

La dimensione sacra del corpo umano è un tema classico che, attraverso i secoli e i confini, si è riproposto prepotentemente nei dibattiti e nelle rappresentazioni identitarie di svariate culture. Il compito di interpretare un simile oggetto di studio, che essendo per definizione “vivo” è in costante cambiamento, rappresenta una sfida per tutte le scienze umane. Tra le tematiche trattate nei saggi raccolti in questo volume vi sono la rappresentazione del corpo nei testi sacri delle tre “religioni del Libro” e nella relativa letteratura esegetica, la corporeità della divinità e del fedele, le modalità di codifica e di rappresentazione del corpo (atte a mostrarne la dimensione sacrale) specialmente per quanto riguarda la sfera dell’apparire, del rivestimento e della costruzione del gender. Ulteriori campi d’indagine sono le forme di sacralizzazione che coinvolgono il corpo in pratiche che si pongono al confine (o all’esterno) della sfera delle religioni tradizionali. Conclude il volume una riflessione che delinea alcune linee della ricerca semiotica sul rapporto tra il sacro e il corpo.

Saggi di: Ugo Volli, Massimo Leone, Mohamed Bernoussi, Stefano Traini, Marco Papasidero, Giampaolo Proni, Francesco Galofaro, Eleonora Chiais, Annamaria Fantauzzi, Magdalena Maria Kubas, Simona Stano, Roberto Cipriani, Franciscu Sedda e Jenny Ponzo.

Mimesis Edizioni  
REMEDIS / Religioni, media e immaginario sociale  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

25,00 euro

ISBN 978-88-5759-131-5



9 788857 591315

JENNY PONZO - ELEONORA CHIAIS (A CURA DI) IL SACRO E IL CORPO

MIMESIS

# IL SACRO E IL CORPO

A CURA DI JENNY PONZO E ELEONORA CHIAIS

MIMESIS / REMEDIS





**MIMESIS / REMEDIS**

Religioni, media e immaginario sociale

N. 3

*Collana diretta da* Roberto Revello, Michele Olzi, Stefania Palmisano

Comitato scientifico: Prof. Paolo Bellini, Dott. Marco Alessio Castagnetto, Prof. Antimo Cesaro, Prof.ssa Silvia Cristofori, Dott.ssa Raffaella Di Marzio, Dott.ssa Giulia Evolvi, Prof. Giulio Facchetti, Prof. Valerio Gigliotti, Dott.ssa Alberta Giorgi, Prof. Paolo Heritier Prof. Massimo Introvigne, Prof. Ermanno Malaspina, Dott. Michele Olzi, Prof. ssa Stefania Palmisano, Prof. Nicola Luciano Pannofino, Prof.ssa Jenny Ponzio, Prof. Roberto Revello, Prof. Fabrizio Sciacca, Prof. Pierluigi Zoccatelli, Prof.ssa Ilaria Zuanazzi



# IL SACRO E IL CORPO

a cura di  
Jenny Ponzo e Eleonora Chiais

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Torino

This book is part of the project NeMoSanctI, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *REMEDIS / Religioni, media e immaginario sociale*, n. 3  
Isbn: 9788857591315

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

INTRODUZIONE	
<i>Eleonora Chiais e Jenny Ponzo</i>	7
1. IL CORPO NELLA TRADIZIONE EBRAICA. NON OSTACOLO ALLO SPIRITO, MA STRUMENTO SEMIOTICO	
<i>Ugo Volli</i>	15
2. SEMIOTICHE DEL VOLTO DI CAINO	
<i>Massimo Leone</i>	33
3. CON O SENZA OMBELICO, DEL CORPO NEL PARADISO MUSULMANO	
<i>Mohamed Bernoussi</i>	49
4. IL CORPO DI GESÙ NELLA PREDICAZIONE, NELLA PASSIONE E NELLA RESURREZIONE	
<i>Stefano Traini</i>	73
5. IL CORPO DI SAN GERARDO MAIELLA: TRA SOFFERENZA ED ESPERIENZA MISTICA	
<i>Marco Papasidero</i>	91
6. IL SACRO CUORE DI GESÙ: UN'ANALISI SEMIOTICA	
<i>Giampaolo Proni</i>	115
7. COME PRESTARE ATTENZIONE A DIO: PREGHIERA E SEMIOTECNICA	
<i>Francesco Galofaro</i>	133

8. GOD SAVE THE DRESS: SULLA SACRALITÀ DEL CORPO E DEL SUO RIVESTIMENTO NELLE CULTURE BIBLICHE <i>Eleonora Chiais</i>	153
9. IL SACRO NUDO VELATO. SESSUALITÀ E CORPOREITÀ DAL MAGHREB E RITORNO <i>Annamaria Fantauzzi</i>	167
10. TROPPO BELLA: SANTA VILGEFORTE NARRATA DA OLGA TOKARCZUK <i>Magdalena Maria Kubas</i>	183
11. IL CORPO NEGATO: PRIVAZIONE, CATARSI, CULTO <i>Simona Stano</i>	199
12. CORPO, SACRO E SPORT <i>Roberto Cipriani</i>	217
13. CORPI A RISCHIO. SUI NESSI FRA L'ALTERITÀ, IL CASO E IL SACRO <i>Franciscu Sedda</i>	233
14. CENNI PER UNA SEMIOTICA DEL SACRO E DEL CORPO <i>Jenny Ponzio</i>	257

FRANCESCO GALOFARO\*

## COME PRESTARE ATTENZIONE A DIO: PREGHIERA E SEMIOTECNICA<sup>1</sup>

### ABSTRACT

I due elementi su cui si concentrerà questo studio sono la preghiera e il corpo. Sembra interessante il fatto che la preghiera sia in grado di formare un legame tra alcune figure del corpo e altrettante forme del contenuto spirituale. La preghiera può essere considerata una *semiotecnica*: essa *produce* i fenomeni ai quali aspira l'orante e, insieme con essi, il proprio significato; talvolta fallisce. Per mettere alla prova questa ipotesi, prenderò in esame un corpus omogeneo di scritti sulla preghiera che parte dal neoplatonismo, ne segue gli sviluppi nel primo monachesimo anacoretico e cenobitico e sfocia nell'esicasmò.

### 1. *Il sapere*

Il profilo enunciativo della preghiera è già stato indagato in un breve quanto formidabile studio di Francesco Marsciani:

la preghiera definisce [...] quel tipo di rapporto in cui qualcuno che si autodichiara inferiore quanto al potere (“con sottomissione”) avanza una richiesta tentando di indurre seduttivamente il destinatario ad agire nella direzione voluta. (Marsciani 2012, pp. 249-250)

Gli esempi presi in considerazione da Marsciani sono il *Padre nostro*, la preghiera rituale dell'Islam, la formula buddista della benevolenza. A partire da questa struttura di base si dispiegano sviluppi più complessi. Ad esempio, nel rosario la preghiera è iterativa; nelle litanie essa si fa ricorsiva, in quanto il fedele prega qualcuno di pregare

---

\* Università degli Studi di Torino.

1 Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314.

per lui, istituendo una gerarchia entro la quale egli si colloca al posto più umile (Galofaro e Kubas 2016).

Nella definizione di Marsciani emerge la centralità del *sapere* rappresentato dalla preghiera. Il fatto che il fedele non eserciti alcun *potere* sulla divinità permette opportunamente di distinguere la preghiera dallo scongiuro, la mistica dalla magia: la divinità non è costretta a intervenire in favore del fedele. Al contempo, poiché la seduzione si appoggia sul sapere, occorre naturalmente *saper pregare*. Si tratta di una competenza niente affatto scontata: in ogni tempo abbondano tanto le raccolte *di* preghiere quanto i trattati *sulla* preghiera. La natura tecnica della preghiera è dimostrata da difficoltà e fallimenti: “talora quando sei in preghiera preghi subito bene, talaltra, pur impegnandoti molto, non raggiungerai il tuo scopo, di modo che cercando ancora di più e trovandolo la buona riuscita sarà al sicuro” (Evagrio Pontico; tr. it. 2014, par. 29).

## 2. Il corpo e lo spazio

Un secondo elemento importante della preghiera è la postura. Esso è presupposto dall'enunciazione. Nel *Padre nostro*, “la prima cosa che sembra doversi notare è una sorta di frontalità dominante; vale a dire che i fedeli-figli si rivolgono in gruppo al Padre che sta lassù ma loro di fronte” (Marsciani 2012, p. 255); nella preghiera rituale islamica, “si verifica una poderosa convergenza spaziale e temporale su un punto del pianeta da parte di linee intenzionali” (Ivi, p. 258); nella formula buddista della benevolenza vi è una spazialità circolare, che trova conferme nell'osservazione etnografica (Ivi, pp. 260-261). Come ha dimostrato Witold Sadowski (2018, pp. 208-284), una circolarità simile si trova anche in preghiere medioevali quali le litanie e il rosario. Essa è caratterizzata da un elemento fisso che fa da perno e da vari elementi che mutano, come ruote che girano a velocità differenti. L'autore considera queste strutture circolari alla stregua di un *cronotopo*, con Bachtin:

Nel cronotopo letterario ha luogo la fusione dei connotati spaziali e temporali in un tutto dotato di senso e di concretezza. Il tempo qui si fa denso e compatto e diventa artisticamente visibile; lo spazio si intensifica e si immette nel movimento del tempo, dell'intreccio, della storia. I con-

notati del tempo si manifestano nello spazio, al quale il tempo dà senso e misura. Questo intersecarsi di piani e questa fusione di connotati caratterizza il cronotopo artistico. (Bachtin 1975; tr. it. 2001, pp. 231-232)

### 3. *Corpo e semiotecnica*

Formulo qui per esteso la mia ipotesi: il corpo è l'elemento fondamentale di una semiotecnica, un termine che ho proposto ricalcando la nozione di *fenomenotecnica* che si deve a Gaston Bachelard (1934). Come nota Bachelard, le scienze di laboratorio non si limitano a osservare, ma producono i fenomeni che intendono studiare: il discorso scientifico non si presenta quindi come una fenomenologia, ma come una fenomenotecnica. Allo stesso modo, osservo che nella vita sociale si danno un insieme di pratiche che non si limitano a osservare, ma producono il senso cui aspira chi le compie e che permettono a costui di costituirsi in quanto soggetto. A rigore, dunque, non si tratta solo di semiotiche, ma di semiotecniche (Galofaro 2017). Ho indagato il modo in cui diverse discipline regionali costruiscono il proprio senso in Donatiello, Galofaro e Ienna (2017). In particolare, nel caso della preghiera e della meditazione, operando sul corpo, sulla propriocezione e sulla postura, è possibile *produrre* significati spirituali ai quali l'orante, il mistico e l'asceta aspirano. Il corpo si costituisce allora come piano della manifestazione dei contenuti, cui si associano elementi sempre ulteriori per *catalisi*<sup>2</sup>. Secondo Louis Hjelmslev (1943) il ruolo della catalisi è centrale: chi analizza un testo è sempre costretto a presupporre tutte le entità su cui esso tace perché lacunoso, pigro, economico. È la catalisi a spingere il semiotico a

---

2 Hjelmslev (1943, tr. it. 1968, p. 103) definisce la catalisi come “una registrazione di coesioni attraverso il rimpiazzamento di un'entità con un'altra rispetto a cui la prima ha sostituzione. Nel nostro esempio sine è l'entità rimpiazzata, sine + ablativo (+ i sincretismi coesivi) l'entità rimpiazzante. L'entità rimpiazzante è dunque sempre uguale all'entità rimpiazzata (catalizzata) + un'entità interpolata o introdotta (encatalizzata). Come si è visto l'entità encatalizzata sarà spesso, ma non necessariamente, un sincretismo; sarà spesso, ma non necessariamente, latente (le entità latenti si possono registrare solo grazie alla catalisi, applicando il principio di generalizzazione); e infine tale entità avrà sempre e necessariamente, se è un'entità di contenuto, espressione zero, e se è un'entità di espressione, contenuto zero: questa è una conseguenza dell'esigenza formulata nella definizione, che si abbia sostituzione fra l'entità rimpiazzata e quella rimpiazzante”.

presupporre in primo luogo la *forma* manifestata dalle sostanze semi-otiche; in secondo luogo un linguaggio immanente alla pluralità delle lingue; fino a entità gerarchicamente superiori come le semiotiche connotative e le metasemiotiche. Più modestamente, nel caso studio che qui mi interessa, la catalisi spinge a ricostruire le ricche forme del contenuto spirituale associate a elementi relativamente semplici, quali chiudere gli occhi o respirare con regolarità. Un ulteriore elemento che denuncia la natura semiotecnica della preghiera è la presenza di una temporalità operativa (Zinna 2014) necessaria alla produzione del senso. Infine, come vedremo, la semiotecnica agisce sull'enunciario producendone la soggettività tanto sul piano del fare quanto su quello dell'essere. Lo stesso accade, oltre che nella preghiera, in altre forme di asceti. Si può vedere in proposito lo studio sugli stiliti proposto da Gian Antonio Gilli (2015), in cui la scelta della tecnica ascetica è posta in relazione alla mortificazione del corpo da correggere nell'esercizio atletico: così, ad esempio, nella Siria del V secolo, Marcione, uomo dal corpo grande e bello, si costruisce una capanna tanto piccola da non poter allungarsi, sdraiato, e da dover piegare il collo in posizione eretta.

#### 4. *La via del Simposio*

Nelle *Enneadi* di Plotino non si trova un'esposizione della tecnica per la contemplazione, al grado più alto della quale si raggiunge l'estasi e l'unione con l'Uno. Secondo il suo allievo Porfirio, si tratta della "via del Simposio" (*Vita di Plotino*, 23, in Plotino; tr. it. 2018, p. 39). Nel dialogo platonico, Diotima inizia Socrate alla contemplazione del bello per gradi:

Questo procedere per la retta via verso le cose d'amore o l'esservi condotto da altri consiste nel risalire progressivamente da queste singole cose belle mirando a quel bello in sé come percorrendo dei gradini, da un singolo corpo a due e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli alle istituzioni belle, e dalle istituzioni belle alle cognizioni belle, e dalle cognizioni belle pervenire a quella cognizione che non d'altro è cognizione se non di quel bello in sé, e riconosca alla fine che cos'è il bello in sé. (Platone; tr. it. 1986, par. 211 c)

La contemplazione è dunque un procedimento di astrazione progressiva, che porta a riconoscere la bellezza immanente ai corpi belli che la possiedono. Tale via si accorda bene con la descrizione delle tappe che, secondo Plotino, caratterizzano l'elevarsi dell'intelligenza nella contemplazione del Bene (Plotino; tr. it. 2013, III, 8). Tuttavia, secondo Plotino tale elevazione deve avere un carattere passivo, "silenzioso e oscuro" (Ivi, III, 8, 4). Non consiste nell'interrogare, ma nel comprendere e tacere. Il motivo di ciò si deve al fatto che la contemplazione produce un'azione, la quale a propria volta produce una nuova forma da contemplare (Ivi, III, 8, 7). Tuttavia, la contemplazione di una rappresentazione della verità è inferiore a quella della verità stessa, come la contemplazione della rappresentazione dell'arte (per esempio, di una copia) è inferiore a quella dell'arte (Ivi, III, 8, 5). C'è una notizia anche peggiore: l'intelligenza (νοῦς) non contempla un unico oggetto: "anche quando contempla l'Uno, non lo contempla come uno [...] In altre parole, l'intelligenza non è intelligenza di una cosa sola, ma è Intelligenza universale e quindi anche di tutte le cose (Ivi, III, 8, 8)". Il principio dell'intelligenza, il fondamento semplice a partire dal quale essa è generata, si trova oltre la portata dell'intelligenza stessa; può essere colto solo attraverso ciò che, in noi, assomiglia a tale principio: la vita, l'Uno, il Bene.

La passività della contemplazione è una delle caratteristiche che la mistica cristiana eredita dal neoplatonismo. Raggiungere questo stato di passività è uno dei fini delle tecniche che interessano la presente ricerca. Allo stesso tempo, è interessante come l'idealismo neoplatonico abbia come punto di partenza il corpo umano individuale. È a partire dai corpi che si effettua la *catalisi* della bellezza in quanto forma:

Chi si dirige per la retta via a questa impresa, deve cominciare fin da giovane ad avvicinarsi a corpi belli, e dapprima, se chi lo guida lo indirizza per la retta via, deve amare un determinato corpo e in esso generare discorsi belli e poi riconoscere che il bello di ciascun corpo è fratello al bello di un altro corpo, e quando si deve andare a caccia di ciò che è bello in apparenza, sarebbe troppo sciocco non ritenere che unica e indifferenziata è la bellezza che alberga in tutti i corpi. (Platone; tr. it. 1986, par. 210 b)

Una certa somiglianza tra platonismo e linguistica strutturale non stupisce più di tanto: Saussure e Hjelmslev ereditano metodi e concezioni della filosofia occidentale, trasponendoli dalla metafisica alla semiotica. È interessante anche il modo in cui Plotino risponde alla domanda circa il motivo per cui la preghiera funziona. Egli non ha infatti degli dei e degli astri una visione antropomorfa, tale che per capriccio essi intervengano nelle vicende umane assecondando progetti meschini ed egoistici. Alla base della preghiera e della magia Plotino pone i fenomeni di *simpatia*, quali quelli che Pitagora ha indagato per i corpi musicali ed estrapolato a quelli celesti. Per Plotino, “anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell’universo la vera magia sono l’Amore e la Contesa. L’Amore è il primo mago e stregone, che gli uomini conoscono bene” (Plotino; tr. it. 2013, IV, 4, 40). La preghiera e la magia funzionano dunque solo perché una parte dell’universo è in armonia con un’altra e non perché gli astri ci esaudiscono. Inoltre, la contemplazione è immune dalle illusioni della magia perché in essa l’individuo si rivolge a se stesso (Ivi, IV 4, 44). Scorgiamo qui una testimonianza del processo che ha portato la mistica a costituirsi in opposizione alla magia, la preghiera in opposizione allo scongiuro, opponendo la libertà del sapere agli “influssi” del potere.

### 5. Come pregare senza interruzione

La prima lettera di Paolo ai Tessalonicesi contiene sette precetti molto noti:

Siate sempre lieti, pregate senza interruzione, rendete grazie in ogni circostanza: questa, infatti, è la volontà di Dio in Cristo Gesù, per voi. Lo Spirito non spegnete, le profezie non disprezzate, tutto vagliate, il buono trattenete, da ogni forma di male astenetevi. (1 Tessalonicesi 5,16-22)

L’apostolo attribuisce esplicitamente i primi tre a Gesù; il precetto di pregare senza interruzione, interessante ai fini della presente ricerca, è ben attestato nel vangelo di Luca e nella letteratura cristiana delle origini (Walt 2013, p. 176). Il detto fu interpretato con sfumatu-

re diverse nell'antichità. Secondo Giovanni Crisostomo, la preghiera non deve essere circoscritta a ore o tempi determinati:

Non bisogna infatti innalzare il nostro animo a Dio solo quando attendiamo con tutto lo spirito alla preghiera. Occorre che, anche quando siamo occupati in altre faccende, sia nella cura verso i poveri, sia nelle altre attività, impreziosite magari dalla generosità verso il prossimo, abbiamo il desiderio e il ricordo di Dio, perché, insaporito dall'amore divino come da sale, tutto diventi cibo gustosissimo al Signore dell'universo. (*Omelia 6 Sulla preghiera*, PG 64, 462-466, cit. in Evagrio Pontico; tr. it. 2014, p. 106)

Proprio allo scopo di ritrovare la *memoria Dei*, la tradizione monastica ha interpretato alla lettera il detto paolino (e gesuano), sviluppando tecniche per pregare *continuamente*. È questa la via scelta dai primi eremiti che, a partire dal III secolo, cominciarono a stabilirsi nel deserto Egiziano sull'esempio di Sant'Antonio il grande. Per gli anacoreti la meditazione (μελέτη) delle parole delle Scrittura consisteva nella loro ripetizione continua, che il latino rende col colorito termine *ruminatio*, e che porta alla memorizzazione del testo:

Un fratello interrogò un anziano: “Abba, che devo fare, penso sempre all'impurità, non ho un'ora di riposo e la mia anima ne è oppressa!”. L'anziano gli rispose: [...] “Quando essa (scil. l'impurità) comincia a parlarti dal fondo del tuo cuore, tu non risponderle, ma levati, fa' una prostrazione, e medita dicendo: “Figlio di Dio, abbi pietà di me”. Il fratello disse allora: “Padre, io medito e come, ma il mio cuore non prova nessuna compunzione perché non capisco il senso di queste parole”. “Medita lo stesso”, rispose l'anziano; “ho sentito l'abate Poemen e molti altri padri dire che l'incantatore di serpenti non afferra il senso delle parole che pronuncia, ma il serpente che l'ascolta sì, le comprende, si umilia e si sottomette. Ebbene, facciamo lo stesso; anche se ignoriamo il senso delle parole che pronunciamo, i demoni che le ascoltano si spaventano e si allontanano”. (*Apophthegmata patrum*; tr. it. 1975, N. 184)

L'aneddoto si trova alla radice di 15 secoli di spiritualità. Esso attesta come la meditazione consistesse principalmente nella ripetizione continua di un passo delle scritture, e non nell'interrogazione sul suo significato. Data l'ampia disponibilità di traduzioni copte della Bibbia pervenute fino a noi, è improbabile che la scarsa comprensione lamentata dal fratello più giovane vada riferita a problemi linguistici. Piuttosto, molti tra i detti dei padri del deserto esprimono diffidenza

verso le discussioni esegetiche. Anche i più colti e preparati tra loro le sospettavano di vanagloria: il monaco impegnato nella ricerca della perfezione deve dunque evitarle.

## 6. *Preghiera e ascesi in Evagrio Pontico*

Sebbene importante, la ripetizione non è la sola condizione di possibilità della preghiera. Per comprendere meglio il legame tra preghiera e ascesi ci rivolgiamo al *Trattato sulla preghiera* di Evagrio Pontico (tr. it. 2014), che risale alla seconda metà del IV secolo. Dopo parecchie vicissitudini, nel 383 Evagrio si stabilisce in Egitto, nel deserto di Sceti, dove morirà nel 399. Seguace di Origene, trae dal maestro un insieme di concezioni di origine neoplatonica. Le sue opere furono condannate al secondo concilio di Costantinopoli (553). Gli estimatori di Evagrio le hanno salvate in parte, celandole sotto la falsa attribuzione di Nilo di Ancira. Nella seconda metà del secolo XIX, il volume 79 della Patrologia greca del Migne attribuiva ancora a Nilo i lavori di Evagrio. Si deve alle versioni siriane e arabe se la paternità originale è stata ristabilita, durante la prima metà del XX secolo.

Secondo Evagrio, “una preghiera continua è il supremo intendimento dell’intelletto” (Ivi, par. 35); egli fonde questa tradizione con la concezione neoplatonica per la quale “la preghiera è l’ascesa dell’intelletto (νοῦς) a Dio” (Ivi, par. 36) già emersa dagli scritti di Plotino citati sopra. L’intelletto si oppone tanto alla carne (σάρξ) quanto all’anima (ψυχή), che vanno rinnegati (Ivi, par. 110). Corpo e anima non sono tuttavia elementi negativi: “Le virtù del corpo siano garanzia di quelle dell’anima e le virtù dell’anima di quelle spirituali e queste della conoscenza immateriale e sostanziale” (Ivi, par. 132). Vi è dunque una progressione dal somatico allo psichico e da questo allo pneumatico per pervenire a una conoscenza non materiale. L’opposizione tra corpo, anima e intelletto corrisponde dunque a diversi gradi di *partecipazione* (nel senso tecnico di Hjelmslev 1972, tr. it. 1991): l’anima è opposta al corpo del quale pure essa è parte, e così l’intelletto all’anima.

Le condizioni perché si possa instaurare questa “conversazione dell’intelletto con Dio” sono molteplici: fuggire ansie e passioni,

così come lo sconforto che ci dà il pensiero – insinuato in noi dai demoni – di quel che ci è necessario; esercitare l'intelletto al silenzio e al vuoto, “a rimanere sordo e muto”; rifuggire la vendetta e perseguire la riconciliazione; rinnegare se stessi. Inoltre, come ribadito più volte, la preghiera deriva dall'attenzione (Evagrio Pontico tr. it. 2014 par. 149) e la sua natura è concentrazione (Ivi, par. 43).

A proposito del problema della relazione tra postura del corpo e contenuti di carattere sacro, Evagrio consiglia di pregare per ricevere il dono delle lacrime (Ivi, par. 5) e tuttavia mette in guardia rispetto alla possibilità che chi riceve questo dono possa insuperbire (Ivi, par. 7). Si tratta di un rischio di carattere generale:

Non trasformare in passione l'antidoto delle passioni, affinché non si adiri Colui che ti ha dato questa grazia. Molti che piangevano i propri peccati persero il senno e si smarrirono, perché avevano dimenticato lo scopo del loro pianto. (Ivi, par. 8)

Il problema riguarda in genere l'espressione di religiosità, che deve corrispondere a una verità interiore del manifestato: “Non pregare solo con gesti esteriori, ma porta il tuo intelletto a percepire la preghiera spirituale, con profondo timore” (Ivi, par. 28). Si può pregare coi fratelli oppure da soli, ma in entrambi i casi lo si deve fare con sentimento e non per abitudine (Ivi, par. 42); dato che la natura della preghiera è attenzione, ogni distrazione è nemica: “Se l'intelletto si distrae al momento della preghiera, non sa pregare come un monaco, ma è ancora un mondano che abbellisce il corpo”. Quanto a quest'ultimo, non è realmente rappresentato come un elemento negativo, quanto come qualcosa che va acquietato (Ivi, par. 83); le sue necessità vanno abbandonate per mantenere la concentrazione (Ivi, par. 105) e affidate a Dio (Ivi, par. 129). È interessante, riguardo alla postura, il seguente consiglio: “Quando preghi tieni fermi gli occhi e, rinnegando la tua carne e la tua anima, vivi secondo l'intelletto” (Ivi, par. 110).

Un'altra eredità neoplatonica è la natura astratta della preghiera: più volte Evagrio invita a non dar forma ai propri pensieri: “mentre preghi, non dar forma dentro di te al divino e non permettere ad alcuna forma di imprimersi nel tuo intelletto, ma avvicinarti a ciò che è immateriale in modo immateriale e capirai” (Ivi, par. 67). Come si è

scritto sopra, per Plotino la contemplazione della verità è superiore a quella di una rappresentazione della verità. La forma è spesso intesa da Evagrio come figuratività:

Guardati dalle trappole dei nemici. Talvolta, infatti, mentre preghi in maniera pura e imperturbabile, improvvisamente si erge davanti a te una forma strana ed estranea per condurti verso la presunzione di scorgere lì il divino, affinché tu ti persuada che quanto ti è apparso sia il divino secondo la quantità, ma esso non ha quantità e non ha forma. (Ivi, par. 68)

Poiché la musica è una semiotica in grado di veicolare contenuti non figurativi, non c'è da stupirsi che Evagrio consideri la salmodia come un primo passo verso la preghiera (Ivi, par. 82). Tuttavia, la salmodia è “la sapienza della molteplicità” e dunque non va identificata con la preghiera vera e propria (Ivi, par. 83, 85).

Se la preghiera è una tecnica che consente all'intelletto di purificarsi pervenendo a un'unità priva di forma (non limitata), essa permette anche di operare sulla propria soggettività, modificandola: non si prega perché i propri desideri si realizzino (Ivi, par. 31) ma per purificarsi dalle passioni, liberandosi dall'ignoranza e dalle tentazioni (Ivi, par. 38). Se ne ricevono, in cambio, tre doni:

La preghiera è il germoglio della mitezza e della calma. (Ivi, par. 14)

La preghiera è il germoglio della gioia e della gratitudine. (Ivi, par. 15)

La preghiera è l'antidoto alla tristezza e allo scoraggiamento. (Ivi, par. 16)

Sebbene l'esposizione di Evagrio proceda per temi e argomenti, non è difficile vedere nella preghiera un programma d'azione: vi sono condizioni necessarie alla preghiera; si deve stabilire per cosa si prega; infine, si possono godere gli effetti della preghiera e custodirli. In qualche modo, il trattato sulla preghiera rovescia l'ordine logico tra questi tre momenti per stabilire, attraverso tattiche di avvicinamento progressivo, cos'è veramente la preghiera, ovvero *attenzione*.

## 7. Conversazioni sulla preghiera

Al termine del IV secolo due giovani monaci, Giovanni Cassiano e il suo amico Germano, effettuano due lunghi viaggi in Egit-

to alla ricerca della spiritualità dei padri del deserto. Al ritorno, Giovanni raccoglie in volume in latino le sue *Conversazioni con i padri* (Giovanni Cassiano tr. it. 1972). Giovanni Cassiano assorbe la spiritualità dei monaci, ancora pregna del neoplatonismo di Evagrio, e la trapianta in Occidente. Dopo un soggiorno a Roma fonda a Marsiglia l'abbazia di San Vittore e quella femminile di San Salvatore. Poiché la regola di San Benedetto fa riferimento a Cassiano, la spiritualità delle conversazioni confluirà in quella benedettina, della quale seguirà le fortune. Essa è viva tutt'ora, a giudicare dai riferimenti che si leggono nei trattati sulla direzione spirituale più recenti (si veda ad es. Forlai 2020).

Alla preghiera sono dedicate due conversazioni con abba Isacco, appartenente alla comunità di monaci che Giovanni e Germano incontrano nel deserto di Sceti. Esse riassumono il sapere dei primi monaci orientali sulla preghiera. È possibile datare l'incontro al 399, anno in cui Teofilo, vescovo di Alessandria, condanna come eretiche le concezioni antropomorfe della divinità. La data è importante perché nello stesso anno muore in quei luoghi anche Evagrio Pontico. Giovanni e Germano sono testimoni delle discussioni e dello sconcerto causato dalla lettera del vescovo nella comunità dei monaci. L'anziano monaco Sarapione, resosi conto del proprio errore, scoppia in pianto perché l'immagine antropomorfa della divinità che immaginava nel pregare era stata bandita dal suo cuore, e non sapeva più a chi attaccarsi, chi adorare, chi invocare (Giovanni Cassiano; tr. it. 1972, p. 657). Si intravede in questo aneddoto quello stesso contesto neoplatonico in cui Evagrio invitava a non dar forma o figura al divino nella preghiera, come si è detto nella sezione precedente.

Venendo alla prima conversazione, Isacco espone la concezione monastica della preghiera, per la quale esiste un legame reciproco tra esercizio corporeo e contrizione dello spirito, che permette di ottenere tranquillità e purezza perpetua (Ivi, p. 587). La preghiera richiede dunque esercizio, e in particolare, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, la rimozione del vizio. La metafora qui impiegata è quella di un edificio, le cui solide fondamenta permettono l'elevazione dell'anima. La mente va dunque sgombrata da preoccupazioni prima che si possa cominciare a pregare.

Venendo alla preghiera, su basi paoline (1 Timoteo 2,1) Isacco distingue:

- suppliche perché siano perdonati i propri peccati, che traggono origine dalla compunzione;
- preghiere, ovvero voti di servire il Signore, che traggono origine dalla fiducia nella purezza dell'orante, fondamento dell'offerta;
- intercessioni per tutti gli uomini e per la pace nel mondo, che procede dall'ardore dell'amore;
- ringraziamenti, che hanno origine dalla consapevolezza dei benefici, della grandezza e della pietà di Dio.

Come nota Isacco, le quattro preghiere presuppongono un progresso dell'orante: il principiante è tormentato dai propri vizi; in seguito, la sua mente progredisce e acquista coscienza della propria virtù; dunque, è indotto a intercedere anche per altre persone in forza dell'amore; infine, divenuto sicuro della propria virtù, è rapito "dal proprio cuore ferventissimo a quella preghiera infuocata che non può essere né compresa né espressa dalla parola umana" (Giovanni Cassiano tr. it. 1972, p. 609). L'acquisizione del sapere legato alla preghiera è dunque progressivo e culmina nell'unione col divino, come nella mistica neoplatonica. Questa forma del contenuto sacro è manifestata, sul piano corporeo, dal cuore e dal calore. Questo elemento verrà recuperato dalla tradizione esicasta successiva, come si vedrà nel paragrafo seguente. La compunzione è invece legata al dono delle lacrime (Ivi, pp. 631-637).

La prima conversazione si chiude con l'esposizione di una tecnica efficace per pregare (la parola latina è *disciplina*). Essa è riferita alla *synaxis*, la preghiera serale cui sono tenuti gli eremiti e i cenobiti, che assumeva talvolta i caratteri di una vera e propria funzione liturgica. Secondo Isacco:

- si prega nella propria cella, dopo aver chiuso la porta;
- si sgombra il cuore dallo strepito dei pensieri e delle preoccupazioni;
- si comincia con il *Padre nostro*;
- si eleva una supplica in silenzio e in segreto, per non disturbare i confratelli e nascondere le richieste ai demoni;

- la preghiera deve essere *breve*, perché nulla di estraneo si insinui nel cuore; questa preghiera è il sacrificio di un cuore contrito;
- la preghiera termina con un canto di lode: “La mia preghiera salga verso di te come incenso; le mie mani alzate come sacrificio della sera” (Sal 141[140], 2).

Attraverso questa tecnica si mira soprattutto alla concentrazione: “risulta ovvio che colui che prega con l’animo assorto non possa osservare quel triplice inchino che solitamente si pratica nella comunità dei fedeli a conclusione della sinassi” (Giovanni Cassiano tr. it. 1972, p. 645).

Nella seconda conversazione, Germano espone una concezione per cui il monaco si avvicina con gradualità alla vera preghiera, in cui si attiva in lui il ricordo di Dio che egli è in grado di trattenere per sempre (Ivi, pp. 667-671). Isacco espone allora una seconda tecnica. Anche in questo caso, il punto di partenza è espellere dal cuore ogni preoccupazione e meditare. Dunque, si ripete senza sosta un verso: “O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi” (Sal 70(69), 2). Il verso è scelto per la propria capacità di adeguarsi a tutti i contesti in cui si prega: contro mal di testa e tentazioni, nel passaggio dalla veglia al sonno e contro il rischio di perdere lo stato estatico raggiunto. Isacco ripropone dunque una pratica basata sulla ripetizione già incontrata nei detti dei Padri del deserto e che avrà ulteriori sviluppi nell’*esicasmo*. Anche qui la tecnica serve a pregare senza interruzioni: “prega pochissimo chi è solito pregare solamente il tempo in cui le sue ginocchia sono piegate” (Giovanni Cassiano; tr. it. 1972, p. 693).

## 8. *Sviluppi ulteriori: l’esicasmo*

Nel detto N. 184 dei Padri del deserto cui è dedicato il paragrafo 6 troviamo una formula che in seguito conobbe un vasto successo: “Figlio di Dio, abbi pietà di me” (Υιὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με). Varianti di questa formula vengono adottate nella pratica ascetica nota come *esicasmo*. In questa sede ci interessa particolarmente, in quanto riprende la tradizione monastica della preghiera associandola al corpo. Infatti, la domanda lasciata inevasa da Evagrio nei passi presentati sopra è la seguente: come

si perviene allo stato d'attenzione? A questa domanda risponde dieci secoli più tardi Niceforo l'esicasta nel *Discorso sulla sobrietà e la custodia del cuore, pieno di notevole utilità* (Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto tr. it. 1995, pp. 2003-2030). Niceforo in realtà propone due metodi dalla struttura simmetrica:

- a) Fisiologia
- b) Postura e respirazione
- c) Efficacia

Rivolgendosi direttamente al proprio interlocutore, Niceforo presenta il primo metodo. Dopo aver esposto una teoria sul legame fisiologico tra cuore, respirazione e calore del corpo, consiglia:

Tu, dunque, siediti, raccogli l'intelletto e introducilo, l'intelletto, per la via delle narici, per cui entra il respiro nel cuore, e spingilo e costringilo a scendere insieme con l'aria che viene inspirata nel cuore. Quando sarà giunto là non seguirà più nulla che sia privo di gioia e di grazia, ma come un uomo che è stato lontano dalla propria casa, quando ritorna è pieno di gioia perché ha ottenuto di incontrare i figli e la moglie; così l'intelletto, dopo che si è unito all'anima, è pieno di piacere e di allegrezza indicibili. E l'intelletto non avrà mai più riposo da ciò, perché quando questa invocazione tiene l'intelletto saldo, senza distrazione, lo mostra inaccessibile e intoccabile agli assalti del nemico e lo innalza ogni giorno alla carità e al desiderio di Dio. (Ivi, pp. 2027-2028)

Dunque, concentrandosi sulla respirazione l'intelletto raggiunge il cuore. Niceforo consiglia di abituarsi a mantenerlo in quel luogo, e di recitare incessantemente la formula: "Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me". Tuttavia, questo metodo può non funzionare. Niceforo espone allora una seconda teoria sulla sede della potenza razionale dell'uomo, la quale risiede nel petto, dove è possibile formulare discorsi senza preferirli:

Dunque, dà a questa potenza razionale, dopo aver tolto da essa ogni pensiero – e puoi se vuoi – la preghiera: Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me, e forzati a gridarla sempre dentro di te invece di altri pensieri. Quando l'avrai trattenuta per un certo tempo, ti si aprirà, per essa, anche l'entrata del cuore, come ti abbiamo scritto, fuori di ogni ambiguità. (Ivi, p. 2029)

Dunque, l'invocazione formulare a Cristo è tanto condizione di accesso al cuore quanto di permanenza in esso dell'intelletto. Da un punto di vista semiotico, che si parta dall'accesso al cuore e dal controllo del respiro o, viceversa, dalla ripetizione di un verso formulare, i due termini del processo si presuppongono a vicenda, in un rapporto di *solidarietà* (Hjelmslev 1943, p. 28). Come fa notare Giulio Lepschy, la solidarietà sintagmatica tra espressione e contenuto corrisponde all'*autonomia* paradigmatica (*Hjelmslev e la glossematica* in Hjelmslev 1943, p. XXIV). Dunque, la solidarietà tra respirazione e ritmo della ripetizione *prova* l'autonomia reciproca delle forme dell'espressione del corpo e delle forme del contenuto spirituali.

Anche in questo caso, l'efficacia della preghiera si esercita sulla soggettività dell'orante: "E insieme con una fervida preghiera piena di desiderio, verrà a te anche tutto il coro delle virtù: castità, gioia, pace, ecc., per le quali sarai esaudito in ogni tua richiesta in Cristo Gesù Signore nostro" (Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto tr. it. 1995, p. 2029).

Con il movimento esicasta e il controllo sul corpo esercitato tramite la postura e il respiro trova il proprio completamento una semiotecnica elaborata nei secoli dai monaci, i quali hanno in tal modo costituito il corpo in un piano d'espressione, i cui elementi formali sono fondamentalmente la postura e la respirazione, legando ad esso un piano del contenuto spirituale, costituito essenzialmente di virtù e di frutti ad esse legati i quali risultano dal colloquio col divino e che in seguito il monaco potrà custodire. Questa tecnica tradizionale del mondo ortodosso entra nella cultura slava e diviene il germe a partire dal quale si sviluppano strutture narrative inconsuete come i *Racconti di un pellegrino russo*:

"Qui c'è tutto l'insegnamento dei santi padri", disse il mio starets. "Per ciò da ora devi accettare la mia direzione con fiducia, e recitare il più spesso possibile la Preghiera di Gesù. Prendi questo rosario. Per cominciare, dirai ogni giorno almeno tremila volte la preghiera. In piedi, seduto, camminando o coricato, dirai senza posa: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me!". Dillo a voce bassa, lentamente; ma siano tremila volte al giorno, né più, né meno; il Signore ti aiuterà a raggiungere con questo mezzo l'attività perpetua del cuore. (Anonim.; tr. it. 2017, p. 38)

Al ritmo incessante della preghiera il pellegrino percorre in lungo e in largo l'immenso spazio russo tra Irkutsk e Odessa, svernando in una capanna del guardiano del bosco, incontrando briganti e soldati, nobili di campagna e giovani contadine, mangiando e digiunando, rischiando il congelamento e la galera, mentre suoi compagni di viaggio intessono a propria volta racconti edificanti nel suo racconto riportando storie di incredibili miracoli e conversioni straordinarie. Nell'economia del racconto, l'apprendimento della tecnica per pregare incessantemente rappresenta l'acquisizione della competenza nel percorso narrativo canonico: il pellegrino si congiunge con il sapere che lo qualifica come soggetto e lo rende in grado di affrontare ogni tipo di difficoltà con animo sereno, oltre che di convertire coloro che entrano in contatto con lui.

### 9. Conclusioni

Nelle opere di carattere sacro, dai mosaici delle catacombe romane alle sontuose scene corali dell'affresco barocco, la postura permette il riconoscimento della preghiera in quanto pratica. Ho indagato il sapere dei monaci sulla preghiera e la meditazione per comprendere come ciò che appare come una semiotica all'osservatore esterno sia invece una *semiotecnica* per colui che la attua. Se per l'osservatore le mani innalzate al cielo oppure giunte, l'atteggiamento umile, la direzione dello sguardo divengono i luoghi della manifestazione di un divino multiforme, per l'uomo che prega esse producono l'unione con esso e una forma di soggettività molto diversa da quella che caratterizza il mondo della vita. Dal punto di vista dell'osservatore, le diverse *posture* del corpo orante – in ginocchio, seduto, in piedi – e il rapporto con lo spazio segnato da altri corpi – in comunità, in solitudine – *manifestano* contenuti spirituali altrimenti invisibili: così le *lacrime* manifestano la compunzione. Ma la semiotecnica fa sì che il corpo divenga una *sede*: il contenimento è un legame semiotico tra piani diversi. Così il corpo contiene pensieri e passioni di cui sbarazzarsi, ma il *cuore* contiene il fuoco e l'ardore che contraddistinguono il grado più alto di preghiera e il *petto* è il luogo dell'elaborazione di una preghiera che non richiede profusioni di parole. Il corpo anche è un luogo dove esercitare un controllo: delle pulsioni, delle tentazioni e della respirazione: è quasi superfluo ricordare il legame tra respiro e spirito espresso dalla parola

πνεῦμα. La ripetizione nella preghiera, così come il legame di *solidarietà* tra respirazione e ripetizione delle formule, sono il fondamento del ritmo e della dimensione sintagmatica del pregare.

Il corpo è anche e soprattutto sistema di riferimento per l'intenzionalità dell'orante in quanto *direzione* (Dio è al di fuori/Dio è in noi). Negli autori considerati la preghiera è considerata alla stregua di una forma di intenzionalità il cui oggetto intenzionato è semplice e assoluto, astratto e totalizzante. A rigore, lo stesso termine "oggetto" è fuorviante, data l'indefinibilità che caratterizza il divino.

È molto chiaro che, se la postura del corpo, l'atteggiamento esteriore, di per sé non è condizione sufficiente perché vi sia questo legame semiotico con il sacro, esso è tuttavia un elemento indispensabile proprio per dirigere l'intenzionalità verso il divino, mettendo tra parentesi la molteplicità del mondo e accostandosi all'illimitato fondamento del limite, all'informe fondamento della forma in modo da poterne, in seguito, custodire il ricordo.

### *Riferimenti bibliografici*

#### *Opere di argomento religioso*

Anonim.

*Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu*, tr. it. *Racconti di un pellegrino russo*, a cura di M. Martinelli, Bompiani, Milano 2017.

*Apophtegmata patrum, Detti e fatti dei padri del deserto*, a cura di C. Campo e P. Draghi, Rusconi, Milano 1975. Fonte: *Apoftegmi del manoscritto Coislin 126*, pubblicati in parte da F. Nau in "Revue de l'Orient chrétien" (ROC), 1907-1913. Per il testo greco originale si è impiegata invece l'edizione *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers*, a cura di J. Wortley, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Evagrio Pontico

*Sulla preghiera: istruzioni per acquietare la mente e risvegliare il cuore*, tr. it. di A. Piana, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma. Integra i testi di "Patrologia Graeca" 79, 345-399 e della *Filocalia*, 2014.

Forlai, G.

2020 *La compagnia dello spirito: introduzione alla pratica della direzione spirituale*, San Paolo, Torino.

Giovanni Cassiano

*Conversazioni con i padri*, tr. it. di R. Alciati, Paoline editoriale libri, Milano 1972; dall'unica edizione critica esistente *Iohannis Cassiani Conlationes XXIII*, a cura di M. Petschenig, in *Iohannis Cassiani Opera*, Pars II, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, Vienna 1886.

Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto (a cura di), *Filocalia*, tr. it. di M.B. Artioli e M.F. Lovato, Gribaudo Editore 1995, vol. 1.

Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Ferrario, RCS, Milano 1986.

Plotino, *Enneadi*, e Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2018.

### *Opere a carattere scientifico*

Bachelard, G.

1934 *Le Nouvel Esprit scientifique*, Alcan, Parigi.

Bachtin, M.

1975 *Voprosy literatury i estetiki*, Chudozestvennaja literatura, Mosca; tr. it. *Estetica e romanzo*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino 2001.

Donatiello, P., Galofaro, F., Ienna, G.

2017 *Il senso della tecnica: saggi su Bachelard*, Esculapio, Bologna.

Galofaro, F.

2017 *Phénoméno-technique ou sémio-technique*, in A. Zinna e I. Darrault-Harris (a cura di), *Formes de vie et modes d'existence "durables"*, CAMS/O, Albi, pp. 285-295.

Galofaro F., Kubas M.M.

2016 *Dei Genitrix: A Generative Grammar for Traditional Litanies*, in "OASICs", n. 53, pp. 1-8.

Gilli, G.A.

2015 *Sulla colonna: le basi corporee dell'esperienza ascetica*, Mimesis, Udine.

Hjelmslev, L.

1943 *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Munksgaard, København; tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Lepšy G. (a cura di), Einaudi, Torino 1968; dalla tr. ing. *Prolegomena to a Theory of Language*, Whitfield F.J. (a cura di), University of Wisconsin Press, Madison 1961.

1972 *La catégorie des cas: étude de grammaire générale*, Fink, Monaco di Baviera; tr. it. parziale *La categoria dei casi: studio di grammatica generale. Parte prima*, Galassi R. (a cura di), Argo, Lecce 1999.

Marsciani, F.

2012 *Il discorso della preghiera*, in *Minima semiotica*, Mimesis, Udine, pp. 247-261.

Sadowski, W.

2018 *European Litanic Verse: A Different Space-Time*, Peter Lang, Berlino.

Walt, L.

2013 *Paolo e le parole di Gesù: frammenti di un insegnamento orale*, Morcelliana, Brescia.

Zinna, A.

2014 *L'épistémologie de Hjelmslev: Entre métalangage et opérations*, in "Signata. Annales des sémiotiques", n. 4, pp. 129-155.