



LA LUCE DELLA VITA

Purificare il cuore per avvicinarsi a Dio: la poetessa russa Ol'ga Sedakova percorre il cammino proposto dalla tradizione cristiano ortodossa dove il ruolo dell'icona diviene specchio per una percezione «pura» della realtà

SANTI DA SCOPRIRE

Nei mesi estivi ho avuto modo di prendere alcune letture tralasciate per mancanza di tempo. Tra queste un numero della rivista *La Nuova Europa* e in particolare un contributo di Ol'ga Sedakova, poetessa moscovita, che esprime alcune considerazioni sulla percezione ortodossa e che trovo pertinenti nel nostro percorso di conoscenza e di approfondimento della fede a partire dalle figure dei santi. Dato che il testo è piuttosto denso e relativamente lungo, viene presentato in due parti e ci accompagnerà, come ponte tra oriente e occidente, verso l'apertura del nuovo anno che, come sempre, in gennaio ci farà vivere la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani.

Patrizia Solari

Alcuni anni fa mi capitò di partecipare a una Liturgia nella chiesa di un villaggio fuori mano. Era la seconda domenica dopo Pentecoste, il giorno della festa di «Tutti i santi che sono stati luce nella terra russa», così è chiamata nel nostro calendario Liturgico. Come al solito, al termine della liturgia il prete pronunciò la sua omelia – era un uomo sulla sessantina, pareva piuttosto stanco e non molto in forze (più tardi mi avrebbero spiegato che era arrivato nella regione di Tula da Chernobyl!) dicendo: «Di regola si venera un santo o una santa soltanto dopo la sua morte. Sì, quando i santi sono morti e canonizzati li amiamo molto, diventano i nostri santi! Siamo orgogliosi di essere loro compatrioti, di essere nati nella loro stessa terra, città, o villaggio. Ci aspettiamo perfino che ci proteggano con speciale affetto, e che si prendano cura di noi più di quanto facciano con gli altri, perché siamo loro vicini, ci sentiamo quasi loro parenti. Ma solitamente, durante la loro vita terrena, i santi non sono trattati con rispetto, non ricevono né sostegno né comprensione da parte di chi gli sta attorno. Succede proprio l'esatto contrario: la gente, di solito, tende a disprezzare questo genere di uomini, e se ne prende gioco; trova santi penosi e ridicoli, e assurdo il loro modo di vivere: è inaudito, nessuno si comporta così! Ma il punto fondamentale è che tutti sono sicuri che il santo (il loro futuro santo) guardi a tutte le cose in modo sbagliato, stupido, strano. Nella testa della gente, il santo vivente non sa apprezzare lo stato reale delle cose a «questo mondo» che lei invece pretende di conoscere alla perfezione; il santo (o la santa) si dimostra più inesperto di un bambino. E questa sua cecità è triste, ridicola e irritante. Eppure, carissimi! – continuò il prete, e il suo tono cambiò all'improvviso e si fece quasi esultante, – sono pro-

prio i santi a vedere tutte le cose in modo giusto, realistico e concreto. Loro, e nessun altro, vedono il mondo com'è. E cosa vedono? Vedono la Terra, e tutto il nostro mondo, mentre volano verso il Signore. Mentre volano, come uccelli, lo sguardo fisso su un punto, le ali spiegate (il prete mimò il volo – verso l'Incontro finale che tanto desiderano». Pronunciò queste parole come fa di solito ogni buon prete russo, con tono semplice e non pretenzioso, senza enfasi e senza agitazione, parlando prima di tutto a se stesso e poi agli altri. Più una confessione personale che una predica. Era tuttavia evidente quanto fosse felice di avere fatto quella confessione, o di aver fatto quella scoperta (può essere che questa riflessione fosse del tutto nuova anche per lui) in nostra presenza. Non mi era mai capitato di incontrare questa immagine del mondo visto in volo negli scritti degli antichi maestri («i Padri», come vengono chiamati solitamente). Ma essa aveva, per così dire, un indiscutibile sapore tradizionale.

Un santo, non un eroe

Vorrei usare questo episodio come epigrafe al mio tentativo di esporre la particolare percezione che la tradizione ortodossa russa forma (o cerca di formare) nella persona. Lo scontro tra il santo e quanti gli stanno attorno (o, in altre parole, il conflitto cruciale tra due tipi di fede: quella ancora bambina delle «persone comuni», «un gregge cristiano» in cerca di protezione e di guida, e quella adulta e coraggiosa del «servo di Dio», il cui unico desiderio è quello di fare cosa gradita al suo Signore) non ha in sé nulla di specificamente ortodosso. Se ci facciamo caso, scopriamo che è lo stesso conflitto fondamentale a formare la struttura drammatica di *Assassinio nella cattedrale* di T.S. Eliot. E tuttavia, percepiamo anche una differenza piuttosto significati-



► **Abbraccio degli apostoli Pietro ed Andrea,**
affresco di padre Zihon Teodor

una sorta di esercizio psicologico fine a se stesso. Al contrario, il cuore puro è l'unico che ci dà la possibilità di compiere la volontà di Dio, perché occorre riconoscere questa volontà, prima ancora di provare a seguirla. E si corre il rischio di scambiare la propria fantasia o il proprio desiderio per la Sua volontà. La tradizione ortodossa esamina con straordinaria attenzione la gamma di autoinganni, punti ciechi e illusioni del cuore umano (tutto il regno della malizia, *lukavstvo*; il nome più usato per Satana in slavo antico è *Lukavyj*, Maligno). E così, adempiere il primo comandamento di Dio: amare Lui e amarci gli uni gli altri, diventa possibile soltanto all'ultimo gradino della «scala spirituale», quando l'essere umano diventa libero da tutte le sue illusioni, fantasie e cecità. La differenza fondamentale tra la scuola ascetica ortodossa e i vari metodi per sviluppare la psiche umana, è l'intuizione che nessuno può correggere la propria mente o il proprio modo di sentire, e nemmeno riconoscere il proprio peccato e le proprie illusioni, con le sue sole forze. La luce che ci consente di vedere le nostre tenebre è donata dallo Spirito Santo, e l'intero processo di purificazione è concepito come una cooperazione (in greco *synergeia*) tra la volontà dell'uomo e l'opera dello Spirito.

Purificare il cuore

La grande scuola spirituale ortodossa della *trezvenije* (sobrietà), dell'«acquisizione dello spirito di pace» tende infatti a lavorare con lo strumento della *percezione* umana, per restituirle lo sguardo corretto e pienamente realistico

v a .
Ciò che
identifica tra-
gicamente il personaggio centrale del dramma di Eliot, ciò che lo differenzia dagli altri e provoca la loro ostilità, è la sua decisione di correre un rischio grandissimo, quello di agire a prezzo della sua stessa vita; per gli altri, invece, per il «piccolo gregge», il primo e forse l'unico valore è sopravvivere in ogni situazione. Il prete della provincia di Tula che ho citato, invece, opponeva il santo a «noi», «gli altri», in modo molto diverso: nella sua contrapposizione non parlava di prontezza ad agire, e nemmeno di disponibilità al sacrificio, ma innanzitutto di un modo diverso di vedere il mondo. Era questa la cosa più importante per lui. E oserei dire che questa è la cosa più importante per tutta la tradizione russa ortodossa. È questo modo così partico-

v e -
dere il
mondo cir-
costante che, in ultima analisi, identifica il santo. E ogni sua azione, ogni gesto (non importa quanto sembri strano o eroico agli «altri») è una manifestazione altrettanto «giusta, pratica e realistica» della sua percezione, quanto lo sono le azioni «normali» di qualunque altro essere umano. I santi russi più amati non sono eroi, hanno quel «carattere» inequivocabilmente umano, umile e schietto che l'intuito popolare riconosce al volo. In termini generali, si potrebbe definire il compito che l'ortodossia propone ai credenti come dovere cristiano, l'acquisizione di un *cuore puro*¹ (per prepararsi a diventare dimora dello Spirito Santo, poiché Esso non potrà mai comunicarsi a nulla che sia impuro). Ma sarebbe un grandissimo errore considerare questa pratica come

Sant' Ambrogio, scuola di Seriate ►



offuscato dal peccato originale, tende insomma a trasfigurare² le facoltà naturali della persona. Detto con le parole di Simeone il Nuovo Teologo: «Con l'aiuto dello Spirito che fa nuove tutte le cose, l'uomo acquisti nuovi occhi e nuove orecchie, così che non veda nel comune modo umano, come l'essere carnale guarda le cose carnali, ma lui che è diventato più grande dell'essere umano, guardi le cose carnali come fanno gli esseri immateriali». Il metodo della *vnimanie sebe*, «l'ascolto di sé stessi», lo «studio di sé» o *umnoe delanie*, l'attività contemplativa interiore, fu elaborato da monaci ed eremiti, ma venne proposto come via di salvezza privilegiata per ogni membro della Chiesa, inclusi i laici: la tradizione ortodossa non si è mai preoccupata di creare una speciale pratica religiosa per chi vive nel mondo. Dice un antico proverbio: «Per il monaco il modello è l'angelo, per il laico è il monaco». Le guide pratiche alla purificazione giornaliera erano la lettura preferita dei credenti. E non c'è da meravigliarsi che in questo aspetto fondamentale – come in molti altri – la tradizione cristiana russa coincida con quella greca (e con alcune altre tradizioni cristiane orientali). Questo orientamento ascetico contemplativo e in un certo senso aristocratico del cristianesimo russo è stato insegnato dai maestri bizantini. Il principio fondamentale di questo lavoro interiore potrebbe essere descritto come la critica costante della propria percezione, un impegno costante a «cambiare aspectus», per usare un'espressione di L. Wittgenstein. C'è tuttavia una differenza fondamentale rispetto a Wittgenstein (come anche rispetto a tutta la critica della percezione europea post-kantiana), e risiede nel fatto che non è l'intelletto con le sue supposizioni e le sue intuizioni che deve essere esaminato e purificato, ma la

condizione esistenziale, o meglio ontologica, della persona. Il punto cruciale di questo «cambiamento» è chiamato in greco *metanoia* (letteralmente «cambiamento di mentalità»), pentimento o conversione; in russo è chiamato *umilenie* una sorta di «contraccolpo di tenerezza» rivelatore, o *sokrusenije serdca*, la contrazione del cuore: crolla quella sorta di barriera interiore che tendeva ad isolare l'individuo, e che faceva da schermo alla visione della Verità. Ed ora che la sua interiorità è spalancata (il suo cuore si è contrito), ora che è disarmato e assolutamente bisognoso (in uno stato di «povertà spirituale»), e non può fare altro che sperare e pregare di ricevere aiuto, egli comincia ad acquisire la giusta percezione. Ad una persona adulta «normale» potrebbe sembrare una sorta di catastrofe, quasi la fine di tutto quello che è «suo», la morte del suo stesso io. E questo è precisamente lo stato di bisogno disarmato e di fiducia totale in qualcosa d'Altro che rende felice il bambino. Nel corso del lungo processo di purificazione (che non possiamo qui analizzare nel dettaglio) è fondamentale che la persona non perda questo senso di apertura e di bisogno. Potremmo definire questo stato come una sorta di «incessante preghiera silenziosa», o «preghiera innanzitutto «porre l'intelletto dentro il proprio cuore», ed è la prima regola di questa preghiera; questo significa porre fine a tutti i nostri ragionamenti, che ci trascinano lontano dal fulcro della nostra esistenza, e cominciare a percepire tutte le cose dalla prospettiva del cuore. Con «cuore» si intende qui il punto centrale del soggetto umano, non solo dal punto di vista emozionale, ma anche gnoseologico e fisico. Questo cuore non coincide con il cuore anatomico; lo si può percepire in un punto a metà tra il petto e l'addome. In russo la parola

«cuore» (*serdce*) ha la stessa radice di «centro» e «fulcro» (*seredina*, *serdcevina*). Si tratta di un nucleo paradossale: è il centro della personalità e ne è, allo stesso tempo, il confine, un confine aperto. Nel cuore (o meglio «nel cuore del cuore», come dicono gli esicasti, i mistici ortodossi) l'essere umano giunge ad un tempo al punto del proprio limite, e del proprio «essere-con», o «essere-tra», il che significa alla propria partecipazione dell'Altro. E dunque il cuore non dev'essere considerato come il centro statico di una struttura psichica chiusa, ma, al contrario, il punto di apertura di tale struttura, e il fulcro del suo incontro con la rivelazione dell'Altro. La discesa nel profondo del cuore consiste nel distruggere tutti gli ostacoli che impediscono l'incontro con l'Essere Divino e con il Suo mondo, che isolano l'individuo nel proprio io, perché la «legge del peccato» che opera nell'anima può manifestarsi come brama di un «mio proprio mondo» egocentrico ed ermeticamente isolato. Essendo interno, il cuore diventa intermediario tra l'Essere Divino e noi; non è perciò il luogo in cui l'io individuale



►Iconostasi, di Adol'f Ovcinnikov, Cappella della Trasfigurazione, Seriate

todossa «normativa». Come è scritto nelle numerose guide alla preghiera, il significato ultimo, il senso più profondo che un essere umano può sperare di raggiungere (o meglio, che può sperare gli venga donato) non è altro che luce, la luce senza immagini, «la luce che non trema, completamente separata dalle tenebre», «la luce increata», «la luce inaccessibile» come la definisce l'innografia liturgica. Possiamo aggiungere anche che «luce» è il termine tecnico usato tradizionalmente per indicare lo sfondo nelle icone. Tutte le figure sono

rappresentate e contemplate su questo sfondo, «la luce incorruttibile», o gloria.

Chi vede la luce

Secondo la dottrina ascetica ortodossa, ogni essere umano è considerato in grado di vedere questa luce misteriosa «che non ha inizio» (cioè increata), anche in questo mondo immerso nel peccato, anche nel proprio corpo mortale. Questa «luce vera, la luce di Cristo, accende e illumina ogni essere umano che viene al mondo», come dice una preghiera liturgica. Perciò la prima illuminazione che riceviamo è la nostra stessa nascita fisica, il nostro venire all'esistenza dalla non-esistenza, dal nulla. Nello spirito più autentico di questa visione tradizionale Boris Pasternak nel suo romanzo scrive che siamo già risorti una volta nel momento in cui siamo nati. Come dicono alcuni teologi ortodossi, l'immagine di Dio nell'essere umano è la sua semplice esistenza, il suo non essere nulla (e perciò nessuno può

si percepisce al riparo e al sicuro dal mondo. L'io tenta di ritirarsi nel suo «centro» ben protetto per evitare il confine, dove potrebbe incontrare l'altro, quasi fuggisse la soglia della morte. Ma il cuore è il centro dove il confine si apre, dove avviene l'incontro con l'altro. Tra gli ostacoli principali sulla via della purificazione possiamo nominare la hybris e l'autodifesa, ossia il lavoro egoistico dell'immaginazione e l'astrazione razionalista invece della contemplazione immediata. Al termine di questo lungo cammino si dovrebbe acquisire l'integrità della creatura che vive nel donarsi (cioè divina), la semplicità del bambino, e la visione diretta (con gli occhi del cuore) della Luce increata, che è la Vita stessa. «In Lui era la vita; e la vita era la luce degli uomini» (1 Gv 4).

Vedere la luce

Se gettiamo uno sguardo alle implicazioni concrete di questa premessa generale dobbiamo essere pronti a incontrare molte varianti.

Quello che ogni singola tradizione ortodossa intende per «sensibilità pura», «giusta» o «sana» può divergere grandemente, pur sgorgando da una fonte comune e realizzando lo stesso complesso di modelli, esattamente come fanno i diversi stili iconografici. Come può notare un osservatore attento delle diverse scuole iconografiche, la differenza principale tra di esse sta nella rappresentazione della luce in generale, e del suo effetto nel campo del visibile.

Prendiamo ad esempio la luce netta di Teofane il Greco, che sembra venire dall'altro mondo, e la luce morbida di Andrej Rublëv, una luce che si irradia dal centro delle figure. La percezione della luce (la luce visibile, che a sua volta è percepita come immagine o simbolo di quella invisibile) e la sua rappresentazione non appartengono alla tecnica dell'iconografo: rappresentano una teologia dell'icona concreta e implicita³.

Con tutte le possibili differenze, dunque, è la luce che sta sempre al centro dell'esperienza or-

perdere questa immagine fin tanto che resta vivo; quello che può perdere con una certa facilità, invece, è la sua somiglianza con Dio). La forza generata dalla «seconda nascita» del battesimo è una nuova fonte di partecipazione alla Luce Divina; questo sacramento viene chiamato anche «illuminazione». Si suppone quindi che ogni persona (e in special modo ogni cristiano) sia stata dotata di tutti gli strumenti necessari a percepire le cose nella loro verità (e quindi nel loro senso escatologico): nella luce che è in loro, o nella gloria. Ciò nondimeno, la strada verso questa «visione originaria» (la visione dell'uomo per come fu pensata e creata da Dio) si snoda attraverso il percorso difficile e drammatico della «purificazione dei sensi» che abbiamo già cercato di delineare. «Purifichiamo i nostri sensi per vedere l'inaccessibile luce della Resurrezione», come recita un antico inno pasquale.

Le icone

Saremmo però in errore se pensassimo che questa luce sia l'unica cosa che vede, d'ora in poi, la persona che ha compiuto questo cammino. Questa visione appartiene a momenti rari, e accade nel punto più profondo della preghiera. Vale la pena ricordare che il momento supremo dell'esperienza spirituale è concepito in modo molto diverso nella tradizione cristiana occidentale e orientale. La prima parla di *ekstasis*, l'uscita da sé, la seconda parla del *ritorno a se stessi*, della discesa nel proprio cuore. Dopo questo l'uomo ritorna nel mondo. Ma la sua percezione delle cose visibili è trasformata, per così dire. E il carattere stesso della sua percezione ci dice se la luce vista era divina, vera, oppure falsa, demoniaca. Se una persona, dopo un'esperienza del genere, vede tutte le cose piene di una bellezza mai vista prima, allora è certa

di essere stata condotta nel posto giusto. Se invece tutto intorno gli sembra più brutto e più scuro, allora era stata indotta in tentazione. Il nostro discorso sulla percezione ortodossa aveva preso le mosse dalle icone. E la scelta di questa prospettiva non è affatto arbitraria: l'icona nella tradizione ortodossa è lo specchio migliore della percezione «giusta» e «pura» della realtà. La contemplazione frequente delle icone, o meglio la comunicazione viva con esse, è sempre stata consigliata come la migliore educazione dello spirito. Una grande autorità spirituale del XIX secolo, san Teofane il Recluso, rispose a genitori che gli chiedevano come educare un figlio nell'autentico spirito cristiano: «Lasciate che il bambino veda intorno a sé fin dai primi giorni le immagini sante»; l'anima, anche se involontariamente e senza ragionamenti, riprodurrà la bellezza, cioè l'integrità e l'armonia interna di tali immagini. È significativo che



►Chiara e Francesco, di Elena Men', icona "italiana"

la grande festa liturgica chiamata «il trionfo dell'Ortodossia» sia dedicata alla vittoria sugli iconoclasti (avvenuta a Bisanzio nell'842) e al ristabilimento del culto delle icone, che era stato interrotto per più di 100 anni. Come sottolinea L. Uspenskij, il più stimato studioso e storico delle icone, «la Chiesa non vede nell'icona un aspetto della dottrina ortodossa, bensì la rappresentazione dell'ortodossia come tale». Questa affermazione andrebbe sviluppata, ma non possiamo soffermarci ora sul suo significato teologico. Ciò che importa per la nostra discussione sono le implicazioni di questa priorità data all'icona nella concezione russa ortodossa. L'icona è l'esempio paradigmatico della percezione pura; e dobbiamo sottolineare un aspetto molto interessante di tale percezione (*la purezza di cuore*, detto con i termini tradizionali): che è molto simile al modo di vedere il mondo del grande artista, e ancora di più alla percezione del bambino.

La Bellezza

Innanzitutto perché è la percezione di una bellezza splendida e sorprendente: la bellezza che affascina l'anima umana. Come riportano le antiche cronache fu proprio la bellezza – la solenne bellezza della Liturgia bizantina – a costituire l'argomento decisivo per la «scelta della fede» del principe Vladimir: «E non potevamo distinguere se fossimo in cielo o sulla terra», così i suoi ambasciatori tornati a Kiev, descrissero la Liturgia cui avevano partecipato nella cattedrale di Costantinopoli. E così nell'antica Rus', la bellezza si rivelò la più grande testimonianza della presenza reale di Dio nel mondo, o meglio, una sorta di Sua epifania. Quasi dieci secoli più tardi, il geniale teologo russo padre Pavel Florenskij addurrà lo stesso argomento proponendo ancora una volta la bellezza come terreno ultimo della fede: «Se si può guardare

questo colore azzurro così incredibilmente bello (Florenskij intende il colore del manto della figura centrale nella «Trinità» di Andrej Rublëv), Dio esiste davvero»⁴. Questa caratteristica unica della tradizione russa ortodossa, di essere profondamente devota alla bellezza, «Venerando devotamente / il santuario della bellezza», come dice Puskin, rimane costante nel corso di tutta la sua storia. Negli inni liturgici, la redenzione del genere umano è descritta come la «restaurazione della prima (o antica) bellezza», la bellezza di Adamo: «Tu, o Cristo, hai innalzato me, che ero caduto nelle mani del peccato, all'antica bellezza». L'innografia loda spesso la bellezza di Cristo: «Dove è finita la Tua bellezza, o Tu, più bello tra i figli dell'uomo?», chiede l'inno liturgico del Venerdì Santo; e ancora «O Gesù, più bello del Paradiso!». D'altra parte sappiamo che nel Nuovo Testamento non c'è una sola parola sulla bellezza di Cristo, non vi troviamo descritte le fattezze umane né sue né di nessun altro⁵. La celebre massima di Dostoevskij (per essere precisi, di uno dei suoi personaggi), «la bellezza salverà il mondo» (parole che Giovanni Paolo II ha ricordato molte volte nelle sue encicliche e omelie), è un riverbero della millenaria esperienza spirituale russa. Potremmo paragonare questo entusiasmo dell'ortodossia per la bellezza all'ardente trasporto per la giustizia (o rettitudine) di Dio, cantata nei salmi del re Davide. ■

(fine prima parte)

Note al testo

¹ «Crea in me, o Dio, un cuore puro e rinnova in me uno spirito saldo» (Sal 51,10); questa è forse la citazione dell'Antico Testamento che ricorre più frequentemente nelle preghiere e negli inni ortodossi.

² Tra le grandi feste del calendario russo ortodosso, ha un posto centrale la festa della Trasfigurazione: la commemorazione del momento in cui Cristo si trasfigurò sul

monte Tabor, quando rivelò la sua gloria ai discepoli. La luce della gloria, la luce del Tabor sta nei fondamenti e nella pratica dell'insegnamento contemplativo degli esicasti ortodossi («Coloro che osservano il silenzio»).

³ Le diverse concezioni della luce presenti nelle icone bizantine e nelle antiche icone russe è descritta in modo approfondito negli studi acuti di Ol'ga Popova, geniale storica contemporanea delle icone.

⁴ E si potrebbe aggiungere: «Ed esiste senza dubbio come Trinità». Sappiamo che ai tempi dell'eresia anti-trinitaria nella Rus', un vescovo si presentò alla folla in tumulto con l'immagine di Rublëv, mostrandola loro come prova ultima della Verità del dogma; a quel punto tutti fecero silenzio: ad un argomento del genere, alla pura Presenza, non si poteva opporre nulla.

⁵ Dobbiamo però sottolineare che è difficile trovare lodi alla bellezza della Vergine nelle preghiere e negli inni ortodossi!

Le sue caratteristiche tipiche sono la castità e la misericordia (la compassione e l'intercessione materna), mai la bellezza, o almeno non nella forma così familiare negli inni latini («Pulcherrima Rosa» e altri). Questo stupisce, se comparato con quanto si è detto sulla centralità della Bellezza nel mondo ortodosso. Ma, in effetti, non è affatto strano. La sensibilità ortodossa troverebbe troppo audace e poco casto parlare della sua bellezza. La bellezza della Vergine appartiene solo a Dio.

Comunque, quello che non viene mai espresso con le parole è mostrato direttamente in forma di icona. Le numerose immagini della Madre di Dio (nel calendario ortodosso ci sono 260 immagini che la presentano nell'atto di compiere miracoli, a cui corrisponde una festa particolare) rappresentano un tipo di bellezza sorprendente, netta e delicata, attenta ed estraniata, accogliente e riservata, solenne e modesta, teneramente vicina a chi si rivolge a lei e nello stesso tempo assolutamente distante. La giustapposizione, divenuta usuale da Longino in poi, tra Bello e Sublime, in questo caso non funziona.

Questo tipo di bellezza, che irradia silenzio insieme a una sorta di casta forza consolatrice, non serve a dare un piacere estetico o erotico. È troppo presente per lasciare che chiunque si rallegri alla sua vista. Piuttosto lo fa cambiare.