



Janusz APTACY
WT UKSW – Warszawa

La „mistica” della terra nel pensiero teologico dell’oriente cristiano

Introduzione

Il pensiero dell’Oriente cristiano sottolinea da una parte la realtà propria dell’universo creato ma dall’altra anche la sua possibile trasparenza, attraverso l’uomo, alle energie divine. In questa prospettiva, il mondo non è concepito come un’emanazione della divinità, e neppure come una semplice riorganizzazione di una materia preesistente, da parte di un demiurgo, come sostenevano i filosofi greci. Il mondo è creato *ex nihilo*, „dal nulla”. Quest’ultima parola costituisce un concetto limite e suggerisce che Dio, il quale non ha nulla „fuori di sé”, rende possibile l’apparizione di una realtà „altra”, con una sorta di ritiro sacrificale, che l’Oriente cristiano chiama „kenosi” e la mistica ebraica *tsimtsum*¹.

La creazione è l’opera della „volontà” di Dio, di una volontà libera e amorosa. I padri greci in questo modo danno alla nozione platonica delle „idee” divine un carattere dinamico, intenzionale, che riprende la concezione biblica della „parola”². L’universo non è la copia o il riflesso sbiadito del mondo divino, ma è qualcosa che nasce completamente nuovo dalla Parola e nella Parola creatrice, di cui esprime in qualche modo la musica: i Padri chiamano l’universo „l’ordine musicale”, oppure „l’inno mirabilmente composto”³. La creazione passa così dal nulla all’essere nell’attrazione che su di essa esercita l’infinito.

Nel presente articolo vogliamo riflettere sul mondo e sulla natura in quanto manifestazione della volontà divina, il mondo voluto e amato da Dio, nel quale l’uomo ha il compito di svelare la sua essenza spirituale, perché il mondo è strumento

¹ Cf. O. Clément, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Milano 1987, p. 157.

² È ad esempio, il „pensiero – volontà”, *theletike ennoia*, di cui parla san Giovanni Damasceno: *De fide orthodoxa*, 11, 2.

³ Gregorio di Nissa, *In Psalmorum inscript.*, PG 44, 461 b.

di comunicazione tra Dio e l'uomo. Avrà qui luogo anche la riflessione sulla simbolica della terra e del mondo in quanto contenuto dei *logoi*, dei sensi divini.

1. Il mondo come strumento di comunicazione tra Dio e l'uomo

Sia i Padri greci, sia i grandi teologi mistici del Bisanzio, come anche i grandi filosofi religiosi russi, hanno negato qualsiasi opacità del sensibile ed hanno quindi negato sia ogni sostanzialismo di provenienza aristotelica sia ogni soggettivismo della fede. La „gloria” di Dio, la sua „grazia increata”, la sua „energia” si situano alla radice stessa delle cose create. Le „idee – volontà” divine determinano i modi secondo i quali gli esseri creati partecipano a queste energie increate. Ogni essere, ogni cosa, ogni connessione tra gli esseri e le cose è portata, suscitata da una „parola” viva, da un „logos”. Senza il *logos*, senza il *nome*, senza il *sensu* nell'essere creato non vi sarebbe altro che „uno scontro assurdo di masse sorde e mute in un abisso di tenebre”, come scrive uno dei pensatori ortodossi⁴. Tutti questi *logoi* sono altrettante parole del *Logos* o della sapienza di Dio⁵.

Siccome l'uomo è anche lui una creatura pur differenziandosi dalle altre per la sua razionalità e per la sua libertà, può percepire la divinità attraverso le creature nelle quali Dio ha lasciato la sua impronta. Dio parla il mondo; Dio parla all'uomo attraverso il mondo. Dio e l'uomo si parlano attraverso il mondo. Il *Logos* di Dio struttura il mondo, e il suo Soffio – lo Spirito lo anima, lo fa tendere verso l'armonia e bellezza ed entrambi: il *Logos* e lo Spirito sono come le „mani del Padre” che è l'origine di ogni realtà.

Si può dire che solo lo spirituale e l'intelligibile rendono possibile la manifestazione del sensibile, del visibile. La Bibbia parla dell'uomo in quanto „carne animata” o „anima vivente” e solo lui in quanto partecipante all'intelligenza divina è in grado di svelare il profondo significato delle cose. Per Gregorio di Nissa ciò che rende possibile l'apparizione del sensibile è la *syndrome*, l'incontro e la concrezione con le qualità intelligibili. Il visibile è dunque l'epifania dell'invisibile, è il suo simbolo. Il soggetto di questi „pensieri”, di queste pure intellezioni è da una parte il *Logos* divino e dall'altra parte l'uomo *logikos*, chiamato ad esprimere i *logoi*, le „ragioni spirituali” di tutte le cose.

L'uomo *logikos* è il centro spirituale dell'universo; in quanto *mikrokosmos* lo riassume, ma in quanto „immagine di Dio”⁶ lo trascende, lo contiene e lo qualifica. L'uomo è chiamato a diventare l'„ipostasi” del cosmo, è chiamato a dire il senso di questo *logos alogos*⁷. In esso si attua, secondo la sapienza divina, la

⁴ A. F. Losev, cit. da V. V. Zen'kovskij, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1955, t. II, p. 399.

⁵ Cf O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 158.

⁶ Cf Gn 1, 26 – 27.

⁷ Origene, *In Ps. XXVIII*, 3, PG 12, 1290 d.

fusione e la mescolanza del sensibile e del intelligibile, esso costituisce il punto di congiunzione tra il divino e il terreno e da lui, dall'uomo, può effondersi la grazia su tutta la creazione⁸. Attraverso l'uomo l'universo deve rivelarsi come „immagine dell'immagine”⁹. L'uomo *logikos* è il re – sacerdote che raccoglie i *logoi* delle cose per offrirli al *Logos* e per far risplendere in tal modo la gloria: dall' „infinitamente piccolo” all' „infinitamente grande” esplorato dalla sua intelligenza¹⁰.

Certo, scrive un teologo ortodosso O. Clément, per chi non sa nulla dell'esperienza spirituale, il mondo è una prigione infinita, nella quale tutto è solitudine, „freddo e tenebre”, secondo F. Nietzsche, che proclamava la „morte di Dio”¹¹. Ma per chi accede alla conoscenza dei *logoi*, come fanno i santi mistici, il suo cuore è il „luogo di Dio” e per ciò stesso il centro radioso del mondo; di quel mondo al cui proposito si deve dire che è indefinito ma non infinito¹². San Benedetto da Norcia, per esempio, contemplò l'intero universo come se fosse condensato in un raggio della luce divina¹³.

2. La contemplazione della natura

La contemplazione, nell'Oriente cristiano, implica necessariamente due tappe: la comunione diretta con Dio, la visione della luce divina, ma anche la conoscenza degli esseri, la „contemplazione della natura”. Isacco il Siro utilizza qui la metafora dei „due occhi” e scrive: „Come abbiamo due occhi fisici, così abbiamo due occhi spirituali [...] e ciascuno di loro ha la propria visione. Con uno vediamo i segreti della gloria di Dio nascosta negli esseri [...]. Con l'altro contempliamo la gloria della santa natura di Dio”¹⁴.

Noi per il nostro scopo ci occuperemo di quella prima, cioè della contemplazione della gloria di Dio nascosta negli esseri. Vogliamo vedere prima cosa significa il termine „mondo” in questa prospettiva.

2. 1. Il significato del termine „mondo”

Il termine „mondo” nella prospettiva vista sopra presentataci da Isacco il Siro acquista un duplice significato. Da un lato è „questo mondo” secondo la terminologia usata più volte da Gesù nel vangelo di Giovanni; il mondo di pura apparenza, pura illusione, una „rete di ipnosi e idolatrie individuali e collettive,

⁸ Gregorio Nisseno, *Catechesi*, cap. VI, PG 46, 25 c 28a.

⁹ Gregorio Nisseno, *Hominis op.*, cap. XII, PG 44, 164 a.

¹⁰ O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 159.

¹¹ *Ibidem*, p. 160.

¹² *Ibidem*, p. 160.

¹³ Cf Gregorio Magno, *Dialogi II*, 35, PL 66, 198 – 200.

¹⁴ Isacco Siro, *Trattati ascetici*, XX, ed. Spanos, atene 1895, tr. francese *Oeuvres spirituelles*, Paris 1981, p. 78.

che, ripiegando la creazione su se stessa, la abbandona alle „potenze delle tenebre”. Gioco del dolore e del piacere, della generazione e della corruzione, gioco della morte, „cane che lecca la lama di una sega, dice un vecchio adagio, e gode, sino al colpo finale, nel sentire il sapore del proprio sangue”, scrive O. Clément¹⁵. Dall’altro lato però „il mondo” significa anche tutta la creazione fundamentalmente buona e bella¹⁶. Questa bellezza e bontà pur essendo assolutamente, non è evidente da questo punto di vista ma che l’occhio capace di vedere i segreti – „l’occhio spirituale” sa cogliere nella sua purezza e nel suo carattere simbolico.

Per quanto riguarda la purezza bisogna qui ricordare il modo in cui Massimo il Confessore interpreta la visione dell’apostolo Pietro riferita nel Libro degli Atti degli apostoli. Pietro era ancora prigioniero della concezione ebraica del puro e dell’impuro. Egli vide allora discendere dal cielo una grande tovaglia, nella quale c’era ogni sorta di animali puri e impuri, secondo gli ebrei. Pietro udì una voce che gli ordinava: „Uccidi e mangia”. Con questa tovaglia, commenta Massimo, e con gli animali che la riempivano, Dio ha rivelato a Pietro come cibo spirituale, il mondo invisibile manifestato nelle forme sensibili; il mondo visibile percepito nei suoi *logoi*, attraverso il mondo invisibile. Visto così il mondo, continua Massimo il Confessore, non contiene più alcuna impurità, perchè chi va al di là della concezione superficiale e quindi erronea delle cose, santifica per ciò stesso il visibile, consuma come un alimento spirituale i *logoi* invisibili e ottiene la contemplazione della natura nello Spirito¹⁷. Colui vede il senso spirituale degli esseri attraverso la loro forma visibile. E così, accogliendo le epifanie del divino, il suo intelletto riceve una trasparenza più divina¹⁸. L’uomo fa propria l’interiorità delle cose, partecipa alla loro lode, la sente in loro e la rende pienamente cosciente in se stesso.

Il mondo ci si presenta come un oceano di simboli. Il simbolo anticipa o manifesta l’Incarnazione del Verbo che fa della creazione un’immensa teofania. È la „liturgia cosmica” di cui parla Massimo il Confessore.

2. 2. La presenza simbolica del *Logos* nelle cose create

Simbolo significa etimologicamente „anello”. In molte culture, un anello spezzato, le cui metà venivano conservate da due amici o da due innamorati che si separavano, serviva molti anni più tardi come segno di riconoscimento. Il mondo costituisce il simbolo come segno di riconoscimento tra Dio e l’uomo, è un segno

¹⁵ O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 163.

¹⁶ Da sottolineare la parola ebraica *tob* oppure *tov* che significa buono e bello. Parola usata dall’autore della Genesi e messa nella bocca di Dio che si compiace della sua creazione.

¹⁷ Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 27, cit. in O. Clément, *I visionari...*, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*.

e anticipazione della incarnazione del Verbo, del Logos. È una realtà sensibile che non solo *rappresenta*, ma *rende presente* la realtà spirituale. Il simbolo unisce il sensibile, il visibile al suo interno a ciò che costituisce la realtà più profonda dell’essere creato, il suo „luogo spirituale”¹⁹.

Così, per la tradizione dell’Oriente cristiano, tradizione continuamente verificata dall’esperienza ascetica e spirituale, il mondo empirico non è in se stesso che un segno allusivo. Esso riceve continuamente l’esistenza dal mondo spirituale, dalle „idee – volontà” divine; e in questo senso si può dire, che attraverso questi vivi archetipi, attraverso queste „parole”, la Parola, il Logos si esprime e si simboleggia nel mondo. Se riteniamo che la natura basti a se stessa, che essa sia un insieme di processi ciechi puramente immanenti, la natura stessa finisce per non significare più nulla e la morte avrà inevitabilmente l’ultima parola. L’uomo stesso, come essere esclusivamente „naturale”, non ha né senso né profondità. Invece l’uomo coscientemente *logikos*, coscientemente „immagine di Dio”, scopre dappertutto dei significati, egli intuisce la Sapienza nelle cose.

N. Berdjaev scrive a questo proposito: „Tutto ciò che noi chiamiamo natura creata non è realtà in se stessa, ma una realtà simbolica, un riflesso delle vie luminose del mondo spirituale. La rigidità della carne del mondo non è che il segno delle cadute che si sono verificate nel mondo spirituale [...]. Nulla è compiuto, nulla definitivamente assoggettato in questo mondo; esso è traslucido, i suoi limiti si allontanano, esso penetra in altri mondi e altri mondi lo penetrano”²⁰.

L’uomo in quanto microcosmo e in quanto „immagine di Dio”, che trascende le realtà create, ha come compito riscoprire questo significato simbolico della natura e del mondo attraverso una profonda vita spirituale e una profonda ascesi. Questa indispensabile ascesi non è qualcosa che implica il rifiuto della razionalità, ma ne esige anzi l’assunzione e la trasformazione²¹. Mediante questo processo l’uomo impara ad unificare e a metamorfosare nella luce interiore tutte le facoltà, la ragione compresa. La conoscenza della gloria di Dio nascosta nelle cose create si presenta non come una sorta di rapimento irrazionale, ma come un lungo e paziente processo nel quale la ragione si affina, si stupisce, si fa sempre più rispettosa ed impara ad utilizzare una concettualità sempre più aperta. Alla fine di questo processo, le capacità razionali non vengono annullate ma superate, non per mancanza di luce, ma per la „sovrabbondanza” di questa luce come diceva uno dei più grandi teologi ortodossi Gregorio Palamas²².

¹⁹ Cf O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 164.

²⁰ N. A. Berdjaev, *Esprit et Liberté*, tr. fr., Paris 1984, pp. 74 e 91 (ed. russa: Paris – Clamart 1927; tr. it. *Spirito e Libertà*, Milano 1947, pp. 105 e 130).

²¹ O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 166.

²² Cit. *Ibidem*, p. 166.

Lo scopo della „contemplazione della natura” è quello di portare alla luce le autentiche „ragioni” delle cose, i loro „logoi”, nelle quali appunto si esprime il *Logos* divino come la più alta Ragione o Sapienza. Questa ricerca del valore spirituale e della ragione, del senso delle cose non svaluta ma anzi illumina la cultura umana e ogni ricerca scientifica, ogni tecnica, ogni arte. La natura se è diventata opaca, questa è soprattutto la colpa dell'uomo che schiavo del peccato da sacerdote e re dell'universo è diventato tiranno e dominatore della terra il quale non libera ma imprigiona sempre di più la realtà profonda delle cose. In questo modo la natura è diventata veicolo non di contemplazione che integra, ma di uno sfrenato possesso nel quale chi possiede, può diventare allo stesso tempo posseduto.

2. 3. La necessità dell' „occhio di fuoco”

L'intelletto attraverso una ascesi paziente e duratura non viene annullato ma liberato dalla violenza, dalla brama di possesso e viene trasformato in „occhio di fuoco” o „dimora di luce”. Solo qui diventa possibile ritrovare la luce segreta delle cose, „quel fuoco ineffabile e prodigioso nascosto nell'essenza delle cose come nel Roveto”²³, diceva Massimo il Confessore²⁴. Bisogna utilizzare qui un'analogia scoperta dai padri della Chiesa: i nostri occhi fisici possono vedere la luce solo se si aprono e si purificano; allo stesso modo, l'occhio del cuore vede i *logoi* luminosi delle cose „scrittura di luce”, solo nella misura in cui si è purificato e si è lasciato penetrare da questo fuoco spirituale. Solo la luce può vedere la luce; tra chi vede e ciò che egli vede ci deve essere un elemento in comune. Un'unica luce unisce il soggetto all'oggetto, ed essa abolisce sia esteriorità del secondo, sia illusoria chiusura del primo. La conoscenza spirituale, secondo i pensatori russi, supera la rottura logica tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, supera l'oggettivazione del reale; „la visione spirituale non è soggettiva più di quanto sia oggettiva”²⁵.

La separazione tra soggetto e oggetto è superata, senza però che i due possano confondersi. Il soggetto è in comunione con l'oggetto, perché attraverso l'oggetto il soggetto entra in comunione con il *Logos* di cui l'oggetto è una parola sussistente, è il suo simbolo. Tutto questo può accadere grazie all'occhio „di fuoco”, „occhio del cuore” purificato attraverso una lunga e paziente ascesi. L'uomo ha così la capacità di discernere le cose come simboli e contempla la loro complessa unità, la connessione nel *Logos*, delle loro radici spirituali. Scrive Massimo il Confessore: „Come al centro del cerchio v'è quel punto unico nel quale sono riuniti tutti i raggi, così chi è stato giudicato degno di giungere a Dio conosce in Lui, secondo una conoscenza diretta e senza concetti, tutte le essenze delle cose create”²⁶.

²³ Cf il libro dell'Esodo 3, 2.

²⁴ Massimo il Confessore, *Ambigua*, PG 91, 1148 c.

²⁵ Cf per esempio N. A. Berjaev, *Esprit et Liberté*, op. cit., p. 70.

²⁶ Massimo il Confessore, *Centurie gnostiche II*, 4, PG 90, 1125 – 1128.

L’uomo dello spirito, asceta giunge „alla radice assoluta del creato quando, lavato dallo Spirito Santo, dopo aver messo in ordine se stesso, egli tocca in se stesso la propria radice assoluta; la radice dell’eternità che gli è data attraverso la partecipazione all’intimità dell’Amore Triadico”, scrive P. Florenskij²⁷. Gli asceti, insomma „percepiscono le radici eterne per cui tutto il creato affonda in Dio”²⁸.

2. 4. La liturgia ecclesiale e la liturgia cosmica

La liturgia bizantina e, innanzitutto nel VII secolo Massimo il Confessore, con la sua *Mistagogia*, sottolineano la corrispondenza tra la liturgia ecclesiale e la liturgia cosmica, tra la chiesa nella quale si articolano il santuario e la navata, e il mondo sensibile e intelligibile. Massimo scrive: „Di rimando, il mondo è una chiesa” e l’uomo è chiamato ad identificarsi appunto con la chiesa e per ciò stesso con il mondo nel suo senso spirituale: „Egli deve fare del proprio corpo una navata e della propria anima il santuario nel quale offre a Dio i *logoi* dell’universo”²⁹.

Nella celebrazione ecclesiale, durante la quale lo Spirito Santo attualizza la morte e resurrezione di Cristo, „il corpo di morte”, tutta la natura si riempie poco a poco di eternità ed inizia la sua metamorfosi in „corpo glorioso”³⁰. La Chiesa come „mistero di vita”, si pone come centro luminoso dell’esistenza cosmica. La materia „riceve in se la forza di Dio”³¹. Sotto il velo translucido del sacramento, la modalità corrotta della natura si riassorbe nella sua modalità glorificata.

Nella Chiesa, dunque, l’uomo scopre e comincia a sperimentare la sua esistenza sacramentale e soprattutto la sua „esistenza eucaristica”, nella quale egli può diventare realmente sacerdote e re dell’universo. L’uomo scopre la sacramentalità dell’essere, il mondo segretamente trasfigurato e collabora ormai alla sua metamorfosi. La sua „coscienza eucaristica” cerca nel cuore degli esseri e delle cose il punto di trasparenza nel quale far risplendere la luce del Cristo cosmico³².

2. 5. Il respiro, il sangue e il cuore nella contemplazione della natura

Il ritmo del respiro sembra il solo che l’uomo può utilizzare e offrire volontariamente. I racconti della creazione nel libro della *Genesi* sottolineano la corrispondenza simbolica tra il Soffio di Dio – lo Spirito – e il soffio vitale dell’uomo: „Allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici

²⁷ P. Florenskij, *La Colonne et le Fondement de la Vérité*, tr.fr., Lausanne 1979, p. 207 - 208 (ed. Russa: Mosca 1914; tr. it. *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, p. 377 - 378).

²⁸ *Ibidem*, p. 211 (tr. it., p. 384).

²⁹ Massimo il Confessore cit. in. O. Clément, *I visionari...*, p. 171.

³⁰ Cf O. Clément, *I visionari...*, op. cit., p. 170.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 171.

un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente" (Gn 2, 6). La teologia trinitaria precisa questo raffronto: lo Spirito in seno all'assoluto, è „il Soffio che enuncia il Verbo”³³; e così, quando il soffio umano, nella preghiera „di Gesù”, enuncia il Nome del Verbo incarnato, l'uomo unisce il suo soffio al Soffio di Dio e ne diventa come il veicolo simbolico: passo dopo passo l'uomo comincia a „respirare lo Spirito”³⁴.

Il sangue è qualcosa che il Dio della Bibbia avoca a sé. Il suo simbolismo dipende dalla sua consistenza; è liquido come l'acqua; dal suo gusto: è salato come il mare; dal suo colore e dal suo calore: è rosso e caldo come il fuoco. Il sangue fa pensare dunque al simbolico oceano primordiale che era „covato” dallo Spirito, uccello di fuoco. Questo inaugura una sorte di incendio divini, di „pneumatizzazione” del visibile, del sensibile. Acqua pneumatizzata del battesimo, sangue pneumatizzato dell'eucarestia che è „Spirito e Fuoco”, come dicono i testi liturgici siriaci fanno sì, che tutto il creato è ormai penetrato dal soffio vitale di Dio. Il sangue di Gesù Cristo, il sangue divinoumano si mescola ormai al nostro per confermare il ritmo come una sorta di celebrazione³⁵.

Il „cuore” nella tradizione ascetica dell'„Oriente cristiano, costituisce, secondo un simbolismo reale, il centro più centrale dell'uomo, la sua profondità più profonda. Proprio „nel cuore” devono armonizzarsi ed unificarsi tutte le facoltà, perché tutte le funzioni dell'uomo devono partecipare alla conoscenza. È lì, nel cuore, che dopo una lunga ascesi di purificazione, può aprirsi quel cielo interiore che è più vasto degli spazi cosmici poiché la trascendenza lo riempie della sua luminosità. Il „cuore profondo” appare così come una sorta di „superconscio” o di „transconscio” che aspira ad aprirsi sull'abisso della luce divina³⁶.

3. Unità dei *logoi* delle cose nel *Logos* divino

L'uomo spirituale, asceta riesce a vedere realmente ma con gli „occhi di cuore” tutti i *logoi* delle cose e la loro unità nel *Logos*. Dalla accurata ricerca ascetica viene la visione, dalla visione viene la vita, così che l'intelligenza umana si illumina ed esulta. Dio infatti ha seminato in tutti gli esseri ciò che è suo, e ciò attraverso cui, come attraverso una finestra, Egli si rivela all'intelligenza e la chiama ad andare verso di Lui, colma di luce³⁷.

L'uomo, ormai, non cerca più di oggettivare l'universo con la sua cupidigia e la sua cecità. Ora vede meglio, la sua presenza dà pace e riposo, esorcizza. Attorno

³³ Cf Giovanni Damasceno, *de fide orthodoxa*, PG 95, 60 d.

³⁴ L'espressione di Gregorio il Sinaita cit. in O. Clément, *I visionari...*, p. 172.

³⁵ *Ibidem*, p. 173.

³⁶ *Ibidem*, p. 174.

³⁷ Cf Callisto Cataphudiota, *L'unione divina e la vita contemplativa*; la traduzione francese di questo testo, ad opera di J. Touraille, è stata pubblicata presso la collezione filocalica di Bellfontaine (per la tr. it. si veda *La Filocalia*, IV, Torino).

all’uomo spirituale la natura si trasforma, e il miracolo, a volte, non fa altro che testimoniare che è l’uomo stesso ad intuire in ogni essere e in ogni cosa un miracolo. I bambini, gli animali più feroci, persino le piante comunicano con lui³⁸.

Conclusione

Stando per finire il presente articolo possiamo affermare che dopo aver esaminato il pensiero teologico dell’Oriente cristiano sulla „mistica” della terra e della natura siamo arrivati alle seguenti conclusioni: tutto il mondo creato, in quanto voluto da Dio e da Lui sostenuto, porta nel suo profondo l’impronta divina, la sua ragione, il suo senso. Il compito particolare deve assumersi l’uomo che da una parte in quanto microcosmo riassume in sé l’universo creato, ma in quanto „immagine di Dio” trascende le altre realtà create. Sta a lui, in quanto essere razionale, riscoprire questi *logoi* degli esseri per offrirli all’unica Ragione, all’unico Senso, al Logos divino. Per arrivare a questo, l’uomo deve ottenere una veduta spirituale con gli „occhi del cuore” ma a questo potrà arrivare soltanto attraverso una lunga e fiduciosa ascesi che implica una continua vigilanza e collaborazione con Dio.

Vogliamo porci alla fine alcune domande, assai importanti che lasciamo senza risposta, come aperte. La prima è la seguente: In che misura questa conoscenza spirituale degli esseri da parte del „cuore – spirito” potrebbe illuminare la razionalità moderna, non per negarla ma per renderla ancora più aperta, capace di riscoprire il mistero delle cose che rispetti e riveli l’esistenza e l’essere invece di disintegrarli? Si tratta infatti della stessa intelligenza, liberata però dalle pretese scienziaste, liberata dalla sua sufficienza, inondata dalla luce del *Logos*, la grande Ragione divina.

Il secondo problema – domanda possiamo formulare così: In che misura le posizioni dell’Oriente cristiano, in questo articolo ripercorse, potrebbero servire da punto di incontro tra la mentalità occidentale segnata dal cristianesimo più razionale e le grandi spiritualità dell’Asia? E ormai chiaro che il destino del cosmo e la sua possibile realizzazione sono legati non solo alla relazione dell’uomo con la trascendenza, ma anche alle relazioni degli uomini tra di loro. Il concetto di uomo così come ce lo presenta la Bibbia e come è stato utilizzato più volte nel presente articolo, non è individuale ma „comunione”.

³⁸ Come annuncio di questo mondo trasformato da Dio attraverso l’uomo può essere la descrizione della pace universale fatta da profeta Isaia nel cap. 11. Inoltre l’autore del presente articolo durante il suo soggiorno a Camaldoli ha parlato con un monaco di nome Carlo che ha addomesticato una volpe selvaggia. Questa veniva quasi tutti i giorni alla sua cella e bussava alla porta. Come altro esempio possiamo richiamare qui un eremita di Patmos, agli inizi del XX secolo, che dava da bere alle vipere delle ciotoline di latte e loro non gli facevano nulla. Di queste storie ce ne sono tante. Molte di esse sono frutto della religiosità popolare, ma racchiudono una grande verità: la „contemplazione della natura” *trasforma* la natura stessa oltre che trasformare anche l’uomo che contempla la natura.

Concludendo possiamo affermare che per una ricerca scientifica integrale, unificante questa ci sembra una prospettiva migliore. È una prospettiva che non vuole sottovalutare la ragione umana ma tende ad illuminarla per riscoprire anche la ragione degli altri esseri per rispettarli non solo per usarli.

„Mistyka” ziemi w teologicznej myśli wschodu chrześcijańskiego

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania refleksji chrześcijańskiego Wschodu na temat natury, ziemi i świata jako manifestacji stwórczej woli Boga. Świat według tej nauki nie jest zwykłą emanacją Boskości ani też uporządkowaniem istniejącej wcześniej materii przez jakiegoś demiurga, jak uważali filozofowie greccy. Świat jawi się tutaj jako coś zupełnie nowego, stworzonego „z niczego” (*ex nihilo*). Jest on chciany i kochany przez Boga. Bóg przez świat wyraża się i nadaje wszystkim bytom, jawiącym się naszym oczom jako tylko materialne, również głęboki sens i znaczenie duchowe. Bóg przez świat wyraża się w sposób zrozumiały dla człowieka. Szczególne zadanie spoczywa więc na człowieku, który powinien odkrywać ten sens i to znaczenie obecne w bytach stworzonych, aby mogła nastąpić komunikacja między nim a Bogiem. Człowiek jako „kapłan i stróż wszechświata” dzięki duchowemu patrzeniu, dzięki „ognistym oczom” przenikającym głębię istot i rzeczy, ma za zadanie to znaczenie odkrywać i objawiać. Sens, znaczenie (*logoi*) tego wszystkiego, co istnieje ma swój fundament i spełnienie jedynie w Najwyższym *Logosie* Bożym.

SUMMARY

This article is an attempt at showing reflection of Christian East concerning nature, earth and the world as a manifestation of God's creative Will. The world according to this science is not an ordinary emanation of a Deity or an arranging of the former existing matter by some creator, as Greek philosophers claimed. The world appears to be something brand new, created “out of nothing” (*ex nihilo*). It is wanted and loved by God. God expresses Himself by the world and gives to all the beings which we can see only as material ones a deep sense and spiritual meaning as well. God, through the world, expresses Himself in a way understandable for a human being. Consequently, human being has got a special task; he should discover this sense and this meaning present in the beings created, so as to make communication between him and God possible. Human being, as “a priest and a guardian of the Universe”, owing to spiritual sight, owing to spiritual “fire eyes”, penetrating the depth of creatures and things, has to discover and show this meaning. The sense, the meaning (*logoi*) of all that exists has got its own foundation and fulfilment only in the Supreme Divine *Logos*.