse succhiano la *vera* vita, e nessuno le vede, e talvolta nessuno nemmeno le sospetta, nutrono tuttavia la vita effettiva, e il fiore in boccio dell'eroismo, quando non sia vacuo, produce semplicemente il seme di un'amicizia *altra*, di un'amicizia futura[62].

L'amore di φιλία abbraccia l'intera realtà, anche della vita quotidiana comune, e non soltanto i suoi *singoli* punti di vitalità spirituale, incontri, impressioni e feste; esso esige il «Vigilate su di voi!», proprio là dove «l'eroe» si lascia andare completamente. Si è detto che non c'è uomo grande (o meglio un eroe) per il suo lacchè, perché l'uno è un eroe e l'altro un lacchè, ma anche perché l'eroe *non esprime* la vera grandezza dell'anima, ma semplicemente *la indossa* per un certo tempo, mentre davanti al lacchè resta semplicemente se stesso. Nell'amicizia avviene il contrario. *Qualsiasi* atto esteriore dell'uno sembra insufficiente all'altro perché, conoscendo l'anima dell'amico, si vede che qualsiasi azione non è

adeguata alla grandezza interiore dell'anima dell'amico. Di fronte all'eroe alcuni si meravigliano, altri lo disprezzano, alcuni se ne invaghiscono, altri lo odiano. Invece l'amico non si meraviglia mai dell'amico e non lo disprezza, non se ne invaghisce e non lo odia. Egli ama e per l'amore l'unica anima amata è infinitamente cara, senza prezzo, superiore a tutto il mondo, con tutti i suoi allettamenti. Perché la φιλία riconosce l'amico al suo sorriso, alle sue placide parole, alle sue debolezze, alla maniera in cui tratta con la gente nella vita quotidiana, alla maniera con cui mangia e dorme, e non alla posa esteriore e alla veste eroica.

Si possono pronunciare discorsi retorici e mentire, si può soffrire e perfino morire retoricamente e ingannare con la retorica; non si può ingannare con la vita quotidiana e la prova valida della genuinità dell'anima è fornita dalla vita *in comune*, dall'amore di φιλία. Ognuno è in grado di compiere questo o quel gesto eroico, ognuno è capace di essere interessante; ma sorridere, parlare, consolare come il mio amico, lo può fare solo lui e nessun altro. Nulla e nessuno al mondo può compensare la perdita dell'amico. Nell'amicizia incomincia a rivelarsi la persona e perciò nell'amicizia ha principio il vero peccato profondo e la vera santità profonda. Si può dire una grande menzogna di sé in *un'opera* di molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: «Come l'acqua rivela il viso al viso, così il cuore rivela l'uomo all'uomo» (Pr 29,19). Il reciproco rapporto tra il quotidiano e l'eroico è simile a quello che corre tra i lineamenti del viso e uno sguardo casuale, che non denota ciò che nel volto ci è caro o ripugnante, attraente o odioso. Invece l'amicizia si costruisce su queste penombre che rivelano i lineamenti del volto, sui sorrisi, sulle cose semplici della vita, sulla vita là dove effettivamente s'instaurano l'amore o l'odio definitivi. Togli l'eroismo e un uomo rimarrà quello che è; prova mentalmente a scindere da lui la sua santità *profonda* o il suo amore *profondo*, la sua vita nascosta o il suo peccato nascosto che trapelano da ogni suo gesto... e *non avrai più un uomo*, come se togliessi l'idrogeno dall'acqua.

Questa scomposizione finale, questa distillazione dell'uomo, sarà integralmente effettuata dallo Spirito Santo alla fine dei tempi, ma qui, adesso, può effettuare questa divisione l'uomo che ama di φιλία, perché soltanto lui ci mostrerà ciò che in noi è nascosto. Ancora una volta appare qui la natura metafisica del vincolo d'amicizia. L'amicizia non è solo etica e psicologica, ma prima di tutto ontologica e mistica, e così l'hanno veduta in tutti i tempi tutti coloro che hanno contemplato le profondità dell'esistenza. Che cos'è l'amicizia? L'amicizia è la contemplazione di se stesso, attraverso l'Amico, in Dio.

L'amicizia è la visione di sé con gli occhi dell'altro, ma al cospetto di un terzo, e precisamente del Terzo. L'Io, rispecchiandosi *nell'amico*, riconosce nel suo Io il proprio *alter ego*. Qui si presenta spontanea la secolare immagine dello specchio. Platone fa dire a Socrate, il massimo conoscitore delle cose d'amore (τῶν ἐρω-τικῶν), che l'amico «vede se stesso nell'amante come in uno specchio – ὥσπερ δ'ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν»[63]. Dopo due dozzine di secoli gli fa eco Schiller quasi con le stesse parole: «Posa vedeva in questo meraviglioso specchio [cioè nell'amico Don Carlos] se stesso e gioiva della propria immagine»[64]. Dice Carlos a Filippo:

> È cosa dolce e buona vedersi raffigurato
> in un'anima bella; com'è dolce pensare
> che la nostra gioia colora le gote dell'amico,
> che la nostra mestizia strugge un altro petto,
> che il nostro dolore bagna altri occhi[65]

Già prima del *Lisia* di Platone, Omero, a proposito dell'amicizia, disse che «la divinità adduce sempre il simile al simile – ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον»[66] facendoli conoscere l'uno all'altro, e Nietzsche, dopo Schiller, afferma che ogni uomo ha la sua misura, il suo μέτρον, ma che l'amicizia consta di due persone con un solo μέτρον comune o, in altre parole, che l'amicizia è l'identica struttura di due anime.

L'amico non è solo un Io ma *un altro* Io, *altro* per l'Io. Però l'Io è unico e tutto ciò che è altro rispetto all'Io è già non Io; l'amico è un Io che è non Io, è *contradictio*, e il concetto stesso di amico implica un'antinomia. Se *la tesi*

dell'amicizia è l'identità e la somiglianza, la sua antitesi è la non identità e non somiglianza. Io non posso amare ciò che non è Io, perché altrimenti ammetterei in me stesso qualcosa di estraneo; d'altra parte, amando, non voglio ciò che sono io stesso perché di ciò che già possiedo non m'importa niente. Il giovane Platone ha dischiuso nel *Lisia* questa contraddittorietà dell'amicizia e Schiller ce la rivela nuovamente. «L'amore nasce tra due anime non unisone ma armoniche» – afferma contraddicendo quanto detto sopra – e ancora: «Io vedo», scrive Giulio all'amico Raffaello, «i miei sentimenti nel mio specchio con piacere, ma con ardente godimento divoro i tuoi, che sono superiori, e mi mancano»[67].

Nell'amore avviene uno *scambio* di sostanze, un reciproco completamento. «Quando odio», assicura Schiller, «tolgo qualcosa a me stesso, quando amo mi arricchisco di ciò che amo»[68]. L'amore arricchisce. Dio, che ha l'amore perfetto, è il Ricco; Egli è ricco di suo Figlio che ama: è la Pienezza.

Somiglianza – τὸ ὁμοῖον – e dissomiglianza, o contrapposizione – τὸ ἐναντίον –, sono ugualmente necessarie nell'amicizia e ne costituiscono la tesi e l'antitesi. Nella dialettica platonica questa antinomicità viene superata *o meglio* coperta dal concetto di *proprietà* che comprende l'una e l'altra; gli amici «sono per essenza *propri* – οἰκεῖοι»[69] l'uno dell'altro; nel senso che ciascuno di loro è *una parte* dell'altro, del cui essere completa l'insufficienza metafisica e che perciò è della stessa natura. Tuttavia né il concetto logico di *proprietà*, né l'immagine mitologica *dell'androgino* che gli equivale, e che è eterna nella sua plasticità, possono colmare l'abisso tra le due strutture dell'amicizia, perché il concetto e la figura mitologica non sono altro che la semantizzazione per epitome dell'antinomia tra l'Io e il non Io.

Si può anche paragonare l'amicizia alla *consonanza*; la vita è tutta una serie di dissonanze che attraverso l'amicizia si risolvono; nell'amicizia la vita acquista senso e concordia. Però l'unisono non offre niente di nuovo e i suoni vicini creano, se sovrapposti, una cacofonia insopportabile. Così l'amicizia: un'eccessiva somiglianza di struttura nelle anime, quando non c'è identità, porta a scontri continui, a interferenze insopportabili perché inattese e imprevedibili, che irritano come una luce che lampeggi.

Anche nel concetto di consonanza noi riscontriamo l'antinomia, perché per essere consonanti i suoni devono essere uguali e allo stesso tempo

diversi tra loro. Ma qualunque sia la sua natura metafisica l'amicizia, proprio lei, è condizione indispensabile della vita.

L'amicizia dà all'uomo l'autocoscienza, rivela dove e come è necessario lavorare su se stessi. Ma questa autotrasparenza dell'Io la si ottiene solo nell'azione reciproca, vitale delle persone che si amano. La comunione dell'amicizia è la sorgente della sua forza. Sant'Ignazio il Teoforo, indicando la forza misteriosa e taumaturgica che i cristiani ricevono dalla vita comune, scriveva agli Efesini: «Adoperatevi perciò di riunirvi più strettamente per ringraziare e lodare Dio. Perché, quando siete stretti in un sol luogo, *sono abbattute le forze di Satana e la perdizione che da lui proviene è esclusa nell'unità di pensieri della vostra fede* – ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Non c'è nulla di meglio della pace, nella quale cessa ogni guerra tra la Terra e il cielo»[70].

Qui è detto chiaramente che la «comunità» dell'amore non deve limitarsi a un'idea astratta, ma esige assolutamente manifestazioni sensibili e concrete fino allo «stretto» contatto compreso. Bisogna non soltanto «amarsi» a vicenda, ma stare «stretti – πυκνῶς» insieme, sforzandosi, se possibile, di stringersi «più stretti – πυκνότερον» l'uno all'altro. Ora gli amici non stanno mai così stretti come nel bacio (*poceluj*), la cui stessa radice *poceluj* è vicina alla parola «integro» (*celyj*) e indica nel verbo «baciare» (*celovat'sja*) il significato di portare gli amici a uno stato di integrità (*celostnost'*), di unità. Il bacio è l'unione spirituale delle due persone che si baciano[71], e il suo nesso primario con l'amicizia φιλία appare dalla sua denominazione greca (φίλημα e φιλεῖν e φιλεῖν, sia che si aggiunga τῷ στόματι, «con la bocca», sia che non si aggiunga, significa «baciare»).

Bisogna vivere la vita *comune* illuminare e compenetrare la vita quotidiana con la vicinanza anche esteriore, corporea, e allora nei cristiani si manifesteranno forze nuove, inaudite, capaci di vincere Satana, e di cancellare e allontanare tutte le sue potenze malvagie. Ecco perché lo stesso sant'Ignazio scrive a san Policarpo, vescovo della Chiesa di Smirne, e perciò a tutta la Chiesa: «Lavorate, faticate, correte, patite, riposate, vegliate insieme, come amministratori di Dio, ospiti e servitori»[72].

Forse tenendo presenti le esortazioni del suo maestro spirituale ormai defunto, san Policarpo di Smirne scrisse a sua volta ai Filippesi: «Chi ha

l’amore ἀγάπην è lontano da ogni peccato»[73].

Ecco qui ripetuta la stessa idea fondamentale: l’amore conferisce all’amante energie *particolari* e queste vincono il peccato, secondo le parole del Teoforo, annacquano e allontanano le forze di Satana e sono la sua rovina.

Altri conoscitori della vita spirituale lo confermano. Così Teodoro, *starec* del monastero Svirskij, esortava con paterna dolcezza: «Padri miei! Per amore di Dio *non separatevi* gli uni dagli altri, perché in questo tempo foriero di calamità è difficile trovare persone con le quali dire una parola secondo coscienza»[74].

Si tratta di un detto straordinariamente interessante, perché non dice di non malignare, di non adirarsi, di non litigare, ma raccomanda di *stare insieme* esteriormente, corporalmente, empiricamente.

La Chiesa ha ritenuto e ritiene tanto indispensabile e tanto essenzialmente legata alle cose più alte questa vita in comune, che perfino dei morti canta: «Ecco come è buono e come è dolce che i fratelli stiano insieme». Stando accanto alla bara di una persona cara questo sospiro d’amicizia mi trafisse il cuore. Perfino quando sono chiusi *tutti* i conti con la vita, pensavo, si ricorda con ardente desiderio la vita in comune, l’ideale dell’amicizia. Non c’è più nulla, nemmeno la vita, eppure rimane la nostalgia della comunione di φι-λία. Non ne consegue forse che proprio l’amicizia è *l’ultima parola dell’elemento propriamente umano dell’ecclesialità*, *l’apogeo dell’umanità*? Finché resta uomo, l’uomo cerca l’amicizia. L’ideale dell’amicizia *non è innato* all’uomo ma gli è dato *a priori*[75], quale elemento costitutivo della sua natura.

San Giovanni Crisostomo spiega *tutto* l’amore cristiano come un’amicizia. Egli vede nel sacrificio dell’apostolo Paolo, nella sua prontezza a gettarsi nella Geenna per coloro che ama, «l’ardente amore» dell’amicizia.

«Io voglio», egli dice, «presentarvi un esempio di amicizia. Gli amici sono più cari dei padri e dei figli; sono gli amici in Cristo». Più avanti porta l’esempio della comunità gerosolimitana dei primi cristiani, di cui parlano gli Atti (At 4,32-35): «Ecco l’amicizia: quando uno non ritiene suo, ma appartenente al prossimo quello che è suo e quello che appartiene al prossimo lo ritiene estraneo a se stesso; quando uno circonda di attenzione la vita dell’altro come la sua propria e quest’altro lo ripaga con la stessa disponibilità!». Il Crisostomo ravvisa il peccato dell’umanità e la sorgente

di tutte le disgrazie, compresa l'eresia, nell'assenza di questa amicizia: «Ma diranno: dove trovare un tale amico? Da nessuna parte, se noi non vogliamo esser tali, ma qualora lo volessimo sarebbe possibile, anzi facile trovarlo. Se ciò fosse *veramente* impossibile, Cristo non l'avrebbe ordinato e non avrebbe parlato tanto *dell'amore. L'amicizia è una grande cosa*, tanto grande che nessuno la può comprendere, nessuna parola la può esprimere, eccetto chi la conosce per esperienza propria. L'incomprensione dell'amicizia ha prodotto le eresie e continua a far restare gentili i gentili...»[76].

Bisogna star insieme nella vita comune della parrocchia, ma a maggior ragione nella *vita di* φιλία, dove la vicinanza concreta possiede una forza particolare e la «comunione» ha un valore *gnoseologico*, inteso come «portare i fardelli» (Gal 6,2) l'un per l'altro e come servizio vicendevole: questo stare insieme è il nerbo vitale dell'amicizia e la sua croce, e proprio per questa ragione le persone d'esperienza vi hanno insistito tanto, lungo tutta la storia della Chiesa.

Parlando dei monaci che vanno a due a due, Tommaso di Canterbury cita il detto popolare: «*Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum* – il guerriero ha per subalterno un servo, il chierico un compagno, il monaco un superiore».

In questo senso ogni amicizia, come in genere la vita cristiana, è monachesimo. Ogni amico si piega senza protestare all'amico come il servitore al padrone, come dice giustamente un proverbio francese: «*Qui a compagnon, a maître* – chi ha un compagno ha un padrone». L'obbedienza dell'amicizia sta nel portare la croce del proprio Amico.

Il comandamento fondamentale dell'amicizia è la fedeltà, l'indissolubilità stretta come nel matrimonio, l'incrollabilità fino all'ultimo, fino «all'effusione del sangue del martirio», e tutta la forza dell'amicizia sta nell'osservare questo comandamento. Molti sono gli allettamenti a rinunciare all'amico, molte le tentazioni di rimanere soli o di allacciare nuovi rapporti. Ma chi ne ha troncato uno, troncherà anche il secondo e il terzo, perché al cammino ascetico ha sostituito la ricerca delle comodità dell'anima, che non si possono e non si devono cercare *in nessuna amicizia*. Al contrario ogni sforzo eroico conferisce solidità all'amicizia. Quante più sono le lacrime sparse a causa dell'amicizia, tanto più essa si rinsalda, come il muro che riesce tanto più solido quanto maggiore è la quantità d'acqua impiegata nell'erigerlo.

Le lacrime sono il cemento dell'amicizia, ma soltanto le lacrime sparse per l'impossibilità dell'amore di esprimersi e per le afflizioni occasionate dall'amico, e quanto più grande è l'amicizia tanto più abbondanti saranno le lacrime e viceversa.

Le lacrime sono nell'amicizia come l'acqua nell'incendio di una distilleria: quanto più essa aumenta tanto più alte si elevano le fiamme.

Sarebbe un errore pensare che le lacrime provengano solo dall'insufficienza dell'amore. No, perché «ci sono semi che attecchiscono nella nostra anima soltanto sotto la pioggia delle lacrime sparse per noi, e questi semi portano fiori magnifici e frutti salutari... Non so se mi deciderei ad amare una persona che non ha fatto piangere nessuno. Molto spesso ha fatto più soffrire colui che ha amato più forte, perché è incredibile quale dolce e schiva crudeltà sia abitualmente sorella inquieta dell'amore. L'amore cerca in ogni luogo prove d'amore e chi non è incline a vederle anzitutto nelle lacrime dell'amato?... Non basterebbe nemmeno la morte a convincere l'amato che volesse ascoltare le pretese dell'amore, perché l'istante della morte sembra troppo breve alla crudeltà intima dell'amore; dall'altra parte della morte c'è posto per tutto un mare di dubbi e coloro che muoiono insieme forse muoiono non senza inquietudine. Ci vogliono lacrime lunghe e lente. Il dolore è l'alimento principale e ogni amore che non si nutra, almeno un poco, di vero dolore, muore come un neonato che si cibi come un adulto... Bisogna purtroppo che l'amore pianga e molto spesso proprio nelle lacerazioni le catene d'amore si forgiano e temprano per tutta la vita»[77].

La vicinanza interiore delle persone e lo strettissimo intreccio di due mondi interiori presto o tardi finiscono col venire alla luce. Dice un eroe di Shakespeare: «Prima io ti amavo come fratello, ma adesso ti rispetto come l'anima mia». Prima il rapporto è superficiale ed esteriore, dopo si trasmette alle radici mistiche degli amici. Adesso la comunicazione delle anime non avviene più nei fenomeni, ma è più profonda. Secondo il proverbio russo, *l'amico è buono perché è caro, non è caro perché è buono*. Ogni cosa esteriore cerca *il mio, non me*; l'amico *vuole me, non il mio*. Scrive l'Apostolo: «Non cerco le cose vostre, ma voi οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς» (2Cor 12,14). L'estraneo cerca *le cose*, l'amico cerca *proprio* me; l'estraneo desidera il tuo, riceve da te, riceve parte della tua pienezza e questa parte gli sfugge fra le mani come schiuma; soltanto l'amico, perché desidera *te* comunque tu sia, riceve in te

tutto, la pienezza, e ne rimane arricchito. Ricevere dalla pienezza è facile e significa vivere a spese altrui e non è difficile neanche dare dalla pienezza. Ma ricevere *la pienezza* è difficile, perché bisogna *prima* accogliere l'Amico stesso e *in lui* trovare la pienezza; ora non è possibile accogliere l'Amico senza aver dato se stessi, e dare se stessi è difficile. Un dono superficiale e periferico vuole un uguale compenso, mentre un dono intimo e centrale esige una ricompensa intima e centrale. Perciò semina a larghe mani agli estranei attingendo *alla tua* pienezza e *a te stesso*, non fare l'avaro con *il tuo*. Ma soltanto all'Amico, in segreto, dona la tua miseria, te stesso, e non prima che l'Amico ti dica: «Non voglio il tuo, ma te; non amo il tuo, ma te; piango non per le cose tue, ma per te».

Quando negli amici avviene la rivelazione dell'uno nell'altro, diventa trasparente tutta la loro personalità nella sua pienezza, fino a far presagire l'uno all'altro ciò che è occulto, fino alla chiaroveggenza, alla chiaroudienza.

«In ogni amicizia che abbia una certa durata», scrive Maeterlinck[78], «giunge un momento misterioso, quando incominciamo a distinguere, per così dire, la collocazione precisa del nostro amico rispetto all'ignoto che lo circonda e la posizione del destino nei suoi riguardi. Egli ci appartiene veramente proprio da questo momento... Questa conoscenza infallibile sembra nata senza ragione nella nostra anima il giorno in cui i nostri occhi si sono aperti e noi abbiamo avuto la certezza che un certo evento, che apparentemente ha già teso un agguato a una certa persona, non potrà toccarla. Da questo momento, una parte speciale dell'anima presiede all'amicizia delle esistenze, anche di quelle più oscure. È come se la vita venisse disposta in un altro modo. E quando noi, per caso, incontriamo una di quelle persone che abbiamo così conosciute, e parliamo con loro della neve che fiocca o delle donne che passano per strada, c'è in ciascuno di noi qualcosa che si saluta a vicenda, che esamina, interroga senza che noi lo sappiamo, che si interessa dei casi e discorre di avvenimenti che noi non possiamo capire».

Questa compenetrazione reciproca delle persone è *un compito* e non *un dato iniziale* dell'amicizia; quando è raggiunta, l'amicizia diventa per forza di cose indissolubile e la fedeltà alla persona dell'amico cessa di essere un eroismo perché *non può* essere infranta. Ma fino a quando questa unità superiore *non* sia raggiunta, la fedeltà è, e la coscienza ecclesiale l'ha sempre considerata tale, qualcosa di *indispensabile* non soltanto per

conservare l'amicizia, ma anche per la *stessa vita* degli amici. Conservare l'amicizia iniziata dà *tutto*, il romperla mette in pericolo la stessa esistenza spirituale dell'apostata: perché le anime dei due amici avevano già incominciato a fondersi.

Eppure c'è una passione che mette in allarme l'amicizia e che in un istante può lacerare i legami più sacri: l'*ira*. Gli amici devono temerla più di ogni cosa. Uno psicologo scrive: «Nulla come l'ira distrugge così irresistibilmente l'efficacia dei divieti, perché la sua essenza è la pura distruzione, come diceva Moltke della guerra. Questa proprietà rende l'ira un alleato inestimabile di ogni altra passione. Noi calpestiamo con gioia feroce i piaceri più preziosi, se questi tentano di contenere l'esplosione del nostro sdegno. In questo momento non costa niente rompere un'amicizia, rinunciare ad antichi privilegi e diritti, spezzare qualsiasi rapporto e legame. Proviamo una certa gioia austera nel distruggere, e ciò che si chiama debolezza di carattere si riduce probabilmente, il più delle volte, all'incapacità di sacrificare il proprio "io" inferiore e tutto ciò che gli sembra caro e amato»[79].

E ora due stralci dalle *Vite* che chiariscono il pensiero ecclesiale sulla necessità di conservare l'amicizia.

I due fratelli in ispirito, il diacono Evagrio e il prete Tito è un «racconto» a suo tempo molto diffuso e popolare, tra l'altro illustrato sulle pareti del pronao dell'eremo di Zosima, vicino alla Lavra della Santa Trinità e San Sergio; esso dice degli scoppi d'ira che distruggono l'amore amicale e delle terribili conseguenze che ne derivano[80]: «C'erano una volta nel santo monastero delle Grotte due fratelli in ispirito, il diacono Evagrio e il prete Tito, i quali nutrivano un amore grande e sincero l'uno per l'altro, tanto che tutti si meravigliavano della loro unità di pensieri e del loro amore senza misura. Ma il diavolo, che odia il bene e sempre ruggisce come leone cercando chi divorare, mise inimicizia e odio tra di loro. Così non volevano più guardarsi in faccia e si evitavano, sebbene i fratelli li supplicassero lungamente. Quando andavano in chiesa, Evagrio si schermiva dall'incensazione fatta da Tito e questi evitava di incensare Evagrio e per lungo tempo rimasero nelle tenebre del peccato; perché Tito celebrava senza aver chiesto perdono ed Evagrio si comunicava nello stato d'ira che il nemico aveva messo tra loro. Una volta il prete Tito si ammalò gravemente e, giacendo ormai senza speranza e piangendo il proprio stato, inviò

preghiera al diacono dicendo: “Perdonami, fratello, per amore di Dio, perché insensatamente mi sono adirato contro di te”. Ma questi lo malediceva con crudeli parole. Gli anziani, vedendo Tito in punto di morte, condussero Evagrio da lui con la forza affinché si riconciliasse con il fratello. Il malato vedendo il fratello si alzò e si gettò carponi ai suoi piedi dicendo fra le lacrime: “Perdonami, padre, e benedicimi”. Ma egli irremovibile e feroce rifiutò davanti a tutti, dicendo: “Non voglio affatto essere con lui perdonato né in questo secolo né nel futuro”, e, facendo l’atto di scostare i fratelli che lo circondavano, cadde a terra e quando lo vollero rialzare videro che era morto. E non poterono né comporgli le mani né chiudergli la bocca perché era come se fosse morto da lungo tempo. Invece il malato ben presto si alzò dal letto come non fosse mai stato ammalato. Gli anziani si meravigliarono della morte subitanea dell’uno e della veloce guarigione dell’altro e con molte lacrime seppellirono Evagrio con gli occhi e la bocca spalancati e le braccia scomposte. Domandarono a Tito che cosa fosse avvenuto ed egli si confessò ai padri dicendo: “Ho visto gli angeli allontanarsi da me e piangere sull’anima mia mentre i demoni si rallegravano della mia ira e allora incominciai a pregare il fratello perché mi perdonasse. Quando lo condussero qui, vidi l’angelo severo con in mano una spada infuocata e quando Evagrio non perdonò, l’angelo lo colpì ed Evagrio cadde morto; a me invece l’angelo stese le mani e mi fece alzare”. Disse l’abate Jakov: “Come la lampada in una cella oscura, così il timor di Dio che penetra nel cuore dell’uomo lo illumina e lo istruisce in tutti i comandamenti divini”».

E ora per spiegare che cosa intendo per fedeltà dell’amicizia, cito il racconto dei due amici asceti gerosolimitani, fiore profumato tratto dall’ingenuo *Prato Spirituale*, ricolmo di graziosa semplicità, del beato Giovanni Mosco: «Raccontava l’abate Giovanni eremita, detto l’ardente, quanto udì dall’abate Stefano Moabita: una volta ci trovavamo nel monastero del grande padre abate – τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου – san Teodosio. C’erano lì due fratelli che avevano fatto giuramento di non separarsi né in vita né in morte. Nel monastero erano i più attivi; ma uno dei fratelli cadde in una tentazione impura e, non avendo la forza di resistere, disse al fratello: “Lasciami andare, fratello! Perché l’impurità mi vince e intendo andarmene nel mondo”. Ma il fratello incominciò a esortarlo dicendo: “No, fratello, non rendere vane le tue fatiche”. Ma quello rispose:

“O vieni con me, e io faccio ciò che intendo fare, o mi lasci andare solo”. Il fratello, non volendo lasciarlo, uscì con lui nella città; il fratello caduto in tentazione entrò da una meretrice e l’altro fratello, stando di fuori, raccolse da terra la polvere e incominciò a spargersela sulla testa e a pentirsi fortemente. Quando quello che era entrato dalla meretrice uscì, avendo compiuto la sua opera, il fratello gli disse: “Che vantaggio hai avuto, fratello, da codesto peccato? Non te ne è venuto piuttosto un danno? Torniamo alla nostra dimora”. Ma l’altro rispose: “Io non posso più tornare all’eremo. Perciò tu vattene, io rimango nel mondo”. Il fratello, nonostante molti sforzi, non riuscì a convincerlo a seguirlo all’eremo e allora restò anche lui nel mondo e ambedue trovarono lavoro per sostentarsi. In quel tempo l’abate Abramo, che da poco aveva costruito il mona stero dei cosiddetti abramiti, e in seguito doveva diventare arcivescovo di Efeso, un magnifico – καλός – e mite pastore, stava costruendo il monastero detto dei bizantini. I due fratelli incominciarono a lavorare lì, ricevendo una mercede; colui che era caduto nella tentazione d’impurità intascava la paga di ambedue, andava ogni giorno in città e la dissipava nel vizio, mentre l’altro digiunava ogni giorno e conservava il silenzio sul lavoro, non parlando con nessuno. Gli altri operai, vedendo che non mangiava, non parlava ed era sempre raccolto in se stesso, ne riferirono al santo abate Abramo. Allora il grande Abramo chiamò nella propria cella l’operaio e lo interrogò, dicendo: “Di dove vieni, fratello, e qual è il tuo mestiere?”. Egli confessò tutto e disse: “Per amore del fratello io sopporto tutto, perché Dio, vedendo il mio dolore, salvi il mio fratello”. Udito questo, il divino Abramo gli disse: “Il Signore ti ha donato l’anima di tuo fratello”. Appena l’abate Abramo lo congedò, egli uscì dalla cella e si imbatté nel fratello, il quale esclamò: “Fratello, conducimi all’eremo perché possa salvarmi!”. E allora lo prese subito con sé e si appartò con lui in una grotta vicino al santo Giordano e quello, dopo aver fatto in ispirito molto progresso verso Dio, poco tempo dopo morì. Il fratello poi rimase in quella grotta, come aveva giurato di fare, per morirvi anche lui»[81].

Ancora alcuni particolari riguardanti l’amicizia, che la vita stessa mi ha insegnato. Alla morte di un parente venni in possesso del suo diario. Il morto, assieme a molte altre difficoltà, era stato tormentato da questa tragicità dell’amicizia, da questa necessità di dare l’anima per l’amico, o meglio, dall’apparente *insensatezza* di questo sacrificio.

Penso che molti fossero i malintesi reciproci e che l'estinto non sia riuscito ad avere la pace fino all'ultimo. Ma per spiegare il mio pensiero e dare un'idea concreta dell'amicizia, i suoi appunti costituiscono un materiale abbastanza prezioso. Cito alcuni estratti a caso: «M. continua a dormire; si sveglierà prima del Mattutino e della Messa. Il mio pensiero torna continuamente a lui e scaccia il sonno. M. mi preoccupa profondamente. Che cosa faccio per lui? Che cosa gli do? Egli è malato nell'anima e nel corpo, si annoia e prova il vuoto dell'anima. Non sono riuscito finora a dargli neanche un piccolo conforto; eppure (lo sento chiaramente) dovrò rispondere di lui davanti a Dio... Non so nemmeno adoprarmi per il prossimo. E il Vangelo ha abolito la concezione *metafisica* per cui *il prossimo* – ὁ πέλας – è il parente, cioè una persona legata da legami non visivi, spaziali e, piuttosto, ontologici, per instaurare una concezione *geometrica* del prossimo. Il prossimo – ὁ πέλας – è colui che ci *sta accanto* – ὁ πέλας – a fianco. Curati di colui che incontri, di colui che ti capita vicino. E se hai lasciato cadere uno, che cosa garantisce la tua fedeltà a un altro? Volare nelle sfere stellate non ha senso; basta con il platonismo! M. è il mio prossimo perché è quello che mi sta più vicino, nella mia stessa stanza. Signore, insegnami che cosa devo fare per dargli pace e gioia, affinché M. per mio mezzo acquisti la tua pace. Pregare che le cose ti vadano bene o affinché tu sia buono? Prego che tu sia buono, Amico e Fratello, e soffro della tua sofferenza».

Majkov dice da qualche parte:
Se vuoi vivere tranquillo e senza tempeste
ignorando le amarezze della vita fino a tarda vecchiaia,
non cercarti un amico e non dirti amico di alcuno:
proverai meno gioie e meno dolori!

È vero, ma qui è importante il «se». Secondo me non solo l'alternarsi ritmico dei dolori e delle gioie stando assieme all'amico è infinitamente più prezioso di una vita piana e tranquilla da solo, ma io non cambio nemmeno una vita tutta dolore stando insieme all'amico con una vita tutta letizia.

«Ci sono cose delle quali non dobbiamo occuparci noi, ma il nostro amico. E se l'amico non vuole? Allora non deve occuparsene nessuno. Se l'amico ignora la rovina sua e quella dell'amico, bisogna andare in rovina, bisogna cadere senza pensare a fermarsi e a ottenere una tregua. Oggi

un’ubriacatura, domani qualcos’altro, dopodomani qualcos’altro ancora e così via. Di giorno in giorno l’anima si distrugge, si svuota, e la vita diventa senza senso. Nessuna speranza di schiarite, di miglioramenti. Non c’è speranza di purificazione. Sempre più in basso, sempre più carnale. Ho compassione di lui e non so fermarlo; bisogna sprofondare con lui. Passa il tempo, passano le ore, i giorni, i mesi, tutto passa, nulla rimane. Non c’è speranza d’un futuro migliore, ma anzi la certezza che tutto sarà peggio, sempre peggio. L’anima è vuota, terrena. Una pietra sepolcrale mi schiaccia il petto. E in più, la menzogna: “Dormi? Io vado a far quattro chiacchiere”. Tutto è falso! Aveva ragione di dire M.: “Non impicciarti”. Ho tentato, ma mi sono impicciato... e sprofonderò senza poter aiutare nessuno. Ho assaggiato appena un po’ di miele ed ecco che muoio. Debbo andarmene via di qui. Prima mi tratteneva il pensiero di Dio, adesso la catena si è rinserrata due volte: la compassione. Ho compassione di M. Che cosa sarà di lui? Come se la caverà senza di me? E continuo a sopportare. Eppure debbo andarmene via».

«Dio mio! Che sia questa la vita? La vita di un uomo mediocre, debole, ordinario? Signore Gesù: che sia tutta qui la vita? Insegnami come fare, come trattenere M., come riprendermi dal peccato e da questo stordimento. Signore, ho paura per me e per gli altri, paura per l’anima. In una maniera o nell’altra *bisogna che me ne vada*, o alla morte o in convento. Signore, trascinami nel deserto, con la forza, se non posso far nulla di me stesso, di M. e di nessuno. Se non hai combinato nulla con te stesso, *come potrai aiutare un altro*? So che M. è caduto in basso allorché ha visto che io non ce la facevo più. Forse tutto sarebbe avvenuto anche *senza di me*, ma più tardi. Adesso, comunque si giudichi, il colpevole *sono io e solo io*. Dicono: “È tutta una sciocchezza!”. Sarà vero, ma allora viene da domandare: “Che cosa c’è che vale, che cosa è buono, che cosa non è una sciocchezza?”. Niente. La vita è un letamaio, *in tutta la vita* non c’è niente che valga. Meglio una vita piena di peccati con la coscienza che sono peccati, che non il baratro, il vuoto, che non questa indifferenza alla santità e al peccato, a Dio e al diavolo, che non questa “insensibilità di pietra!”».

«M. evita apertamente ogni discorso su cose concrete o che ci riguardino personalmente. Ci sono affari importanti che *devono* essere risolti. Egli tira in lungo, non vuole parlare, e se tenta lui stesso di prendere qualche decisione, si adira e si arrabbia. Siamo a un punto morto. È gentile solo

quando gli dai ragione nella sua... e mia *disperazione*, ma appena accenni a contraddirlo, va fuori di sé o fa l'offeso per giorni interi. E anch'io faccio l'offeso perché non so che fare, come comportarmi. Signore, aiuta la mia ignoranza, il mio peccato, la mia stupidità la mia disperazione! E aiuta anche M.! Egli *non vuole* pensare a niente e a nessuno, anche se per natura non è un egoista: Non andar di là! E a me che me ne importa? Eccomi qua; sembra che mi lamenti di qualcuno. Bisogna pregare di più, invece».

«La continenza sessuale, se non è accompagnata da uno stato d'eccitazione, non è fisiologicamente nociva o, in ogni caso, non è particolarmente dannosa e addirittura serve a sviluppare nuove capacità sul piano occultistico e mistico. Ma la continenza accompagnata dall'eccitazione, cioè unita all'idea di evadere da se stessi attraverso il sesso, è dannosa e tanto più dannosa quanto più chiare sono le immagini dell'immaginazione: l'anima si insudicia e marcisce e il corpo deperisce. Forse il danno maggiore proviene dalla costante insoddisfazione. Ma lo stesso si deve dire dell'uscire da se stessi attraverso la comunicazione dell'anima, nell'amicizia. Infatti il matrimonio è due in una carne sola e l'amicizia due in un'anima sola. Il matrimonio è uni carnalità – ὁμοσαρκία – e l'amicizia è unanimità – ὁμοψυχία. La solitudine, se non ha per compagno di viaggio affezionato il pensiero costante dell'amico, non è nociva e sotto certi rapporti perfino utile: ad esempio per l'esercizio ascetico del silenzio. Ma la solitudine, quando si presenti di continuo alla mente il pensiero *dell'amicizia*, agisce dannosamente, soprattutto sulla personalità, perché la svuota e la fa appassire, quando l'uomo, desiderando l'amicizia e pensando all'amicizia, è costretto a buttarsi nella folla, a comunicare *senza* un'amicizia genuina, a immaginare di uscire da se stesso senza uscirne e a comportarsi come se questa uscita avesse avuto luogo. Siccome non ottiene la soddisfazione spirituale ed eternamente l'insegue *senza mai raggiungerla*, egli si frustra con l'immaginazione illusoria in cui si esauriscono tutte le sue energie spirituali».

«Non succede questo proprio a me? Ma anche se è così non posso, non oso, non devo abbandonare M., anche se non esiste nulla, anche se mi attende la tomba dello spirito (e forse anche quella del corpo). Non importa; io non lo abbandono. Se periremo, periremo *insieme*; *non abbiamo saputo vivere* insieme, almeno *moriremo insieme*». Per ora basta con il diario.

L’amicizia dona la gioia suprema, ma esige anche *la dedizione più totale*, l’eroismo più stretto. Perdendo l’anima per l’Amico ogni giorno, ora e minuto, l’Io la ritrova nella gioia ripristinata. Come ἀγάπη verso una persona genera verso la medesima la φιλία, così qui nell’amicizia, nella ἀγάπη, si incarna la potente ἀγάπη nella vita. L’amore divino, agapico, transustanzia l’amore fisico e su questa vetta del sentimento umano, simile alle nubi che avvolgono il dualistico Ararat, il superno volteggia sull’infimo: «Nessuno ha un amore – ἀγάπην – più grande di questo: che dia la sua vita per i suoi *amici* – ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ» (Gv 15,12-13). Il massimo amore agapico è realizzabile soltanto nel rapporto *con gli amici*, non con tutti gli uomini, non «in generale». Ma sarebbe troppo semplicistico pensare che «dare la propria vita per i suoi amici» significhi morire per loro. Morire per gli amici è soltanto l’ultimo gradino (ma non il più difficile) nella scala dell’amicizia. Ma prima di morire per gli amici, bisogna *essere* loro amico e questo si raggiunge con uno sforzo ascetico lungo e difficile. Uno degli eroi di Ibsen dice: «Si può morire per il compito vitale di un altro, ma non si può vivere per il compito vitale di un altro». Tuttavia l’essenza dell’amicizia sta proprio nel perdere la propria anima per il proprio amico. Si tratta del sacrificio della propria figura personale, della propria libertà, della propria vocazione. Chi vuole salvare la propria anima deve darla *tutta* per i suoi amici, ed essa non rivivrà se non muore.

L’amicizia *è indispensabile* alla vita ascetica, ma è *irrealizzabile* mediante gli sforzi umani e ha bisogno di aiuto. Come fissare psicologicamente e misticamente la tendenza naturale all’unità amicale? Attraverso che cosa l’amicizia ottiene l’aiuto della grazia e in che modo la decisione presa è confermata nella coscienza? Quale legame imbriglia l’amicizia in maniera che cessi di essere una velleità soggettiva e divenga una volontà oggettiva? Perché per vincere *continuamente* la propria aseità, per riallacciare mille volte i nervi unificanti dell’amicizia, continuamente spezzati dal peccato degli amici e dalle cause esterne, è necessario qualcosa di concreto cui associare la decisione interiore di sopportare *tutto* fino in fondo, è necessaria una corrente segreta d’energia che continuamente rinnovi i primi momenti abbaglianti dell’amicizia.

A rafforzare l’amicizia può servire anzitutto il «sacramento naturale» (il lettore perdoni questo accostamento verbale sconveniente!)

dell'affratellamento e in secondo luogo su di esso, come su di un fertile terreno, lo speciale *Rito dell'affratellamento* – ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν, ovvero, εἰς ἀδελφοποία. Non mi fermerò a esaminare né l'uno né l'altro, perché in tal caso dovrei sconfinare dal campo della teosofia e delle esperienze *personali* a quello etnologico e liturgico[82]. Rileverò soltanto che la cerimonia dell'affratellamento è costituita essenzialmente da *un'unione reale* per mezzo dello *scambio del sangue*, *dei nomi* (talvolta anche delle camicie, delle vesti, delle armi), *dalla manducazione in comune del cibo sacro*, *dal giuramento di fedeltà e dal bacio*; elementi che possono essere anche non tutti presenti in una data forma concreta di affratellamento. È chiaro che questa cerimonia risponde alla coscienza religiosa naturale. Nel *rito cristiano dell'affratellamento* il sangue e la co-manducazione vengono sostituiti dalla comunione *al Corpo e al Sangue di Cristo*, e *lo scambio dei nomi* è sostituito dallo *scambio delle croci battesimali* che si portano al collo, ciò che equivale allo scambio dei nomi battesimali. Una forma semipopolare e semiecclesiastica dell'affratellamento comprende *lo scambio delle croci battesimali, il giuramento di amore fraterno e di fedeltà davanti all'icona in chiesa* e il reggere a turno una candela accesa durante l'*Inno dei Cherubini*.

Il *rito sacro dell'affratellamento* può contenere qualche particolare differente, ma i suoi momenti fondamentali sono:

1) gli affratellandi si mettono in chiesa davanti al leggio su cui stanno il Vangelo e la Croce, il più anziano a destra e il più giovane a sinistra;

2) si recitano preghiere e invocazioni litaniche che implorano per gli affratellandi l'unione nell'amore e ricordano esempi di amicizia nella storia della Chiesa;

3) gli affratellandi sono cinti con un'unica cintura, le mani sul Vangelo e ciascuno riceve una candela accesa;

4) si leggono l'epistola 1Cor 12,27sgg. e il Vangelo Gv 17,18-26;

5) seguono altre preghiere e invocazioni litaniche simili al 2);

6) preghiera del Padre nostro;

7) comunione degli affratellandi, con le sante oblate, con il calice della Messa;

8) gli affratellandi vengono condotti attorno al leggio tenendosi per mano, mentre si canta il tropario «Signore, guarda dal cielo e vedi...»;

9) scambio del bacio;

10) canto del versetto: «Ecco come è buono e come è dolce che i fratelli stiano insieme» (Sal 132,1).

Talvolta si aggiunge lo scambio delle croci battesimali, ma forse questo particolare non è entrato come elemento essenziale nel rito sacro per il fatto che gli affratellandi già in precedenza se le erano scambiate. Questo scambio costituisce, insieme alla comunione, il momento ideale più importante del rito, anzitutto come segno che gli affratellandi intendono portare la croce l'un l'altro, poi come consegna a ciascuno degli affratellati del *ricordo* della rinuncia a sé e della *fedeltà* all'amico.

Nikolaj F. Fëdorov, che è un pensatore profondo, ha visto nel rito sacro dell'affratellamento una specie di Liturgia. Egli scrive: «Il rito dell'affratellamento è una perfetta immagine della celebrazione liturgica e termina con la comunione. Certi particolari del rito, come cingere gli affratellandi con un'unica cintura e condurli attorno al leggio al canto: "Signore guarda dal cielo, vedi e visita la tua vigna e conferma ciò che la tua mano ha piantato", non sono presenti nella Messa probabilmente perché le pareti del tempio servono, per così dire, da cintura che lega tutti i presenti e le processioni durante la Liturgia hanno il significato di riunirli nel cammino della vita e nell'opera comune»[83]. Queste riflessioni sono molto suggestive, ma Fëdorov aggiunge che il rito dell'affratellamento si sarebbe distinto dalla Liturgia «come liturgia dei catecumeni», quando la Chiesa si secolarizzava e il legame di tutti fra loro incominciò ad essere sostituito da legami particolari[84]. Mi permetto di sollevare seri dubbi sull'esattezza di questo deprezzamento del rito. La vita della Chiesa è antinomia, cioè non si può imprigionare in una formula razionale; nel nostro caso specifico non la si può ridurre ai legami particolari né a un nesso esclusivamente generale. L'uno e l'altro momento, tra loro irriducibili, sono ugualmente necessari nella Chiesa e sono uniti nel processo della vita. Ad esempio, il rito del matrimonio è anche una specie di Liturgia per tutti e non una deviazione da essa, perché non si può nemmeno pensare che prima ci fosse «un matrimonio di gruppo» e una cerimonia «generale» e che poi, con la secolarizzazione, abbia avuto inizio il matrimonio monogamico. Lo stesso vale per il rito dell'affratellamento. Invece secondo Fëdorov risulterebbe che anche il matrimonio, come gli altri sacramenti e riti, sarebbe una defezione della Liturgia, un prodotto del disfacimento della vita ecclesiale comunitaria. L'errore è evidente!

Eppure l'idea di Fëdorov è in sé giusta, anche se espressa male. Fëdorov ha ragione quando afferma che nella Chiesa non ci può essere nulla che non sia ecclesiale, comune, come non ci può essere nulla che non sia personale. Nella Chiesa non ci sono «affari privati», *Privatsche*, come non c'è un «diritto» impersonale. *Ogni* manifestazione della vita ecclesiale è ecclesiale-universale per significato e tuttavia ha un *proprio* centro, un suo punto *particolare* di applicazione, nel quale non solo è più forte, ma anche qualitativamente *del tutto* diversa dagli altri punti. Prendiamo ad esempio il matrimonio.

Il matrimonio di ciascun membro della Chiesa è certamente affare di tutta la Chiesa universale, ma non nel senso che tutti si sposino con la moglie di ciascuno, bensì nel senso che questo avvenimento ha per tutti una determinata portata spirituale e non è indifferente: per tutti la moglie del loro fratello diventa *moglie del fratello*, mentre per uno solo diventa sua moglie. Non si tratta soltanto di una differenza di grado, ma di qualità, anche se ambedue i casi restano nell'ambito della Chiesa. Il rito del matrimonio abbraccia *in maniera prossima e assolutamente speciale* un uomo e una donna («noi ci sposiamo») e in maniera diversa gli altri membri della Chiesa («essi si sposano»). Lo stesso vale per la Liturgia comunitaria. Essa abbraccia in modo assolutamente speciale i membri della comunità parrocchiale e in un altro modo gli altri membri della Chiesa. Alla stessa maniera un determinato fenomeno può abbracciare alcune parrocchie, una diocesi o alcune diocesi, cioè una Chiesa nazionale, ecc. Ma sempre la vita ecclesiale non è né semplicemente un «in genere» né semplicemente un «che cosa ci importa degli altri»; non è mai né «fenomeno sociale» né semplicemente «affare privato». È sempre *ecumenica* e comune per significazione, personale e concreta per applicazione e origine.

Quanto abbiamo detto vale anche per il rito dell'affratellamento. Accanto all'amore agapico deve esserci l'amore di φιλία, irriducibile al primo e da esso inscindibile; allo stesso modo devono coesistere, irriducibili a vicenda, i riti liturgici del legame agapico e del legame di φιλία. Siccome i due tipi di amore sono analoghi, così appaiono analoghi anche i riti corrispondenti della Liturgia comunitaria e dell'affratellamento. Ma pur essendo analoghi, cioè costruiti su uno stesso schema, non derivano affatto l'uno dall'altro. Si possono paragonare alla struttura dell'organismo: mano e piede sono analoghi, la parte superiore del corpo è analoga a quella inferiore, ma accanto alle mani sono necessari anche i piedi e accanto al polo superiore

del corpo è necessario anche quello inferiore. Essi non solo non sono intercambiabili, ma addirittura non possono normalmente vivere uno senza l'altro. Il principio comune della struttura è realizzato nelle parti e le parti sono compenetrate del principio dell'unità, ma sono ugualmente necessari sia la varietà concreta che il principio unificante.

Lo stesso vale per la vita ecclesiale: il principio comune è *l'amore* che vive sia nell'ἀγάπη che nella φιλία e che si crea sia la forma della Liturgia comunitaria sia quella dell'affratellamento.

Qui sorge naturale il problema di sapere quale sia la forza che assicura l'inconfondibilità delle manifestazioni diverse. Che cosa assicura l'equilibrio dei princìpi del particolare e del comune? Quale attività spirituale permette ai fenomeni particolari della filiva di essere comunitario-ecclesiali e allo stesso tempo ne protegge la peculiarità? Questa forza ci deve essere, altrimenti non esisterebbe l'equilibrio spirituale nella Chiesa. Lo si vede chiaramente dagli esempi. Se la moglie del fratello *deve* essere per tutti la moglie del fratello, ma allo stesso tempo solo moglie del fratello e non di tutti, deve esistere una qualche attività spirituale che la pone in un rapporto particolare con suo marito e garantisce in modo permanente la peculiarità di questo rapporto.

Parimenti per ciascun membro della Chiesa l'amico del fratello *deve* essere l'amico del fratello e non semplicemente l'amico di tutti; quindi deve esistere una forza che regola e sostiene l'individualità del legame amicale. Accanto alla forza che unisce e fa trascendere i confini dell'esistenza singolare, deve esistere una forza diversificante che mette un limite all'indeterminatezza e all'impersonalità. Accanto a una forza centrifuga ci deve essere una forza centripeta. Questa forza è *la gelosia* e i suoi prodotti sono l'isolazione, la specificazione, la delimitazione, lo smembramento. Se non esistesse la gelosia non ci sarebbe una concreta vita della Chiesa con il suo ordinamento, ma una mistura protestante, anarchica, comunista, tolstoiana di tutto con tutto, una opacità e un caos totali. La forza della gelosia è viva anche nell'amicizia e nel matrimonio, nella comunità parrocchiale e nella comunità monastica, nella diocesi e nella Chiesa locale, dappertutto[85]. Dappertutto si esige determinatezza dei nessi e costanza delle unioni, con l'amico, con il coniuge, con il direttore spirituale, con il pastore, con il vescovo, con il metropolita o il patriarca; cioè dappertutto ci deve

essere non solo l’amore, ma anche la *gelosia*, verso l’amico, il coniuge, il gregge, i confratelli, la diocesi, la Chiesa locale.

Note

1. Per i particolari e le prove sul modo di usare i verbi significanti «amare» e i loro derivati nei classici cfr. J.H. Schmidt, *Synonimik d. griechischen Sprache*, II, Lipsia, 1879, n. 136, parr. 476-491; n. 134, parr. 463-471; n. 135, parr. 471-474.

2. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, ed. 4, Lipsia, 1873, p. 172, n. 122.

3. Prellwitz, *Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, p. 2: ajgapavw.

4. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Parigi, 1909, 1. I, pp. 3-4, ajga-, e p. 6 ajgapavw. Qui anche le citazioni precise contro i critici di Prellwitz.

5. Aristotele, *Retorica*, 1, 11.

6. L'espressione τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι εστὶν αυτὸν δι'αὐτόν viene resa del traduttore francese come segue: *être aimé signifie être chérie pour son mérite personnel*, cioè al contrario di noi, benché sia quasi indubbio che voleva dire la stessa cosa. Cfr. la *Rhétorique d'Aristotel, grec-français, trad. nouv. par M.E. Gros*, Parigi, 1822, p. 155.

7. Aristotele, *Etica a Nicomaco*, I, 3.

8. Bisogna tener conto che qui io non considero l'impiego singolare di ἐρᾶν, ἔρως, e derivati in Platone, che diede loro significati gnoseologici e ontologici e un significato più spiritualizzato. Per il lessico di Platone cfr. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsia, 1835, vol. I, pp. 822-829, 830-831.

9. V.I. Dal', *Tolkovyj Slovar živogo velikorusskago jazyka* [Dizionario monolingue della lingua russa parlata], ed. 3, a cura di J.N. Bodouin-de-Courteney, Pietroburgo-Mosca, 1904, vol. I, col. 1716; ed. 1863, p. 618.

10. Mikuzkij, *Materialy dlja kornevogo i ob'jaznitel'nago slovarja Russkago jazyka i vsech slavjanskich narečij* [Materiali per un dizionario radicale ed esplicativo della lingua russa e di tutte le lingue slave], Varsavia, 1880, pp. 33-34.

11. Per dettagli e argomenti sull'impiego biblico dei verbi di amare e dei loro derivati cfr. H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha, 1902, parr. 10-15, 15-19, 19-20 e S. Smirnov, *Filologičeskija zamečanija o jazyke novozavetn. v sličenii s klassic pričtenii Posl. ap. Pavia k efessjanam* [Annotazioni filologiche sulla lingua neotestamentaria a confronto con quella classica nella lettura dell'epistola dell'apostolo Paolo agli Efesini], Mosca, 1873, pp. 31-36; *A Concordance to the Greek Testament... edited by Rev. W.F. Moulton... and Rev. A.S. Geden...*, ed. 2, Edimburgo, 1899, pp. 6-8, 990-991.

12. Se i santi mistici non esitarono ad adoperare una parola che a quel tempo era condannata da quasi tutta la società, vuol dire che esistevano motivi interni molto ponderosi per un uso tanto arrischiato e che non era possibile trovare un'altra parola adatta. [Nel corso del XX secolo la ricerca su questo versante si è arricchita di accurate indagini e preziosi contributi. Nell'ambito della teologia ortodossa rivestono un particolare rilievo teoretico ed etico gli studi di Ch. Yannaras, *La metafisica*

del corpo. Saggio su Giovanni Climaco (in greco), Atene, 1971; *La persona e l'eros. Saggio teologico di ontologia* (in greco), Atene, 1976].

13. Fino a poco tempo fa i filologi autorevoli definivano il termine ἀγάπη come *vox solum biblica et ecclesiastica, vox mere biblica, der Profan-Gräcität völlig fremd, vox profanis ignota*. Però le ultime scoperte nel campo della papirologia costringono a riconoscere, con grande probabilità, che questa parola era un termine del linguaggio parlato. Ad esempio in una lettera di un certo Dionigi a Tolomeo, trovata nell'archivio del Serapeum (*Pap.*, par. 49, 3) e databile tra il 164 e il 158 a.C., si incontra il termine ἀγάπη (G.A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, p. 80, che riporta il testo della lettera; *Neue Bibelstudien*, p. 27). L'impiego di questo termine risulta da un altro caso riferibile al sec. I a.C. (G.A. Deissmann, *Licht vom Ostem. Das Neue Testament...*, Tubinga, 1909, pp. 48sgg., 12 an. 5). Quindi se appartiene agli ἅπαξ εὑρημένα, in ogni caso non appartiene agli ἅπαξ εὑρημένα (Ivi, p. 48). [Per un più ampio confronto con questo aspetto si veda anche C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, V. 3, Gabalda, Parigi, 1966].

14. Arnold Geulincx Antverpiensis, *Ethica*, tr. I, par. 1 Amor, 1-8; *Opera Philosophica, Recognovit G.P.N. Land. Hagae Comitum*, 1893, vol. III, pp. 9, 14; *Annotata ad Ethicam*, pp. 154-163 [tr. it. *Etica e Metafisica*, Zanichelli, Bologna, 1965].

15. Una storia amorosa di questo genere viene descritta in J. Bois, *Le Monde invisible*, trad. in russo da Ž. Bua, Nevidimyj mir [Il mondo invisibile], 1912, in V. Brjusov, *Ognennyi Angel* [L'angelo di fuoco] e in molte opere letterarie e autobiografiche.

16. È una mia supposizione, perché in Geulincx, cit., vol. III, p. 163, 10 sup. in *Annot. ad Ethicam*, sta scritto: *neque amor dilectionis, neque amor affectionis* e ciò non ha senso, perché l'uno e l'altro sono la stessa cosa. Evidentemente al posto di *affectionis* bisogna leggere *effectionis*. Questa supposizione è in piena armonia con il senso del passo corrispondente del testo fondamentale (*Ethica*, tr. I, e. I, per. 1, 2, vol. III, p. 10), cui rimanda il passo da correggere.

17. Metodio, *Il convito delle dieci vergini o della verginità* (Polnoe sobranie trorenij), trad. dal greco nella redazione del prof. Evgr. Lovjagin, ed. 2, Pietroburgo, 1905 [trad. it. *La verginità*, a cura di N. Antoniono, Città Nuova, Roma, 2000].

18. R. Sohm, *Cerkovnyj stroj v pervye veka christianstva* [La struttura ecclesiastica nei primi secoli del Cristianesimo], trad. di A. Petrovskij e P.A. Florenskij, pp. 64-66. [Le tesi del teologo R. Sohm sono oggetto di un intenso confronto ermeneutico intorno alla fondazione biblica della Chiesa; cfr. P.A. Florenskij, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it. di C. Zonghetti, San Paolo, Milano, 2008, pp. 197sgg.].

19. Per le agapi cfr. P. Sokolov, *Agapy ili večeri ljubvi v drevbechr. mire* [Le agapi o le sere dell'amore nel mondo dell'antichità cristiana], Sergiev Posad, 1906; F.X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, Friburgo in B., 1880, vol. I, parr. 25-27; H. Leclercq, *Agape*, in F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Parigi, 1907, vol. 1, coll. 775-848; con illustrazioni che riproducono le agapi antiche e una vasta bibliografia alle coll. 845-848. Sui resti di agapi presso i georgiani e gli armeni cfr. N. Marr, *Sled ajgavph u armjan*, in «Christ. Vostok», vol. I, quad. I, Pietroburgo, 1912, pp. 41-42.

20. Le sono favorevoli, tra l'altro, i «Fil. Zap.» [Appunti filosofici], 1888, p. 2; ne dubitano Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, ed. 2, Heidelberg, 1910, p. 313 e Curtius, cit., p. 303; Prellwitz, cit., p. 341 la respinge decisamente.

21. Recentemente N.N. Nepljuev ha perorato con insistenza e calore l'importanza essenziale e indispensabile per la vita ecclesiastica delle fraternità sistematicamente organizzate. Qualunque sia il giudizio sulla realizzazione concreta della sua «Fraternità Operaia», non si può negare a quest'uomo il merito d'aver vivificato questo fondamento della vita ecclesiastica. Cfr. N.N. Nepljuev, *Sočinenija* [Opere], e l'antologia panegirica su di lui: *Nepljuev, podvižnik zemli Russkoj* [Nepljuev, un asceta in terra russa].

22. Non c'è dubbio che il Cristianesimo primitivo si circondasse di un profondo segreto, assimilandosi così ai misteri, almeno esteriormente. I sacramenti (*tainstva*, misteri) del battesimo,

della cresima, dell'imposizione delle mani, della comunione, la liturgia, la dottrina della SS. Trinità, il Simbolo di fede, la Preghiera del Signore, venivano confidati soltanto agli iniziati e numerose erano le espressioni per le regole del silenzio nei loro riguardi; ad esempio ἐπίκρυψις, σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ χρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, γνῶσις, ἀπόρρητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας, *occultatio*, *reticentia sacrorum*, *silentium sacrum*, *arcanum* e il nome di *disciplina arcani* inventato da G.Th. Geier nel sec. XVII (Augusti, *Handb. der christl. Archäologie*, Lipsia, 1836-1837, vol. I, p. 93). L'osservanza del segreto, testimoniata da tutta una serie di prove, non era soltanto modestia; i canoni della Chiesa *esigevano* dai confratelli (συμμύσται, Ignazio [di Antiochia] il Teoforo, *Lettera agli Efesini*, 12,2), cioè dagli iniziati nei misteri della Chiesa, un assoluto silenzio e perfino vedevano nell'assenza del medesimo una caratteristica delle comunità eretiche. Sulla base di questi canoni si formò in parte il linguaggio simbolico del Cristianesimo primitivo, linguaggio che dal beato Teodoreto (il quale scriveva nel secolo V) è chiamato κεκρυμμένος καὶ μυστικός λόγος. Sull'importanza essenziale della *disciplina arcani* per il Cristianesimo primitivo ha insistito particolarmente A.S. Uvarov, *Christianskaja simvolika* [La simbologia cristiana], ed. postuma, parte I, Mosca, 1908; alle pp. 3-7 le testimonianze e i canoni sulla *disciplina arcani*. Per testimonianze analoghe e indicazioni bibliografiche cfr. F.X. Kraus, cit., vol. I, parr. 74-76, e l'art. di Peters, *Arcandisciplin.* Ma accanto a questo esoterismo esteriore, e per così dire grossolano, della Chiesa esiste un suo esoterismo molto più sottile. È questa la misteriosità della sua vita per ognuno che non vi è iniziato, cioè l'esistenza in essa di una particolare struttura dell'anima senza la quale nulla può essere nella Chiesa rettamente percepito e compreso e che viene trasmessa soltanto nella concatenazione della viva tradizione ecclesiale. In questo senso, se si vuole, si può parlare di una certa analogia della vita ecclesiastica con gli antichi misteri, dove pure veniva fornita una nuova e tutta speciale coscienza di sé e del mondo. Sull'argomento dell'intimo rapporto tra i misteri e il Cristianesimo cfr. R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache*, ed. 2, Lipsia, 1910; *Put' k posvjaščeniju* [Il cammino della santificazione], Kaluga, 1911; E. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, ed. 4, Parigi, 1907; *Les grands initiés*, Parigi, più di dieci edizioni; G. Wobbermann, *Religionsgeschichtliche Stadien zur Frage d. Beeinflussing des Urchristentums aud das antike Mysterienwesen*, Berlino, 1896; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894; F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, autor. deutsche Ausg. von G. Geurich, Lipsia, 1903.

23. A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, in «Kant-studien», XIII, pp. 1-17; R. Eisler, *Wörterbuch der Philos. Begriffe*, ed. 3, Berlino, 1910, col. 2, pp. 989-993, «Person»; W. Stern, *Person und Sache*, vol. I, Lipsia, 1906.

24. *H KAINH DIAQHKH, Text with crit. Apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society*, Londra, 1904, p. 27.

25. La diade è un numero femminile; perciò «due» formano una molecola di sensibilità femminile e passività mistica, sia per il bene quando si rivolgono a Dio, sia per il male quando si rivolgono al diavolo. In ogni caso la psicologia duale, in opposizione alla psicologia singola, e ternaria, possiede senza dubbio una certa «tenerezza», un'attitudine ad «assorbire in sé» i soffi che non sono di quaggiù. La vita della diade è vita del sentimento senza controllo della ragione. Uno è la volontà, due è il sentimento, tre è la ragione.

26. Per la realtà mistica e il significato mistico del Nome di Gesù cfr. Giovanni di Kronštadt, *Maja žizn'vo Christe* [La mia vita in Cristo], 1903, [trad. it. (dal francese) *La mia vita in Cristo. Semi di preghiera e di pace*, con introduzione di E. Bianchi, Gribaudi, Torino, 1981]; *Dobrotoljubie*, specialmente vol. 5, le considerazioni di Callisto e Ignazio Xanthopulos, [per le citazioni tratte dalla raccolta *Dobrotoljubie* rimandiamo alla versione italiana *La Filocalia*, a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato, 4 voll., Gribaudi, Torino, 1982-87]; *Otkrovennye razskasy strannika*, [*Racconti di un pellegrino russo*, trad. it. di M. Martinelli, con introduzione di Cristina Campo, Rusconi, Milano,

1973]; *Iz razskazov strannika o blagodatnom dejstvii molitvy Isusovoj*, [Dai racconti di un pellegrino sul benefico effetto della preghiera di Gesù], Sergiev Posad, 1911; Schim. Ilarion, *Na gorach kavkaza* [Sulle cime del Caucaso], ed. 3, Kiev-Pečersk, Lavry, Kiev, 1912; Ieroschim. A. Bulatovič, *Apologija very vo Imja Iisus* [Apologia della fede nel Nome di Gesù], Mosca 1913, ed. «Rel.-fil. Bibl.»; I.P. Kusmarcev, *Mysli otcov cerkvi o Imeni Božiem. Material k vyjasneniju Afonskago bogoslovskago spora* [Riflessioni dei padri della Chiesa sul Nome di Gesù. Materiale per una spiegazione della disputa teologica dell'Athos], Pietroburgo, 1913; *Materialy k sporu o počitanii Imeni Božija* [Materiali sulla disputa in merito al culto del Nome di Gesù], quad. I, ed. «Rel.-fil. Bibl», Mosca, 1913. Di carattere polemico sono R.E. Mel'nikov, *V tenetach eresej i prokljatij* [Nelle reti delle eresie e delle scomuniche], Mosca, 1913; «Cerkovnyja Vedomosti», XXVI-j god, 1913, n. 20 (Enciclica sinodale e articoli dell'Arcivescovo Nikon, Antonij e di E. Troickij). Il resto degli scritti (che ormai sono un mare) è da giornale e ha importanza secondaria.

27. Sette è il numero della pienezza, della compiutezza, del finito, del limite. Cfr. P. Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum, 1618; A.I. Sadov, *Znamenatel'nyjačisla* [Numeri significativi], Pietroburgo, 1909, e in «Christ.čt.», 1909, 1910, con bibliografia; Baron D.O. Šepping, *Symvolikačisel* [La simbologia dei numeri], Voronež, 1843 e in «Fil. Zap.» [Appunti filosofici]; Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882; L. Keller, *Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben*, Lipsia e Jena, 1906, in *Vorträge u. Aufsätze aus d. Comenius-Ges.*, XIV, 2.

28. «Sette volte sette» significa non la finitudine, ma la pienezza integrale, l'infinitezza attuale. Cfr. nota 27.

29. La definiscono tale quasi tutti gli esegeti. Un elenco dei tentativi di esegesi in Schreiter, *Explicat. Parah. de improbo oeconomo*, Lipsia, 1803; Filaret Moskovskij (Mitropolit), *Slova i Reči* [Le parole e i discorsi], vol. III, *sobr. vtoroe* [seconda raccolta], 1861, p. 362; M.M. Tareev, *Osnovy christianstva* [I fondamenti del Cristianesimo], ed.2, Sergiev Posad, 1908, vol. II, pp. 364-366; e in «Bog. Vest.», maggio 1904, pp. 149-160; I.P. Juvačev, *Tainy Carstvija Nebesnago* [I misteri del Regno dei Cieli], parte I, Pietroburgo, 1910, pp. 134-144; O.D. Durnovo, *Tak govoril Christos* [Così parlò Cristo], ed. 2 riveduta e corretta, Mosca, 1912, pp. 48-52, 270-271. Esistono inoltre gli studi di M.D. Muretov e del prot. T. Butkevič.

30. Da noi lo hanno spiegato gli slavofili e sulle loro tracce sono andati anche alcuni teologi. Ricorderò a caso J.F. Samarin, *Iezuity i ich ontnoš. k Rossii* [I gesuiti e i loro rapporti con la Russia], in *Opere*, vol. VI, Mosca, 1887; Archimandrita Sergij, *Pravoslavnoe učenie o spasemi* [La dottrina ortodossa sulla salvezza], Sergiev Posad, 1895.

31. L'esperienza dell'essere come bene è il germe delle prove ontologiche dell'esistenza di Dio, sia nella forma ingenua di Anselmo di Canterbury, sia nell'argomentazione sottile di Schelling (*Philosophie d. Offenbarung*, in «Samtl.», 1858, parte, II, vol. III, introduzione). Questo stesso pensiero costituisce il nodo fondamentale della concezione di F.M. Dostoevskij; perciò è sostanzialmente inconsistente la risposta di A.I. Vvedenskij a S.S. Glagolev che difende l'argomento ontologico. Il fatto è che «il male rea lizzato» è *meno* reale di quello non realizzato, la sua realtà è umbratile e il male «realizzandosi» non fa che allontanarsi dal settore dell'essere nella tenebra esteriore (S.S. Glagolev, *Vera i znanie* [La fede e la conoscenza], in «Vera i razum» [Fede e ragione], 1909, n. 21; A.L. Vvedenskij, *Logika, kakčast' teorii poznanija* [La logica come parte della teoria della conoscenza], ed. 2, Pietroburgo, 1912, p. 404, nota.

32. M.D. Muretov, *Iuda Predatel'* [Giuda il traditore], IV, 1, in «Bog. Vest», luglio-agosto 1905, p. 551.

33. Per la giustificazione di questi accoppiamenti e altri particolari cfr. Ivi, pp. 551-553.

34. «La leggenda non sbaglia come sbagliano gli storici, perché la leggenda è la realtà stessa purificata nella fornace del tempo da tutto l'accessorio, illuminata artisticamente fino a farsi idea, elevata a tipo. "La leggenda è una tradizione viva, quasi sempre più vera di ciò che noi chiamiamo la storia", dice Aug. Thierry. La leggenda è storia per eccellenza, perché "la poesia è più vicina alla filosofia e più ricca di contenuto della storia", come affermò Aristotele, il più sobrio dei filosofi e

padre della scienza contemporanea» (P.A. Florenskij, *Praščury ljubomudrij* [I Precursori della filosofia], in «Bog. Vest.», maggio 1905) [il saggio diventa poi parte dell'opera *Pervye sagi filosofii* (Primi passi in filosofia), edito a Sergiev Posad nel 1917 e dedicato all'amico Sergej Bulgakov, ora pubblicato integralmente in P.A. Florenskij, *Sočinenija včetyrech tomach*, a cura di A. Trubačëv, M.S. Trubačëva, P.A. Florenskij, Mosca, 1994-2000, vol. 2, pp. 68-84].

35. A. Mommsen, *Athenae christianae* [Atene cristiana], Lipsia, 1878, p. 135, nota 2, che rimanda a Heldricus.

36. Šestakov, *Izsledovanija v oblasti greč. narod. skazki o svjatych* [Ricerche nel campo della narrativa fiabesca popolare greca...], pp. 151, 157, 187, 250, in «Varš. Univ. Izv.» [Notizie dell'università di Varsavia], Varsavia, 1910, nn. 10, 4. L'elenco è quello di Šestakov.

37. Girolamo, *Explicatio in Marcum*, 2.

38. Agostino, *Enarrationes Evangelicae*, 2, 14.

39. Per una scelta delle decisioni conciliari e delle regole monastiche sulla necessità per i monaci di essere sempre in due cfr. A.D. Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticae libri decem... re. C.F. Glück*, Hale 1782, 1. VI, e. X, pp. 558-561 (Da quest'opera sono tratte anche le due citazioni precedenti di Girolamo e Agostino). Le antiche regole monastiche del beato Pacomio, di san Basilio Magno e altri furono raccolte dal vescovo Teofan (Mosca, 1892). L'usanza monastica di andare in due trova, tra l'altro, espressione nel seguente aneddoto riferitoci da un epigramma di Konrad Celtis (IV, 53), che si richiama ad Alberto Magno: «Due monaci furono sorpresi dal temporale e uno di loro, a quanto pare, fu incenerito dal fulmine che tuttavia non sfiorò il suo mantello. Quest'ultimo, non vedendo più il suo compagno, indossò il mantello di lui e in convento raccontò che il compagno era stato preso vivo in cielo» (G. Zenger, *Kritič. zametki k tekstu epigramm Konr. Cel'tisa* [Appunti critici al testo di epigrammi di Conrad Celtis], 96; Ž.M.N.P. n.s., C. XXXVI, 1911, novembre, sezione di filologia classica, p. 540).

40. Clemente Alessandrino, PG 9, col. 620. [Per un confronto critico con le diverse fonti patristiche sull'amicizia, qui riprese da Florenskij, rimandiamo a L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino, 1993].

41. Clemente Romano, *Seconda lettera ai Corinzi*, 12, 2.

42. Gregorio il Teologo, PG 37, col. 923, vv. 97-98. [Cfr. *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma, 2006].

43. Gregorio il Teologo, PG 35, col. 831 B C. Confronta le parole di san Massimo il Confessore: «Non c'è nulla di più prezioso di un amico fedele» [cfr. Massimo il Confessore, *Meditazioni sull'agonia di Gesù*, a cura di Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma, 1996].

44. Gregorio il Teologo, PG 35, col. 728.

45. Ivi, col. 833.

46. Gregorio il Teologo, PG 37, col. 1468, vv. 231-232.

47. Prep. Thalassij Liviiskipi Afrikanskij [p. Thalassij di Libia e Africa], *O ljubvi, vozderžanii i duchovnoj žizni k presviteru Pavlučetvertoe sto glav* [Sull'amore, la continenza e la vita spirituale di padre Paolo, quarta centuria], in *Tvorenija* [Opere], ed. 2, Mosca, 1894, 1.

48. Basilio Magno, PG 32, col. 917 A e in genere tutto il c., coll. 915 C-917D.

49. Per evitare malintesi, ritengo non inutile ricordare che il vero oggetto delle nostre considerazioni è la vita interiore e non la linguistica. Ecco perché qui, come in molti altri passi, mi richiamo a etimologie dichiaratamente dubbie o perlomeno non sufficientemente studiate. Per noi le teorie linguistiche non sono argomenti nel significato proprio del termine. (E in genere sono possibili questi argomenti nelle questioni della vita interiore? E anche se fossero possibili, sono necessari dove la *vita stessa* parla con più eloquenza di qualsiasi argomento?). Ma se non sono argomenti, che cosa sono? Naturalmente, a loro modo, sono *simboli*. Allora non è tanto importante sapere in quale misura questi simboli vengano approvati dai linguisti attuali, perché le esperienze interiori valgono per tutti i tempi e tutti i popoli, mentre le opinioni scientifiche sono cose della moda corrente e mutevole, per niente più stabile della moda dei cappelli o dei manicotti. Se la *modestia* non permette di restare

troppo indietro rispetto alla moda corrente, l'autoconservazione può ignorare la caccia trafelata «all'ultimo grido» della moda, sia dei cappelli per le donne, sia delle correnti della scienza per gli uomini. Perciò se un certo simbolismo *è adatto* al nostro intento, ci permettiamo di non preoccuparci di quello che ne dicono i linguisti.

Anzi, basandoci sull'autorità di Platone, la più grande in filosofia, non avremmo riguardo, seguendo il suo esempio, a ricorrere a tesi della linguistica che noi stessi a tempo e luogo opportuno siamo disposti a rigettare. La filosofia, anche se è *ancilla Theologiae*, non è *ancilla scientiarum*; verso queste ultime essa è *Domina.* La filosofia crea il linguaggio, non lo studia. Secondo l'espressione, diventata classica, di Wilhelm von Humboldt, la lingua non è una cosa immobile, non è un e[rgon, bensì un'eterna attività, una ejnevrgeia. La parola si crea incessantemente e in ciò è la sua stessa essenza. Quindi la parola è ciò che gli conferisce di essere il creatore del linguaggio, il poeta o il filosofo. La forma esteriore della parola, cioè il suo fonema con il morfema, esiste grazie alla sua anima, il semema, e all'infuori di questa non è una parola, ma soltanto un processo fisico; il semema tiene soltanto conto, fino a un certo grado, della forma esteriore ma è lungi dall'esserne lo schiavo. Spieghiamolo con un esempio. Forse che al poeta è proibito rivestire il suo pensiero creativo di termini non ancora accettati o già superati dal punto di vista delle scienze naturali? Se scrivo «*Materinskoe serdee – veščun* [il cuore materno è un indovino]» debbo sentirmi in soggezione davanti alla teoria delle emozioni di James Lange e impetrarne una giustificazione? Oppure l'espressione «l'atmosfera spirituale era carica di elettricità» deve sottomettersi al giudizio del fisico?

Ciò vale anche per il filosofo, il quale porge l'orecchio alle disquisizioni del linguista più per gentilezza che sul serio. Ma se per tranquillizzare il lettore è ad ogni costo necessario un giudizio dato «dalla scienza», cercheremo di soddisfarlo per quanto ce lo permettono le nostre forze, magari col sistema del *Saccari albi in particula* (Immancabilmente mezz'ora dopo il pranzo!).

Alcuni solevano far derivare la parola russa *prijatel'* (amico) dal verbo attivo *prijati* (accogliere, accettare), con la radice *imu* e il presente *priemlju* (cfr. *Etimologičeskij slovar'* [Dizionario etimologico], di Rejf). L'interpretazione *di prijatel'* come *priemljuščij* (colui che accoglie, colui che accetta) sembra non estranea ai testi liturgici, perlomeno come gioco di parole. Ad esempio, nella festa della Natività di Maria si canta: «*Moti i deva, i prijatelisce Bozie* [Madre e vergine e amica (raccoglitrice) di Dio]», oppure essa viene chiamata *Chram svjatyj Božestva prijatelišče* (Tempio unto della Divinità amica, accoglitrice). Non è affatto sicuro che qui ci sia una fusione dei concetti «che accolse in sé Dio» e «amica di Dio». In seguito il verbo *prijati*, che sta alla base di *prijatel'*, fu dichiarato verbo speciale (benché con la radice consonante *imu*), un verbo medio con il presente *prijaju*. Da questo proviene tutto un nido di parole apparentate anche per significato con il termine che ci interessa (chiedo scusa per l'imprecisione della grafia dovuta a ragioni tecnico-tipografiche), e cioè, in polacco: *przyjac*, *sprzyac*, *przyja-je*, *-ciel*; in ceco: *prátti*, *priti*, *preji*; in romeno: *prii*, *prieten*, *prêten (amicus)*, ecc. Confronta con il sanscrito: *pri*, *pri-nati*, *prij-a* (gentile amico), *-ajate*, *práj-ás* (amore), *pri-ti-s*, *prè-tar-*, *pri-jamana*; con lo zendico: *fry-a*; con il gotico: *frij-on*, *frij-ond-s*; con l'antico alto tedesco: *fri-unt*, *fri-u-dil*; con il lituano: *pri-è-tel-is*; con il tedesco: *Freund*, *frei*, *-en-*, *Freier* (fidanzato), *Freitag* (Veneris dies), ecc. Cfr. F. Šimkevič, *Korneslov russkago jazyka, sravnennago so vsemi glavnejšimi slavjanskimi narečijami i s dvadcat'jučetyr'mja inostrannymi jazykami* [Dizionario etimologico comparato con tutte le principali lingue slave parlate e con ventiquattro lingue straniere], Pietroburgo, 1842, pp. 26-27; N.V. Gorjaev, *Sravnitel'nyj etimologičeskij slovar' russkago jazyka* [Dizionario etimologico comparato della lingua russa], Tifflis, 1896, pp. 280-281.

50. Versi tratti dall'opera poetica di F.I. Tjutčev.

51. A.S. Chomjakov [probabilmente con riferimento specifico all'opera *La Chiesa è una*].

52. «*Tanto nostri* (sc. M. Minucii Felicis) *semper amore flagravit* (Octavius), *ut et in ludicris, et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam*» (PL 3, col. 233 A e in genere tutto il c. I, coll. 232-234).

53. Lattanzio: «*Nec enim possent in amicitia tam fideli cohaerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia*» (*Ludi Coleii Loctantii Firmiani Opera omnia*, ed. Io. Ludolph. Bunemann, Halae, 1765, vol. II, p. 234, 1).

54. Aristotele, *Retorica*, II 8.

55. Euripide, [Ercole], *Teatr. Evripida. Per. I.F. Annenskago*, vol. I, Pietroburgo, 1907, pp. 351-412. «Herakle». Per un'analisi molto interessante di questa tragedia vedi Ivi, pp. 415-448: «Il mito e la tragedia di Eracle», soprattutto le pp. 442-447.

56. Massimo il Confessore, PG 93, col. 1072 A.

57. Nilo il Sinaita, cito dal libro di S. Zarin.

58. Platone, *Il convivio*, 209 B; 210 A, ecc.

59. Giovanni Crisostomo, PG 62, col. 406; tutto il testo delle coll. 402-406 è consacrato all'esaltazione dell'amicizia [sostanziose riflessioni sul l'amicizia sono presenti in *De sacerdotio*, I; *In epistolam I ad Thessalonicenses homiliae*, II, 4; *In Acta Apostolorum homiliae*, XL, 3-4].

60. Giovanni Crisostomo, PG 41, col. 280.

61. S. Nilus, *Žatva žizni. Psenica iplevely* [La messe della vita. La senape e la zizzania], in «Troickaja narodnaja beseda» [Conferenza popolare Trinitaria] 46, Sv. Troice-Serg. Lavra, 1908, p. 30.

62. «*La virtù* agisce con magnificenza per la legge, *il fanatismo* per il proprio ideale, *l'amore* per il proprio oggetto. Dalla prima categoria noi ci scegliamo i legislatori, i giudici, i re; dalla seconda gli eroi; ma soltanto dalla terza i nostri amici. Noi rispettiamo i primi, ammiriamo i secondi, ma amiamo i terzi» (Schiller, *Lettere sul Don Carlos*, Lettera XI).

63. Platone, *Fedro*, 255 D.

64. Schiller, *Lettere sul Don Carlos*, Lettera III.

65. Schiller, *Don Carlos*, atto secondo.

66. Omero, *Odissea*, XVII, 217.

67. Schiller, *Lettere filosofiche*, «L'amore».

68. Ibidem.

69. Platone, *Lisia*, 221 E. «ὑμεῖς ἀρ'εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῆ ἐσθ ὑμῖν αὐτοῖς» «τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν». «Se voi dunque siete amici uno dell'altro, per natura siete in certo qual modo affini l'uno all'altro. A noi è parso che sia necessario amare ciò che è affine per natura».

70. Ignazio d'Antiochia, *Lettera agli Efesini*, 13, 1,2.

71. J. Tarnovskij, *Obrazovanie glavnych suffiksov* [La formazione dei suffissi principali], in «Fil. Zap.», anno 45, 1909, p. 5.

72. Ignazio d'Antiochia, *Lettera a Policarpo*, 6, 1.

73. Ignazio d'Antiochia, *Lettera ai Filippesi*, 3, 3.

74. *Istor. Opis. Optinoi Pustyni* [Descrizione storica di Optina Pustyn'], 1902, p. 71.

75. Per la differenza tra questi termini cfr. A.L. Vvedenskij, *Opytypostr. teorii materii na principach kritič. filosofii* [Saggi sulla teoria spaziale della materia sui principi della filosofia critica], parte I, Pietroburgo, 1888, pp. 36-39; prefazione alle *Meditazioni* di Cartesio, p. XLV nota; G. (I.)čelpanov, *Problema vosprijatija prostranstva* [Il problema della percezione dello spazio], parte 2, Kiev, 1904, pp. 134-137.

76. Giovanni Crisostomo, PG 57, col. 404.

77. M. Maeterlink, *Le trésor des humbles*, ed. 24, Parigi, 1901; «La bonté invisible», pp. 236-237 (testo leggermente modificato).

78. Ivi, pp. 198-200.

79. W. James, *Mnogoobrazie religioznago opyta* [La varietà dell'esperienza religiosa], trad. dall'inglese, quad. V, di Malachieva-Mirovič e M.V. Šik, redazione di S.V. Lur'e, Mosca, 1900, lez.

XI-XIII, p. 251. [Trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Bocca, Torino, 1954; una versione più recente è apparsa anche presso l'ed. Morcelliana, Brescia, 1996].

80. Per ragioni di colorito, prendo il testo di questo racconto dalla rarissima opera *Alfavitnyj Paterik* [Paterikon alfabetico], stampata nella tipografia di Supral'sk nel 1791 e che porta il titolo completo: *Sobranie sloves e dejani prepodobnych otec skitskich, jaže obretajutsja v'patericech po alfavitu*. Un esemplare di questo *Paterik* [Raccolta dei detti e delle opere dei santi padri degli eremi, ora diventati *paterikon* in ordine alfabetico], che è il più completo di quanti esistano, è conservato nella biblioteca dell'Accademia Ecclesiastica di Mosca (Gor. 4151).

81. Giovanni Mosco, PG 87,3, coll. 2956-2957 [Dall'opera *Il Prato Spirituale*].

82. Cito parte della bibliografia riguardante il rito dell'affratellamento: N.A. Načov, *Za pobratimstvo* [A favore delle confraternite], in «Periodičesko spisanie» [Trascrizione periodica], 1895, ll. 49-50, 51; 1896, ll. 52-53; con rispettiva bibliografia; Prot. K.(T.) Nikol'skij, *O službach russkoj Cerkvi, byvšich v prežn. pečatn. bogoslуž. knigach* [Sulle liturgie della Chiesa russa, che anticamente erano stampate nei libri liturgici], Pietroburgo, 1885, (alle pp. 370-388 il «Rito dell'affratellamento», nel l'appendice i riti dei vari rituali); J. Goar, *Euchologion graecum*, Lutetiae Parisiorum, 1647, pp. 898-900; ajkolouqiva eij" ajdelfopoivhsin; A.(S.) Pavlov, *50-ja glava Kormčej knigi, kak ist. i prakt. ist. rus. brač. prava* [Il 50°capitolo della *Kormčaja Kniga*, come fonte e pratica del diritto matrimoniale russo (La *Kormčaja kniga*, deriva dal greco *Nonwkanon* ed è un testo proveniente da Bisanzio che contiene regole per la vita sia ecclesiastica che statale)], Mosca, 1887, III, I, pp. 187-190; *Nomokjmon pri Bol'šom Trebnike* [Il Nomokanon secondo il grande breviario], Mosca 1897, art. 165, pp. 310-313: la proibizione del rito dell'affratellamento e i suoi motivi; Svjašč. M.(I.) Gorčakov, *O tajne supružestva Proisch., ist.-jur. znač. ikan. dost. 50-j glavy pečatannoj Kormčej knigi* [Sul sacramento del matrimonio. Derivazione del significato storico-giuridico e valenza canonica in base al capitolo 50 della *Kormčaja kniga*], Pietroburgo, 1880; (A.V. Korskij e K.I. Nevostruev), *Opisanie slavjanskich rukopisei Mosk. Sin. Bibl.* [Descrizione dei manoscritti slavi della Biblioteca sinodale moscovita], (kn. bogosl.) Oth. III, parte I, Mosca, 1869, n. 371, p. 128, n. 377, p. 206; E.(E.) Golubinskij, *Ist. rus. Cerkvi* [Storia della Chiesa russa], vol. I, 2, Mosca, 1881, c. V, sez. 2, pp. 398 e 784. La narrazione sul beato Pietro, *zarevic ordynskij* [principe dell'Orda d'oro]; una redazione di questa toccante storia porta il titolo: *Žitie svjatago otca Kirila, archiepiskopa Rostovskago, kako chodi v tatarove sčestiju, kako javisja svjataja Bogorodica s mladencem i svjatym Nikoloju i svjatym Dmitriem velikomučenikom, kako javistasja otroku* [Vita del santo padre Kiril, arcivecovo di Rostov, di come onorevolmente si recò nel tartaro e di come gli si manifestò la santa Madre di Dio con il bambino e san Nicola e san Demetrio grande martire, di come si manifestò al fanciullo]. Fu stampata in «Prav. Sob.» [Raccolta ortodossa], Ivi, p. 375 nota, 1859, parte I, pp. 360-376 e non è posteriore al secolo XVI. Un'altra redazione porta il titolo: *Žitie blažennago Petra, brataniča careva Berkina. Kako priide vostrach Božij i umilivsja dušeju i prišed isordy v Rostov krestivsja i kako videnie vide svjatych apostol Petra i Pavia na poli. Ideže nyne cerkov' stoit sviatych apostoi Petra i Pavia* [Vita del beato Pietro, fratello del principe di Berkin. Come egli ebbe timor di Dio e umiliò la sua anima, si recò a Rostov, si battezzò e di come, in visione, gli apparvero gli apostoli Pietro e Paolo su un campo. In quel luogo si trova ora una chiesa ad essi dedicata], si trova nello *Sbornik XVII v. žitij svjatych* [Raccolta di vite dei santi del secolo XVII] del prof. VI. Grigorovič (cfr. «Prav. Sob.», Ivi, p. 375 nota); A.N. Veselovskij, *Geterizm, pobratimstvo i kumovstvo v kupal'noj obrjadnosti* [L'eterismo, le confraternite, i compari nella ritualità acquatica], in «Žumai Ministersva Narodnogo Prosveščenia» [Rivista del ministero per la cultura popolare], febbraio 1894, vol. 291, pp. 287-318), con ricche note bibliografiche; Brükner, *Ueber pobratimstvo bei Polen und Russen, im XVI Jahrh.* (Archiv f. slavische Philologie, -herausg. von V Jagic. 1893, vol. XV, pp. 314-315; kleine Mitteilungen). Per gli antichi elenchi delle coppie di camerati-amici (φιλάδελφοι) famose nell'antichità e dei fratelli-amici (φιλάδελφοι), cfr. Παραδοξόγραφοι… *Scriptores rerum mirabilium graeci*, ed. Ant. Westermann, Braunschweig-Londra, 1839, pp. 219-220sgg.

83. N.F. Fëdorov, *Filosofija obščago dela* [La filosofia dell'opera comune], (articoli, pensieri e lettere editi e redatti da A.A. Koževnikov e N.P. Peterson), Vernyj, 1906, p. 106.

84. Ivi, p. 105.

85. La moltitudine dei canoni ha esattamente lo scopo di fissare la gelosia, la quale preserva dalla confusione caotica di tutto con tutti. Non è casuale neanche il fatto che il rapporto tra il vescovo e il sacerdote con i fedeli venga visto come un rapporto coniugale e che la consacrazione sia vista come uno sposalizio.

L’amicizia
Note