

EFREM IL SIRO E LO STADIO DELLO SPECCHIO

C'è un passaggio, nell'opera di Efrem il Siro che, per la nostra ricerca, potrebbe rivestire una grande importanza. Esso è riferito all'interpretazione delle Scritture, ma riguarda parimenti, come vedremo, la stessa incarnazione divina. La troviamo nella raccolta degli *Inni sulla fede*, scritti in forma poetica: anche la scelta di tale forma non è casuale per Efrem, poiché non fa altro che imitare quella poetico-narrativa della Rivelazione stessa; i motivi, naturalmente, sono molti e possono essere sintetizzati nell'inesauribilità della Parola divina, nell'impossibilità di ridurla ad un insieme di concetti e di significati; la sua forza, infatti, è una forza prettamente dinamica e *significante*, che chiede al lettore e al fedele una partecipazione attiva ed immersiva proprio all'interno di una lettura infinita molto simile a quella ebraica; del resto, la vicinanza dei padri siriaci, anche per questioni linguistiche, alla tradizione semitica è palese.

Ma proviamo a vedere da vicino il passaggio di Efrem in questione. Egli descrive la rivelazione delle Scritture mediante un'immagine che può sembrare strana e far sorridere, poiché i suoi protagonisti sono Dio, l'uomo e un pappagallo. Era in uso, a quel tempo, addestrare i pappagalli alla parola mediante uno specchio: l'uomo si nascondeva dietro ad uno specchio che veniva posto davanti al pappagallo, cosicché quest'ultimo vedeva se stesso riflesso e non l'uomo che proferiva le parole. Ecco come il procedimento viene descritto da Efrem:

Colui che insegna - a parlare ad un uccello
dietro a uno specchio - si nasconde e gli insegna:
quando l'uccello si volta - verso la voce di colui che parla,
di fronte ai suoi occhi il proprio semblante - esso trova;
pensa che sia un suo simile - a parlare con lui.
Colloca il semblante dell'uccello davanti a sé,
in modo che esso, parlando con lui, impari.

Già in queste poche e densissime parole troviamo praticamente tutto ciò che potrebbe far pensare ad una sorta di stadio dello specchio lacaniano e al suo superamento che, tuttavia, non ne chiede la negazione. Ecco il *semblante* e il suo *discorso che non sarebbe del semblante*; ecco l'identificazione *immaginaria* propria dello stadio dello specchio rettamente intesa, cioè non solo come costruzione del proprio corpo in

immagine, ma anche come bisogno di conferma da parte di un terzo, di un Altro, che ci vede mentre vediamo, che ci ascolta mentre ascoltiamo, punto di fuga che non possiamo mai vedere e definire, ma che è presente con la sua funzione di umile richiamo, con la sua kenosis, pur parlando sempre *un'altra lingua* che non sapremo mai tradurre pienamente: per questo siamo "ingannati", proprio come scrive poco dopo Efrem, letteralmente illusi, in-ludus, messi in gioco dal suo venire verso di noi "indossando" gli abiti umani:

Quest'uccello - è una creatura affine all'uomo,
ma malgrado vi sia affinità - l'uomo cose estranee all'uccello
in tal modo insegna, ingannandolo, - parlandogli
per mezzo di se stesso.
L'essere divino, che in tutte le cose al di sopra
di tutte le cose - è esaltato
nel suo amore, ha abbassato la propria altezza - acquisendo
da noi i nostri modi:
ha faticato con ogni mezzo - per riportare tutto a sé.

Questo "indossare" è, nella tradizione siriana, un termine teologico tecnico, che indica la stessa incarnazione, così come in questo caso Dio *indossa* "nomi imperfetti".

Lacanianamente potremmo dire che si tratta dell'inesauribilità *di un discorso che non sarebbe del sembiante*, anche se tale sembiante è necessario per incontrare progressivamente l'impossibile del reale e, nel caso in questione, di Dio - un Dio mai ridotto quindi a concetto, ma nemmeno alla vagezza dell'immaginario e del fantasmatico, del sembiante che lo incarna pur non contenendolo mai e, quindi, mai letterale, come dirà lo stesso Efrem della stessa presenza di Cristo nell'uomo, e come dimostrano queste sue parole:

è infatti il nostro sembiante che egli - ha rivestito,
ma senza rivestirlo!
Poi se ne è svestito, ma senza svestirsene - rivestendosi,
ne era allo stesso tempo svestito.

[...]

Il fatto che si svesta e si rivesta - di ogni sorta di sembiante,
ci insegna che questo non è - il sembiante del suo essere.

Il sembiante è quindi un significante necessario e l'inganno è misericordiosa accondiscendenza verso l'uomo che, in tal modo, può

entrare nella dinamica di questo vestirsi e svestirsi che, ad un tempo, ci guida e ci disperde, ci fa incontrare in-ludus, cioè immersivamente, come evento, la presenza del Signore ma anche la sua "assenza", il suo non essere mai esauribile in concetti o significati.

Occorre inoltre precisare che, per i padri siriaci - come del resto per Lacan - il semblante non ha nulla a che fare con la gerarchizzazione dualistica di tipo platonico tra immagine e verità, poiché proprio la riflessione siriana non era ancora stata influenzata da tale modalità filosofica di pensiero. Tutto questo ci porta ancora più vicini alla visione di un Dio che non si colloca mai nel luogo del soggetto presupposto sapere lacaniano, poiché è un Dio che apre e non chiude l'interpretazione; ed è un Dio che subisce per primo, con un atto d'amore, la "castrazione" e "indossa" i nomi e i corpi nella Scrittura e nel Figlio incarnato.

In una modalità diversa, e non certo contro il desiderio, anche l'uomo è chiamato a tale graziosa castrazione quando si accosta alla parola di Dio, poiché essa è inesauribile e possiede molti volti, tanti quanti sono quelli di chi vi si avvicina, proprio come nella tradizione ebraica, tanto vicina ai padri siriaci. Tale inesauribilità significativa, tuttavia, non deve cadere mai nell'idolatria, nella chiusura in una sola visione che pretenda di riassumerla e di proporla come "dottrina": la sua pluralità inesauribile dovrebbe infatti essere fonte di gioia; ma, come abbiamo visto anche da una prospettiva psicoanalitica, essa può trasformarsi in un disturbo, in una difficoltà, poiché continuamente mette in crisi le rappresentazioni immaginarie e anche simboliche che ci facciamo di noi stessi, degli altri e dello stesso Dio. Ed è proprio in quel momento che il meccanismo nevrotico agisce con tutte le strategie del caso, volte a possedere l'altro, anche attraverso il "sacrificio" di sé.

Ma Efrem si muove in una prospettiva del tutto diversa, ben riassunta in queste sue famose parole dal *Commento al Diatessarón*:

Chi è capace di pervenire al limite di una sola tua espressione o Dio? Infatti, ciò che noi lasciamo è molto di più di quanto prendiamo, come accade a degli assetati presso una fonte. Molti sono i volti della tua parola, come molti sono i volti di coloro che la studiano. [...]

Chi, dunque, s'imbatte nella Scrittura non creda che la singola ricchezza che lui ha trovato sia la sola a esistere; piuttosto, egli dovrebbe ritenere che è lui ad essere stato capace di trovare, tra le tante che la Scrittura contiene, quella sola. Né creda che, dal momento che la Scrittura lo ha arricchito, egli l'abbia impoverita. Piuttosto, non essendo egli capace di comprenderla, confessi la sua grandezza! Gioisci perché ti sei saziato, e non ti rattristare per ciò che ti supera! L'assetato gioisce perché ha bevuto,

ma non si rattrista perché è incapace di esaurire la fonte. Sia la sorgente a vincere la tua sete, e non la tua sete a vincere la fonte! [...] se tu ti sazi mentre la fonte viene prosciugata, la tua vittoria su di lei sarà la tua rovina!

Ciò che muove l'uomo di fronte alla Scrittura e a Dio è quindi questa sete, questo desiderio che deve essere paradossalmente saziato e insieme inesauribile, che non può e non deve dolersi della sua "castrazione" perché, in caso contrario, con la pretesa di "esaurire la fonte" renderebbe quel fluire vivo e multiforme come un'acqua morta e stagnante: la presunta vittoria di un desiderio che crede di esaurire e possedere completamente l'Altro è in realtà la sua sconfitta. La parola non può e non deve essere arginata e ridotta a concetti, ma deve continuamente venire aperta: solo in questo modo disseta e, nello stesso tempo, rimane, come la fonte, inesauribile e in perenne movimento: "sia la sorgente a vincere la tua sete, e non la tua sete a vincere la fonte!".

Non a caso la modalità principale con cui Efrem si accosta alla Scrittura è di tipo poetico, immaginifico e mai sistematico: questo permette al desiderio di non esaurire la fonte, di non farsi nevrotica appropriazione fantasmatica del divino. Lo stesso aspetto simbolico, che Lacan vede ad un tempo come una risorsa ed un limite, è qui preso non come il rimando ad altro della catena significante, come strategia difensiva e ad un tempo "malata" del significante - ma come ciò che riesce a tenere insieme, senza dividerle, l'infinita complessità e ricchezza di Dio.

L'immagine dello specchio entra ancora in gioco nella riflessione di Efrem anche a riguardo di questa inesauribilità di senso della Scrittura, proponendoci anche una interazione mai meramente rappresentativa e immobilizzata dello stesso lettore. Anche quest'ultimo, quindi, se ben disposto e coraggiosamente e amorevolmente rivolto allo "specchio" della Scrittura entra in una dinamica inesauribile, che muta con il mutare dello sguardo posto su quello specchio che, occorre ribadirlo ancora una volta, non è mai la conferma immaginaria di ciò che già sappiamo di noi e delle Scritture stesse. Sicuramente lo specchio rivela "somiglianze", ma queste sono in continuo mutamento a seconda dei tempi e dei contesti e delle stesse disposizioni dell'uomo:

Esso, infatti, riflette l'immagine di tutti coloro che in esso si scrutano. E pur conservando la propria natura e non subendo alcuna alterazione [...] tuttavia, quando gli sono messi di fronte oggetti colorati, esso cambia di aspetto, senza in verità cambiare. [...] Riflette su se stesso ogni membro del corpo: coloro che sono

detestabili li riprende nei loro difetti, così che possano porvi rimedio e rimuovere la sporcizia dal loro volto. A coloro che sono belli annuncia che devono prestare attenzione alla loro bellezza perché non sia macchiata dalla sporcizia, e inoltre che devono accrescere la loro natura creata con ornamenti frutto della loro libera scelta. Benché muto, lo specchio parla; nel suo silenzio, grida; mentre tu pensi che sia un oggetto morto, esso annuncia; benché immobile, danza; benché senza corpo, il suo grembo è spazioso e in quelle camere interiori, nascoste, ogni membro è rappresentato ... a chiunque scruti, in questo specchio diventano visibili i suoi peccati; e chiunque l'esamini attentamente, vede là la parte che gli è riservata, buona o cattiva.

Di contro all'immobilità che conferma l'identità del soggetto e dello stesso Dio, l'immagine delle Scritture come specchio è una continua criticizzazione delle rappresentazioni in cui collochiamo noi stessi e la divinità. La verità è data dal suo "cambiare" e "mutare" a seconda delle modalità e delle singolarità con cui entra in relazione e che mai si limita a "riflettere" passivamente, così come non è possibile per il lettore rimanere passivo di fronte ad esso. Le Scritture come specchio mostrano il "detestabile" dell'uomo come un significante che sblocca la sicurezza dei significati; e anche quando mostra la "bellezza" di chi lo scruta, non la lascia in pace ma invita alla vigilanza e al suo "accrescimento". Nessuna immagine, nessun immaginario potremmo dire, è quindi lasciato nella sfera dell'immaginario: ognuno vede, continuamente in maniera nuova e progressiva, "la parte che gli è riservata, buona o cattiva". In questo non è un "oggetto morto", "immobile", "silenzioso" ma una dinamica che "annuncia", "danza".

Esso *si* ri-vela e *ci* ri-vela infinitamente in questa relazione vivente, abdicando alla sua assolutezza e alla nostra tendenza idolatrica che abbraccia sia Dio che il nostro io. Siamo già in un processo kenotico e amorevole, che richiede coraggio, umiltà ed elasticità, che non sopporta le rappresentazioni dell'immaginario e nemmeno, come abbiamo visto, le fissazioni che allontanano l'Altro e la responsabilità etica del desiderio per rifugiarsi in presunte sicurezze che ci liberino da tale instabilità creativa e continua, sottomettendoci alla morale piuttosto che all'etica. Efrem sembra dircelo in questo modo:

Ci sono alcuni che si appendono alle frange della verità; e questa, grazie alla sua forza, impedisce loro di cadere. Tu però non andare alla ricerca dell'efficacia delle parole, che avvolgono esternamente il senso del discorso. Ma scruta il loro senso profondo, il luogo del loro compimento, e ciò di cui esse parlano in verità.

Risulta evidente che, per intraprendere un tale percorso, c'è bisogno di

molta "sete" e di molto "amore" - occorre farsi portare dal desiderio, senza schivarne la fatica e la forza destabilizzante. L'approfondimento della Scrittura non è mera indagine testuale, esercizio dell'intelletto davanti al suo oggetto, ma incontro d'amore e di desiderio con una presenza vivente e significativa, altrimenti non è:

Chiusa, mio Signore, è la tua fonte - a colui che non ha sete di te.
La cella del tuo tesoro è vuota - per colui che ti odia.
L'amore è il tesoriere - del tuo tesoro celeste.

Se si tratta quindi di una relazione che non riguarda un oggetto, anche fosse un oggetto dell'intelletto, ma un significante vivente, allora anche la stessa forma e lo stile di questo incontro non possono essere di tipo meramente logico-discorsivo. Come abbiamo già detto, lo stile di Efrem è infatti altamente poetico e creativo: ma non si tratta di un vezzo esteriore, una sorta di rivestimento di bellezza per i contenuti della fede; al contrario, è l'atto stesso del pensare, è la convinzione di essere nel vero solo nei modi poetici e dossologici, liturgici potremmo dire anche, perché non cadono nella reificazione idolatrica dei significati e delle definizioni. Scrive a tale proposito Sabino Chialà:

il teologo deve aprire il mistero di Dio, senza pretendere di costringerlo entro definizioni anguste. Queste, infatti, tentano di limitare colui che è illimitato e di definire l'Indefinibile, risultando dunque blasfeme. [...]

Il teologo, che è poi anche esegeta - essendo tale distinzione moderna - non ha come compito quello di alterare lo statuto della Parola, vale a dire trasporre i simboli in concetti, ma semplicemente di introdurre il credente nel mondo dei simboli. [...]

Anche le proprie parole, Efrem non le ritiene definizioni, ma piste di comprensione, inizi che devono trovare un compimento nel lettore. La forma della Scrittura, densa di misteri e di tipi, indirizza, dunque, anche la forma della teologia verso la poesia-simbolo, che di conseguenza non è solo un artificio letterario-formale, ma un metodo teologico deliberato. (S. Chialà, *La perla dai molti riflessi*, p. 69)

Su questa stessa linea si pone uno dei maggiori studiosi di Efrem e della tradizione siriana, Sebastian Brock, che per il nostro autore parla apertamente di teologia poetica del paradosso, illustrata mirabilmente con questa similitudine:

si può immaginare un cerchio con un punto al suo centro, dove il punto rappresenta l'aspetto di Dio indagato. L'approccio filosofico si sforza di identificare e di localizzare questo punto centrale, cioè di definire, di imporre dei limiti ad esso. Quanto all'approccio simbolico, non prova; propone piuttosto una serie di coppie

opposte in modo "paradossale", e le pone in punti opposti attorno alla circonferenza. Il punto centrale è lasciato indefinito, ma si può intravedere qualcosa della sua natura e delle sue caratteristiche unendo tra di loro i differenti punti opposti, i differenti paradossi, sulla circonferenza. Il primo approccio ci offre, in qualche maniera, una comprensione statica del punto centrale, mentre il secondo ci dà una comprensione fondamentalmente dinamica. (S. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, p. 23)

Fondamentale è proprio tale visione e comprensione dinamica, in continuo divenire, che può ricordare addirittura il principio di indeterminazione della fisica quantistica delle particelle, dove la differenza tra punto e onda è relazionale, dipende cioè da chi vi si accosta per verificarlo: in quel momento avviene il collasso in un "significato", in una forma stabile che, tuttavia, non è assoluta né statica ma, appunto, sempre dinamica. Ma ciò che più ci interessa, in relazione al nostro confronto con Lacan, è la modalità di accedere a ciò che non può essere reso statico e chiuso in un significato perché, proprio in quel momento, non sarebbe più tale: il linguaggio, quindi, deve lavorare *attraverso* le vie *paradossali* del simbolico per poter scorgere le *dinamiche* significanti.

La visione del nodo borromeo dell'ultimo Lacan potrebbe essere, almeno per alcuni aspetti, simile a tale indagine paradossale e dinamico-poietica, in quanto tale simbolo che Lacan usa si presta proprio alla molteplicità dei significanti in gioco e all'inestricabilità tra immaginario, simbolico e Reale. Senza contare il fatto che, per Efrem come per Lacan, la "verità" non si dà mai per intero e non viene mai confusa con il suo collasso in concetto razionale ma, piuttosto, si può intravedere nell'intreccio perennemente in movimento del suo ri-velarsi paradossale e sempre spiazzante, sempre in divenire, sempre nel suo nascere, attraverso ma oltre i significati.

Lo stesso Brock ci propone, tra i tantissimi possibili, un esempio dell'uso paradossale del linguaggio che sembra mettere in campo i significati proprio per dissolverli in tensione significante e dinamica, senza tuttavia perdere la loro storicità incarnata e la loro singolarità:

Tua madre è causa di meraviglia: il Signore è entrato in lei
ed è divenuto un servo; Egli, che è la Parola, è entrato
ed è diventato silenzioso dentro di lei; il tuono è entrato in lei
e non ha emesso suono; là è entrato il Pastore di tutto,
e in lei è diventato l'Agnello che bela non appena esce fuori.
Il ventre di tua madre ha rovesciato i ruoli:
il Creatore di tutto è entrato nella Sua proprietà,

ma ne è uscito povero; l'Altissimo è entrato in lei,
ma ne è uscito indossando una tenda miserevole.

Il Potente è entrato, e ha indossato l'insicurezza
dal suo ventre; Colui che provvede a tutto è entrato
e ha provato la fame; Egli, che tutti fa bere, è entrato
e ha provato la sete: nudo e spogliato
ecco viene fuori da lei Colui che veste tutto!
(*Inni sulla Natività*, II, 6-8)

Come possiamo vedere anche solo da questo breve frammento, la dinamica simbolica si dispone come una sorta di costellazione il cui senso è la tensione tra le varie parti, l'energia che scorre e tiene in relazione tutti i punti di luce, senza dissolverli ma anche senza fermarsi su di essi come oggetti reificati. Questo ci dice molto sulla relazione non dualistica tra significato e significante, tra lettera e spirito, tra storicità e trascendenza: vedere dualisticamente queste coppie sarebbe infatti negare la creazione divina e la stessa incarnazione del Figlio.

In tale prospettiva, lo "specchio" sembra porsi come lo sfondo su cui si gioca tale tensione energetica non dualistica: esso è la creazione stessa, ma non come mero riflesso; ed è l'incarnazione e la condiscendenza divina che "indossa" i "nomi" e i "corpi" dell'uomo e della natura senza tuttavia rimanerne prigioniera.

Nel primo esempio che abbiamo citato dello specchio e del pappagallo il rapporto non è infatti di tipo duale: non c'è il soggetto e la sua immagine rappresentata solamente; ciò che innesca invece una sorta di movimento triadico è il terzo soggetto che, non visto, da dietro lo specchio, insegna a vedere e vede, mai completamente visto.

Potremmo dire che si tratta dell'Altro come continua messa in discussione della rappresentazione chiusa e meramente speculare nel momento stesso in cui la rende possibile e necessaria. In questo modo, lo specchio *non è un simulacro* e non viene percepito come semplice riflesso delle realtà trascendenti: queste ultime, infatti, sono *nello* specchio come simboli significanti che nulla hanno a che fare con certo dualismo platonico, ancora lontano dalla formazione di Efrem e in generale dei padri siriaci, come già abbiamo detto.

Non potrebbe essere altrimenti, visto che lo specchio è la Scrittura stessa, oltre che la natura creazionale; tuttavia rimane sempre un *resto*, ed è proprio quello sguardo e quella parola impendibile che si fa prossima

senza imporsi, esponendosi senza farsi oggetto di possesso, e liberando la stessa immagine di sé dalla prigione dell'essere solo se stessa.

L'aspetto relazionale e incarnato è quindi sempre amorevolmente salvaguardato e l'Altro non diventa mai, se siamo disponibili al suo grazioso "disturbo", il nostro "padrone": in questo procedere il *desiderio* di Dio incontra liberamente il *desiderio* dell'uomo, liberando entrambi anche dalla schiavitù del ricatto morale o legalistico - per questo in tutto il pensiero di Efrem è così importante quello che oggi chiameremmo il libero arbitrio.

Quest'ultimo non indica, tuttavia, solamente in senso positivo la libera scelta dell'uomo nell'atto d'amore desiderante, la responsabilità e la fatica di essere, come dice Lacan, responsabili del proprio desiderio - altro paradosso, se ci pensiamo bene, che bene sembra accordarsi con quelli incessantemente proposti dall'opera di Efrem - ma anche l'accondiscendenza divina, il suo desiderio di incontro con noi nella debolezza e non nella forza come imposizione:

Ogni tipo di ornamento che viene dalla forza
non è genuino perché è soltanto imposto.
Qui si trova la grandezza del dono di Dio,
nel fatto che ci si possa adornare di nostro volere,
nel fatto che Dio ha rimosso ogni obbligo.
(*Inni di Nisibi* 16, 11)

E ancora:

Con il raggio che esce da Lui
Cristo ha addolcito il suo stupendo potere:
non è affatto che sia divenuto debole,
era per far piacere a noi che lo ha attenuato, per il nostro bene.
(*Inni sulla fede* 6, 3)

Nel linguaggio lacaniano potremmo parlare di una doppia castrazione, cioè di una rinuncia alla pienezza del godimento del desiderio e della verità in vista non della sua cancellazione ma proprio per poterne partecipare, poiché la verità, ci dice Lacan, non si dà mai per intero. Dunque, la kenosis divina, e un sapere non appropriativo da parte dell'uomo, sono i requisiti e i doni che ci iniziano all'esperienza relazionale con Dio e gli altri uomini. Del resto, c'è una immagine giustamente famosa, quella della fonte che già abbiamo ricordato all'inizio, che Efrem analizza in maniera mirabile proprio per mostrare che questa impossibilità della verità "tutta intera" non

è una castrazione in senso negativo ma una via di grazia e di abbondanza. Ci pare necessario riportarla qui ancora una volta, alla fine di questo primo percorso, perché possa assumere ancora un senso ulteriore:

Chi è capace di pervenire al limite di una sola tua espressione o Dio? Infatti, ciò che noi lasciamo è molto di più di quanto prendiamo, come accade a degli assetati presso una fonte. Molti sono i volti della tua parola, come molti sono i volti di coloro che la studiano. [...]

Chi, dunque, s'imbatte nella Scrittura non creda che la singola ricchezza che lui ha trovato sia la sola a esistere; piuttosto, egli dovrebbe ritenere che è lui ad essere stato capace di trovare, tra le tante che la Scrittura contiene, quella sola. Né creda che, dal momento che la Scrittura lo ha arricchito, egli l'abbia impoverita. Piuttosto, non essendo egli capace di comprenderla, confessi la sua grandezza! Gioisci perché ti sei saziato, e non ti rattristare per ciò che ti supera! L'assetato gioisce perché ha bevuto, ma non si rattrista perché è incapace di esaurire la fonte. Sia la sorgente a vincere la tua sete, e non la tua sete a vincere la fonte! [...] se tu ti sazi mentre la fonte viene prosciugata, la tua vittoria su di lei sarà la tua rovina! (*Commento al Diatessaron*)

Il fatto che tale pienezza non possa quindi essere mai esaurita dai significati e dal tentativo di prosciugamento appropriativo da parte dell'uomo, non significa che essa sia qualcosa di vago o meramente soggettivo - si tratterebbe, piuttosto, di una verità come forma dinamica che non può essere riassunta nell'insieme delle sue parti, come si potrebbe dire oggi attraverso l'ermeneutica della complessità. Nelle parole di Brock:

Quando Efrem esplora l'infinito numero dei simboli e dei tipi nella Natura e nella Scrittura, dobbiamo costantemente essere consapevoli che, benché la loro comprensione da parte degli uomini sia essenzialmente fluida e mutevole, ciò che essi indicano è una realtà oggettiva che Efrem chiama "Verità". Inoltre, la presenza in essi di ciò che egli chiama il "potere nascosto", o "significato", attribuisce loro una sorta di oggettivo senso interiore della realtà che è tuttavia diverso dalla realtà più esterna che l'osservatore scientifico chiamerebbe oggettiva. La presenza di questo "potere nascosto" dà un senso e un significato più profondo a ciò da cui il simbolo è significato, è veicolato, anche se questo veicolo (che può essere una persona o un oggetto) non è normalmente consapevole della presenza dimorante in lui di tale "potere nascosto" [...]

L'esistenza di questi simboli nascosti fornisce dunque una infrastruttura coesiva di fili che legano e connettono insieme ogni parte della creazione. Dal momento che tutti indicano lo stesso aspetto della realtà divina, la loro presenza nei due testimoni di Dio, la Scrittura e la Natura, infonde nuovo significato sia al mondo naturale che alla Bibbia. Ogni cosa ed ogni azione è capace di assumere un significato più profondo. La comprensione che ha Efrem dei simboli ci offre allora una visione essenzialmente sacramentale del mondo, e qui possiamo ricordare che il plurale di *raza* (simbolo) è

frequentemente usato nel senso di "sacramenti".

Tipi e simboli, allora, sono i mezzi con cui si può vedere l'interconnessione di ogni cosa, i mezzi attraverso cui si può trovare il significato infuso in ogni cosa. È un modo dinamico e appassionante di guardare al mondo - oltre che profondamente ecologico. (Brock, *ibid.*, pp. 60-61)

Di particolare interesse, ai fini della nostra indagine, è anche la non consapevolezza della presenza di tali "misteri", come una sorta di incoscio singolare appartenente ad ogni persona o cosa creata e che può mostrare una diversa sfumatura della dinamica della verità nel suo farsi; senza contare il fatto che tale "inconsapevolezza" impedisce di padroneggiare i "misteri", di farsene padroni assoluti attraverso il sapere.

L'altro punto decisivo è la visione sacramentale di ogni cosa: anch'essa, infatti, richiama ad una dinamica più che ad una statica della verità che, come sappiamo, non coinvolge solamente i linguaggi verbali ma anche tutti gli altri. Questa visione rituale e liturgica è forse paragonabile essa stessa ad un "discorso che non sarebbe del sembiante" nel senso indicato da Lacan - soprattutto, lo ripetiamo, in un autore che non ha ancora subito gli influssi platonizzanti tendenti a separare nettamente la verità dell'immagine, del sembiante e del mondo creato dalla sua trascendenza. L'atto liturgico si pone su questo limite incarnato con l'umiltà e la gloria non dualistica giustificata dalla creazione divina e dall'incarnazione, e il simbolo stesso non scade a mero rimando ma rimane nella sua essenza relazionale, nel suo tenere insieme immanenza e trascendenza, in una pluralità sensi e di "misteri" praticamente inesauribili - ripetuti proprio perché sempre nuovi e mai catturati dal concetto. L'Uno non è quindi la monolitica potenza che parifica, ma la molteplicità dei modi di *interpretarla* - dove l'interpretazione, in questa visione liturgico-sacramentale, ha un carattere anche di vero e proprio atto, come accade nell'interpretazione musicale: "Una è la tua natura, ma molti sono i modi di interpretarla" (*Inni sulla fede*, 10, 3).

L'Uno e il molteplice non sono in contrasto tra loro, ma accordano le loro infinite capacità di senso come le molteplici corde di un'arpa in cui le melodie si cercano, si accordano e si rispondono in maniera sempre nuova. Nella singola nota si riflette l'infinita varietà e verità dell'Uno, così come nell'Uno si innalzano tutti i simboli. Questa carica zampillante e luminosa come uno specchio è riassunta da Efremo anche mediante la metafora dell'olio:

L'occhio che fissa un vascello carico d'olio

vede là il suo riflesso e colui che guarda fisso
pone il suo sguardo spirituale su di esso
e vede Cristo nei suoi simboli.
E come la bellezza di Cristo è molteplice,
così i simboli dell'olio sono molteplici.
Cristo ha molti aspetti, e l'olio serve a tutti loro come specchio:
da qualsiasi angolo io consideri l'olio,
Cristo mi guarda da esso.
(*Inni sulla verginità*, 7, 13-14)

Ritorniamo quindi allo specchio, che riassume e irragia la molteplicità dell'Uno in ogni cosa, mentre ogni cosa ritrova la sua complessità e la sua variegata pienezza e infinità nell'olio stesso come segno messianico, come segno che non sottostà alle regole immobilizzanti del segno stesso: è una sostanza naturale, l'olio, ma è mobile, luminosa, fonte di pienezza, capace di spandersi ovunque e di rendere splendente le superfici che tocca; l'olio lenisce e addolcisce ma, nello stesso tempo, non si lascia facilmente catturare: è scivoloso, tattile, ma la mano non lo può trattenere a lungo.

Questo accade anche con i nomi che Dio indossa, quei nomi che, secondo Efrem, non sono quelli "perfetti" come Padre, Re, Figlio, Creatore - anch'essi, tuttavia, mai pienamente capaci di tutta la verità e il mistero di Dio - ma quelli "imperfetti" che il Signore indossa per accondiscendere amorosamente a noi: "questi ultimi Egli velocemente li indossa e velocemente se ne spoglia" (*Inni sulla fede*, 44, 2). Siamo ancora nel movimento continuo, nell'impredibilità che si fa prossimità e intimità senza mai divenire possesso: "Il folle ha visto solo ciò che appartiene a noi / e ha creduto che ciò che viene da noi si riferisse a Dio" (ibid. 54, 8). Si tratta quindi di una relazione sempre dinamica, come già abbiamo più volte sottolineato, in cui Dio non si può mai dare per intero, come direbbe Lacan per la verità: e ciò che unisce e ad un tempo tiene lontana la presunzione del sapere e del possesso, è un abisso che però il Signore per primo attraversa, "castrando" se stesso per amore dell'uomo, per farsi a lui prossimo; a sua volta l'uomo, per godere di questo amore, deve amare "castrando" la sua pretesa di goderne completamente. È in questa reciprocità, che non è preda delle logiche del sacrificio difensivo legato all'uso dell'Altro, che si può incontrare Dio nel suo farsi prossimo all'uomo.

I pericoli di una tale ricerca di relazione sono, diremmo oggi, legati all'immaginario, alle costruzioni e alle rappresentazioni che noi ci

facciamo su Dio, anche quelle più buone e religiose. Nello stigmatizzare il rifiuto del messia da parte del popolo ebraico Efrem infatti scrive:

perché loro stessi avevano partorito un messia che non esisteva,
una finzione del loro pensiero, evocata dalla loro mente.

Riprendi il tuo pensiero e non divenire adultero e padre per noi
di un messia che non esiste,

[...]

Guardati dal costruirti un idolo nel corso della tua ricerca;

attento a dipingerti nella mente una invenzione del tuo pensiero.

(Inni sulla fede 44, 9-10)

Se dovessimo rileggere queste parole alla luce della metafora dello specchio, diremmo che qui l'indentificazione con la rappresentazione che ci facciamo di noi e di Dio diventa idolo proprio perché esclude quello sguardo terzo che mai possiamo includere per intero, quello che vede e parla da dietro lo specchio, che viene dimenticato identificando immagine e sua fonte: quella forza che deforma e decostruisce ogni immagine che si crede piena; quel buco che perfora la chiusura immaginaria delle nostre sicurezze precludendoci qualcosa che per Efrem è fondamentale, cioè la sorpresa e la meraviglia che riapre ogni morta costruzione idolatrica, la sorpresa e la meraviglia di trovare, come direbbe Marcello La Matina, un significante laddove ci si aspettava un significato:

Tu sei completamente una fonte di meraviglia,

da qualunque parte ti si cerchi:

tu sei a portata di mano ma distante -

chi potrebbe raggiungerti?

La ricerca non è capace

di raggiungerti:

quando è completamente tesa nello sforzo di afferrarti,

allora si interrompe e si ferma di colpo,

troppo corta per raggiungere la tua montagna.

Ma la fede arriva là,

come anche l'amore con la preghiera.

(Inni sulla fede 4, 11)

La ricerca paradossalmente si ferma per continuare come desiderio, poiché, se continuasse nella sua tendenza al possesso del suo oggetto, di fatto cancellerebbe lo stesso desiderio infinito, bloccato dal possesso immaginario. Amore e preghiera sono quindi desideranti e non posso che rimanere tali, se veramente sono amore e desiderio. E può trattarsi anche, e

forse proprio, di un desiderio "impudente", mai domo, anche al di là della stessa legge, come piace a Dio:

Voglio essere impudente nel mostrare il mio amore,
ma esito davanti alla mia arditezza.
Quale delle due attitudini scegli, Signore?
L'impudenza del nostro amore ti piace
come ti è piaciuto che dovessimo rubare dal tuo tesoro.
(*Inni sulla fede* 16, 5)

Veramente "impudente" non è quindi il desiderio ma la volontà di esaurirlo nel possesso di una forza ridotta ad oggetto di possesso; "impudente" è mettere a tacere il disturbo continuo di quella voce che, da dietro lo specchio, distorce ogni nostra immagine rappresentata, spingendoci oltre senza tuttavia disprezzare i "nomi" e le "immagini" che dallo specchio provengono.

Sembra essere proprio tale capacità non appropriativa ad essere una delle caratteristiche fondamentali sia dello specchio che dell'occhio che lo guarda, questa capacità di non ridurre tutto a rappresentazione appropriativa. Efrem usa il termine *shaphya* che indica proprio tale luminosità come purezza e limpidezza, e che può essere anche un sinonimo di bellezza:

Lo specchio, per riflettere l'immagine della persona che guarda in esso, deve anch'esso essere *shaphitha*, "luminoso" - cioè pulito, dal momento che gli specchi nell'antichità erano di metallo e pertanto dovevano essere tenuti in uno stato di pulizia impeccabile per adempiere alla loro funzione. [...]

Quest'aspetto dello specchio prende il primo posto quando Efrem parla dello specchio dell'Io - uno specchio che dovrebbe riflettere l'immagine divina, ma che troppo spesso è stato oscurato. (Brock, p. 81)

La luminosità, quindi, non è un'astratta purezza, ma un concretissimo lavoro di continuo discernimento e pulizia delle "macchie" che, proprio tale limpidezza, mette in primo piano; è qualcosa di dinamico e non di statico, che per prima cosa mostra non tanto la "verità" come assoluta e in pienezza ma la parzialità della visione quando non è ridotta a rappresentazione fantasmatica.

Anche la preghiera è uno specchio in tal senso e con le medesime dinamiche:

Lo specchio concepisce l'immagine di ciascuno che lo incontra.
Che non si imprimano ogni sorta di pensieri nella nostra preghiera;
che i movimenti del tuo volto, Signore, vi si stabiliscano,
così che, come uno specchio, possa essere colma della tua bellezza.
(*Inni sulla chiesa* 29, 9-10)

Anche in questo caso, certamente lo specchio riflette *anche* l'immagine di chi lo incontra, ma soprattutto può rendere visibili "i movimenti del tuo volto, Signore". Ancora, allora, la relazione è formata da tre elementi e non cade mai nel due dell'identificazione con se stessi o con Dio.

Naturalmente, come la preghiera, anche le Scritture sono paragonate ad uno specchio, come già abbiamo visto.

In tutti questi casi, al di là del discernimento necessario, per Efrem è fondamentale la lode: essa, infatti, potremmo dire che blocca il pericolo della rappresentazione legata alla concatenazione del discorso e dello stesso linguaggio che, per loro natura, tendono a costruire rappresentazioni. La lode, invece, pur usando il linguaggio, lo mette in qualche modo in uno scacco positivo facendolo, per così dire, girare a vuoto, almeno dal punto di vista della presa appropriativa dell'io. Per questo la lode favorisce la crescita spirituale, poiché tende in gran parte a farsi musica significativa più che significato costruito dall'uomo: è in questa sua "nudità", in questo suo puro *performativo* che può accrescere la relazione immersiva con Dio; è in questa sua "povertà" che si dona la sua forza, la sua occasione per essere valorizzata dal Signore:

A te, Signore, io offro la mia fede in offerta.
Io te l'ho offerta tutto nudo, senza nessuna buona azione;
ti appartiene, Signore, così arricchiscila,
e io, da te, da parte mia, che sono così povero, sarò arricchito da te.

Un mercante offre una perla ad un re,
egli la prende tutta nuda, ma la valorizza:
il re la valorizza ponendola sulla sua corona
così quanto più, Signore, sarà la mia fede valorizzata in Te?
(*Inni sulla fede* 16, 6-7)

Così, in tale povertà di discorso che rinuncia alle sue costruzioni fantasmatiche perché inevitabilmente auto-centrate, non è certo Dio a crescere ma l'uomo, proprio nel momento in cui rinuncia a costruirsi da sé la sua "crescita":

cresevo perché ti magnificavo.
Mentre tu non cresci affatto,
la persona che aumenta la lode della tua maestà
cresce in te considerevolmente.
(*Inni sulla fede* 32, 5)

La lode non rende Dio più grande
sono le nostre bocche ad essere esaltate.
(*Nicomedia* 3, 191-2)

Come sempre in modo paradossale Efrem ci mostra tutto questo: e tale procedere paradossale fa parte della stessa crescita poiché anche il paradosso, pur nascendo nel linguaggio, in qualche modo lo mette in crisi, ne mostra l'oltre dentro le sue stesse forme, senza tuttavia appropriarsene concettualmente. Ciò che il paradosso nel linguaggio mostra è insomma il fatto che non si tratta di un rapporto a due tra l'uomo e il discorso, ma di una relazione a tre in cui entra Dio come elemento imprevedibile eppure presente, capace di liberare l'uomo *dal* linguaggio *nel* linguaggio stesso, proprio come libera l'uomo *dalla* parzialità mortifera della carne *mediante* la carne stessa, *nella carne* dell'incarnazione, morte e resurrezione - nel "paradosso (non a caso) della Croce".

Tutto questo è tanto più vero in rapporto al linguaggio che, secondo Efrem, la vocalità della lode dovrebbe progressivamente trasformarsi in lode silenziosa, in stretta relazione alla dinamica cristologica dell'incarnazione, seppure in due movimenti opposti che, proprio per questo, si incontrano. Scrive a tale proposito Brock:

C'è qui un doppio movimento dal silenzio dell'ingratitude alla lode vocale, e poi a un differente genere di silenzio, il silenzio della lode silenziosa. Questo movimento di lode dal suono al silenzio è visto da Efrem come il corrispettivo del movimento di Dio dal silenzio del suo essere ineffabile alla Parola divina, il Verbo.

La discesa divina può dunque essere descritta come qualcosa di progressivamente catafatico, mentre la salita umana, per corrispondervi, deve divenire progressivamente apofatica. (Brock., p. 87)

La lode diventa capace di tutto questo, di questa continua apertura, solamente se è supportata dalla Croce. Il paradosso continua: per "volare", ci dice Efrem, occorre aprire le "ali nel simbolo della Croce" (*Inni sulla fede* 18, 2). La Croce, quindi, non è un mero *segno*, ma un *simbolo* che agisce con la sua follia che criticizza ogni nostra rappresentazione; essa non è solo un segno perché sopra di essa vi è il *significante* del corpo di

Cristo - inchiodato al segno ma capace di resurrezione corporale, capace quindi di schiodarsi letteralmente dalla definizione che il segno e l'insegna impongono alla sua vita. La luminosità, la capacità di limpidezza che la lode fornisce nei termini che abbiamo cercato di delineare, è quindi legata a questa capacità di vedere e sentire anche i segni e i loro "chiodi", di accettare la condizione del discorso senza tuttavia lasciarsi determinare dal suo fantasma: il Risorto ci ha già liberati dalla mera referenzialità del discorso, ci ha indicato la nostra condizione presente e la via per un suo superamento che non si riduca alla contrapposizione al discorso, al corpo e al pensiero.

In questo senso la Croce è segno che si fa simbolo, cioè capacità di tenere insieme ogni cosa, unificazione non escudente ma inclusiva, poiché la salvezza riguarda tutta la creazione ed è, in questo senso, profondamente ecologica, anche dal punto di vista del discorso e del linguaggio. I "chiodi", anche nel senso che abbiamo detto relativamente al segno, da chiusura e morte si fanno medicamento e apertura alla vita:

Ti hanno perforato con i chiodi
ma tu li hai trasformati in medicinali per le loro malattie;
ti hanno trafitto con la spada, e ne sgorgò acqua
per cancellare i loro peccati:
ne uscì acqua e anche sangue,
così che essi potessero restare in timore
e lavare le loro mani dal tuo sangue.
Il Trucidato ha donato il proprio sangue,
l'acqua con cui i suoi uccisori possono lavarsi
e trovare la vita.

(Inni sulla verginità 30, 10)

Acqua e sangue, ancora una volta, oltre al paradosso, mostrano la loro natura dinamica e in movimento al di là del blocco imposto dai segni; inoltre sono fonte di pulizia che dona lucentezza allo specchio e allo sguardo. Ed essi sgorgano proprio dalle "trafitture", dai "buchi" della rappresentazione che vorrebbe sottomettere il significante vivente del corpo di Cristo all'etichetta e al segno - al linguaggio come segno e rappresentazione: inchiodato al segno il Signore si apre e sgorga, tracima oltre il segno facendosi acqua e sangue, comunione e battesimo di salvezza.

Uno dei simboli per Efrem più importanti è quello relativo al "vestire", che si deve leggere come senso dell'incarnazione. E forse non è un caso che ci

si vesta e ci si svesta davanti ad uno specchio: sempre davanti a questo specchio si gioca il ruolo dello specchio stesso, che può diventare luogo dell'identificazione e della chiusura, ma anche spazio necessario all'apertura e alla salvezza: abbiamo infatti già visto che tutto si gioca in maniera dinamica, nel movimento del significante piuttosto che nell'identificazione con i significati - siamo quindi sempre in una dinamica, quella del "vestirsi/svestirsi" che invita nel suo movimento ad una partecipazione diretta e immersiva che abbraccia il Figlio e l'intera creazione:

Tutti questi cambiamenti fece il Misericordioso,
spogliandosi della gloria e indossando un corpo;
perché Egli aveva ideato un modo per rivestire Adamo
di quella gloria di cui Adamo si era spogliato.
Cristo fu avvolto in fasce,
esse corrispondevano alle foglie di Adamo,
Cristo si è vestito di abiti, invece delle pelli di Adamo;
Egli fu battezzato per il peccato di Adamo,
il suo corpo fu unto per la morte di Adamo,
Egli risorse e sollevò Adamo nella sua gloria.
Benedetto Colui che è sceso, si è rivestito di Adamo ed è salito!
(*Inni sulla natività* 23, 13)

Performatività e immersività coinvolgono l'uomo, la creazione e Dio stesso in questo vertiginoso movimento di vestizione e svestizione, di discesa che diventa ascesa. La stessa forma poetica usata da Efrem è il segno di tale movimento, di questa continua ri-velazione: ci si ri-vela appunto velandosi e svelandosi, cioè indossando e smettendo i propri "abiti", il proprio "modus", le proprie fissazioni rappresentative - davanti allo specchio della creazione e delle Scritture. La forma poetica mostra che lo stadio dello specchio, così come l'ha indicato Lacan, è appunto necessario e da superare in una modalità che non è quella dualistica. E lo stesso possiamo dire per la forma rituale, nella quale queste parole di Efrem venivano pronunciate.

Intensità e tensione, la verità come relazione viva di scambio incessante tra una costellazione di paradossi che indicano e incarnano l'unificazione senza cadere mai nella parificazione, sono il motore stesso della poesia liturgica di Efrem come *gesto* e *parola* in movimento, propriamente come *poiesis* spesso vertiginosa, in cui l'alto e il basso si incontrano, si riconoscono e poi ogni volta di nuovo, liturgicamente, si scoprono come significanti in atto in cui l'Altro non è mai una fuga dalla contraddizione,

perché è tale contraddizione che salva. Uno tra i tanti esempi, vertiginosi, è il seguente:

Come Stella del mattino nel fiume,
lo Splendente nella tomba,
Egli brillò nell'alto della montagna
e illuminò anche nel ventre;
Egli abbagliò quando uscì dal fiume,
illuminò alla sua salita.
(*Inni sulla chiesa* 36, 6)

Lo specchio abbaglia e non pone sicurezze di rappresentazione: l'abbaglio le mostra e le supera, spingendosi oltre e non cedendo mai, grazie alla forza ossimorica, alla mera identificazione - mentre il simbolo tiene insieme tutto: splendore, altezza e discesa nel profondo del ventre, in questo caso, e ci fa entrare nel battesimo del Signore portandoci contemporaneamente nella tomba e nel ventre, nella morte e nella vita. La permeabilità del simbolo, i suoi riflessi, potrebbero in qualche modo assomigliare ai buchi del simbolico dell'ultimo Lacan, dai quali può emergere ogni volta qualcosa di inatteso e cangiante come una "perla" - altra fondamentale immagine particolarmente cara ad Efrem, come vedremo: "Il fiume in cui il Cristo fu battezzato / l'ha concepito di nuovo in simboli" (*Inni sulla chiesa* 36, 3). Siamo, in questa performatività simbolico-liturgica, anche al di fuori della linearizzazione del tempo dovuta al discorso: tutto è al presente dell'atto di enunciazione. Scrive a tale riguardo Brock:

Dal punto di vista del tempo storico, lineare, tutto ciò è realmente bizzarro e illogico, ma il pensiero di Efrem fa qui chiaramente uso del concetto di tempo sacro: l'effetto globale dell'incarnazione è operativo in ogni singolo punto lungo le sue principali "stazioni" (come spesso Efrem le chiama), cioè il ventre di Maria, il ventre del Giordano e il ventre dello Sheol. Così ciò che resta ancora da compiere a Cristo nel tempo storico per mezzo della sua morte e resurrezione può essere anticipato nel tempo sacro già mentre Egli è ancora nel ventre, o al momento del battesimo nel Giordano. (Brock, pp. 103-104)

Tale forza significante in atto al presente come accade per la parola poetica e per i linguaggi verbali e non verbali del rito, potrebbe essere ben rappresentata dall'immagine biblica del "carbone ardente" (Is 6, 6), che Efrem riprende più volte nei suoi *Inni*. C'è qualcosa dell'impossibile e dell'indicibile che si raggruma come materia sonora, potremmo dire, nel

carbone ardente; c'è il fuoco che brucia e che per la tradizione siriana in particolare è sempre associato all'eucaristia. Tale materialità vocale e vocativa nella tradizione biblica non poteva essere toccata nemmeno dai Serafini, essa consuma e ustiona, oltre che purificare e santificare:

Il serafino non poteva toccare il carbone ardente con le sue dita,
e il carbone semplicemente toccò la bocca di Isaia:
il serafino non lo toccò, Isaia non lo consumò,
ma nostro Signore ci ha permesso di fare entrambe le cose.
(*Inni sulla fede* 10, 10)

Ma in Efrem ci sono molti passaggi che attestano che, proprio mediante l'incarnazione, ora è possibile accogliere il "carbone ardente" dentro di sé:

Nel tuo Pane, Signore, è nascosto lo Spirito che non può essere consumato,
nel tuo Vino dimora il Fuoco che non può essere bevuto:
lo Spirito è nel tuo Pane, il Fuoco nel tuo Vino,
una meraviglia manifesta che le nostre labbra hanno ricevuto.
(*Inni sulla fede* 10, 8)

L'impossibile si fa possibile significante in atto, senza tuttavia farsi oggetto di consumo e di possesso, senza mai cadere nel significato ma rimanendo nella sua condizione semiogenetica di sensi nuovi; esso non è più esterno ma può finalmente venire assimilato in maniera immersiva come accade nei due riti principali della fede cristiana, il battesimo e l'eucaristia, in cui l'uomo entra in Dio e Dio entra nell'uomo non a livello di rappresentazione ma con il proprio corpo e i propri gesti.

Efrem ama parlare in questo senso di "mescolanza" come progressiva assimilazione a Cristo che, pur rimanendo "sconosciuto", nella sua forza significante fa nascere di nuovo, in ogni attimo, l'intera creazione:

Quando il Signore scese sulla terra per gli esseri mortali
Egli li creò di nuovo, una nuova creazione, come gli angeli,
mescolando dentro di loro Fuoco e Spirito
così che, in una maniera nascosta, anch'essi potessero essere di Fuoco e Spirito.
(*Inni sulla fede* 10, 9)

Ed ecco invece una formulazione ancora più esplicita e umanamente davvero commovente:

Il Corpo di Cristo è stato mischiato con i nostri corpi,

anche il suo Sangue è stato versato nelle nostre vene,
la sua voce è nelle nostre orecchie,
il suo splendore nei nostri occhi.
Nella sua compassione tutto di Lui è stato mescolato con tutto di noi.
(*Inni sulla verginità* 37, 2)

Poche immagini come queste letteralmente prendono corpo poeticamente e liturgicamente e sono capaci di far sentire questo misericordioso "mischiarsi" dell'uomo e di Dio tramite la connessione non dualistica tra parola e gesto, corpo e anima. La proclamazione della parola in ambito liturgico è il luogo performativo di nuova creazione e di nuova vita, proprio perché il significante di Cristo entra nei nostri linguaggi verbali e non verbali toccando le nostre membra, nascendo in noi - se sappiamo accettarlo e lasciarci toccare da esso in quanto significante in senso anche fisiologico ed ergo-emotivo. Anche in questo caso, come nello specchio, nulla viene rifiutato dal riflettersi dell'immagine, eppure essa non si trasforma in mera rappresentazione, poiché rimane aperta alla sua mancanza e non sfugge nella dinamica del significante come rimando e rifiuto dell'Altro.

Ed è in questa direzione che possiamo leggere anche uno dei simboli più famosi e cari ad Efrem, quello della "perla": la sua origine evangelica (Mt 13, 45) viene amplificata fino ad abbracciare una serie fittissima di possibili significati, sempre aperti alla loro forza significante in atto. La somiglianza con la luminosità dello "specchio" la rende in gran parte appropriata alle considerazioni che abbiamo fatto per quest'ultimo. Tuttavia, le sue risonanze sono ricchissime e potrebbero partire proprio da questi versi:

Come la manna che bastò da sola
a sfamare il popolo al posto di altri cibi,
grazie al suo sapore, così anche la Perla
mi ha riempito, rimpiazzando tutti i libri
e le loro letture o commenti.
(*Inni sulla fede* 81, 8)

Occorre qui ricordare che la manna, nel testo ebraico, possiede un "significato" che, in qualche modo, non è significato: il termine ebraico è infatti una domanda, "cosa è?"; bisogna inoltre sottolineare che, secondo il racconto biblico, essa poteva assumere diversi sapori, fino a quando il popolo non se ne stancò. La manna, allora, così come la perla, è un

significante di desiderio senza oggetto o, meglio, senza la capacità di trasformare in oggetto il conosciuto: essa è continua domanda, interrogazione e, allo stesso tempo, è potentemente legata al corpo e al desiderio, trattandosi di cibo; sempre in quanto cibo, inoltre, è la prima e vitale relazione, che non a caso passa attraverso l'organo della parola, dell'uomo con l'altro da sé. In questo senso Efrem può affermare la sua "esclusività", la sua capacità di "sfamare" - solo in quanto desiderio e responsabilità nei confronti del desiderio.

La sua luminosità è piena di riflessi, come lo specchio, ed è fonte infinita di conoscenza poiché "riempie" senza appesantire e cancellare il desiderio e l'interrogazione, senza distruggere l'oggetto della conoscenza. Non a caso per Efrem essa è anche simbolo dell'ostia eucaristica: nell'antichità si credeva che la perla si producesse quando un fulmine colpiva il corpo di un mollusco - e in questo Efrem vede una immagine della stessa incarnazione. Inoltre, come ci spiega Brock a proposito di un termine che viene spesso associato alla pesca delle perle,

troviamo un gioco elaborato sulla parola *shlihe*, che ha molti diversi significati: può significare "svestito", che si può intendere sia nel senso di chi si tuffa nel mare per cercare le perle, sia di chi si sveste al momento del battesimo; inoltre, *shlihe* può significare "apostoli", i "mandati". (Brock, p. 120)

In questa plurivocità di sensi ritroviamo la stessa "perla" nella sua azione significante, capace di condensare e lasciar scorrere i suoi molteplici riflessi come un continuo invito desiderante. Ritroviamo inoltre la tensione di senso del vestirsi/svestirsi che già abbiamo visto essere anche modello dell'incarnazione e del movimento incessante di nascita e ri-velazione. Se poi aggiungiamo, come suggerisce Brock, che il termine *mad* significa sia "tuffarsi" che "essere battezzati", nei versi che seguono troviamo una vertiginosa condensazione di senso che si riflette nella sua imprevedibilità e, ad un tempo, nella nostra possibilità immersiva nel Mistero:

Degli uomini spogliati si sono tuffati e ti si sono avvicinati
o Perla. Non erano re
coloro che per primi ti hanno presentato all'umanità,
ma uomini spogliati, simbolo degli apostoli, poveri pescatori di Galilea.

Essi non ti potevano avvicinare con i corpi vestiti
così si sono svestiti, come piccoli bambini;
hanno immerso i loro corpi e sono discesi a te.
Tu con entusiasmo li hai accolti e hai trovato rifugio in loro

perché ti avevano così amato.

Le lingue di questi poveri uomini, gli apostoli,
hanno proclamato buone notizie di te prima di aprire il loro seno
e far uscire e mostrare la loro nuova ricchezza
tra i mercanti, ponendoti
nelle mani degli uomini come Farmaco di Vita.
(*Inni sulla fede* 85, 6-8)

Una tale forza significante, mai chiusa in un significato univoco, ha il suo punto di partenza nella imprevedibilità e ricchezza del divino, ma non possiamo mai dimenticare che la sua forza è ricevuta e donata da Efrem grazie alla sua particolare posizione nel discorso come forma poetica e come performatività liturgico-sacramentale. In altri termini, dobbiamo ancora una volta ribadire che queste due caratteristiche fondamentali contribuiscono alla meraviglia in cui si partecipa della scoperta di un significante laddove ci si aspetterebbe un significato. Non possiamo dimenticare tale dinamica poiché riguarda anche il darsi stesso dell'incarnazione e della promessa e presenza della salvezza.

Nella liturgia siriana, infatti, il momento dell'epiclesi è direttamente legato a quello dell'incarnazione. È necessaria la riflessione anche cronologica relativa alle feste della natività e dell'epifania, che possiamo ritrovare in molte trattazioni relative al tempo di Efrem.

La discesa dello Spirito nel ventre di Maria, diventa allora un parallelo perfettamente coerente con l'immersione dell'eucaristia nel corpo del cristiano, che può accoglierla e lasciarla crescere in se stesso acconsentendo al processo dinamico di una nuova vita.

L'evento dell'Annunciazione e dell'incarnazione, dunque, accade continuamente al presente, nella pratica liturgica e nella vita del credente: la memoria del testo diventa la sua *esecuzione* e la sua *partecipazione* nel qui e ora come azione in atto. E questo *essere in atto*, proprio come accade nell'atto analitico lacaniano, mette in discussione le proiezioni narcisistiche e fantasmatiche dello stadio dello specchio e delle strategie legate al rifiuto dell'altro.

Se pensiamo al battesimo come atto rituale, potremmo anche leggerci, spinti dalla stessa libertà poetica di Efrem, il gesto dell'immersione nell'acqua e nella sua trasparenza, come un superamento dello "specchio" che la superficie del fonte battesimale in qualche modo è: il battezzato non si ferma a contemplare la sua immagine riflessa, ma si immerge perdendo i propri connotati e le sue rappresentazioni, come in una morte - la

relazione tra battesimo, sepolcro e resurrezione è attestata in tutta la tradizione cristiana - per riemergere a nuova vita. In questo caso, pur essendo fondamentale tutta la preparazione mistagogica precedente, è in quest'atto di immersione che lo specchio come mera rappresentazione viene in qualche modo infranto, così come viene infranto l'uomo vecchio in vista dell'emergere dell'uomo nuovo in Cristo.

Anche per questo Efrem parla del battesimo come "fidanzamento al Vivente", "fidanzamento in/con Cristo", e come "lampada che brilla", come luce che illumina il nuovo non fissato all'appropriazione della propria rappresentazione speculare e narcisistica - sia dal punto di vista individuale che comunitario. È sempre un "qualcosa di meno" che apre al superamento di questo stadio narcisistico e al fidanzamento con l'altro, in questo caso con lo Sposo: il digiuno preparatorio, ad esempio; oppure la mancanza del vino alle nozze di Cana:

Benedetta sei tu, Cana,
perché era lo Sposo dall'alto
che invitò il tuo sposo, a cui il vino venne meno;
egli invitò l'Ospite che invita i popoli
alla festa di nozze della gioia e della vita nell'Eden.
(*Inni sulla verginità* 16, 2)

Ma, come spesso accade in Efrem, la tendenza di ogni azione rituale e di ogni simbolo, così come quella di ogni parola, è quella di aprirsi ad una relazione con tutto il resto: così, la festa di nozze e l'incontro con lo Sposo è presente anche nell'eucaristia e nella stessa pratica linguistica della lode. Anche la parola è dunque comunione, eucaristia e battesimo: essa penetra oltre lo specchio della rappresentazione per essere a sua volta penetrata dalla Parola, riassumendo in sé le caratteristiche liturgiche ed ergo-emotive dei riti del battesimo e dell'eucaristia. Così, la parola di lode della preghiera dell'uomo, è ancora riflessa nelle nozze di Cana, in cui la mancanza diventa fonte di pienezza:

Ho invitato Te, Signore, ad una festa di nozze di inni,
ma il vino - che è il canto di lode - alla nostra festa
è venuto meno.
Tu sei l'ospite che ha riempito le giare di buon vino,
riempi la mia bocca della tua lode.

[...]

Tu, che sei così giusto, se a una festa di nozze non tua

hai riempito sei giare di vino buono,
Tu, a questa festa di nozze, riempi, non le giare,
ma i diecimila nostri orecchi con la sua dolcezza.
(*Inni sulla fede* 14, 1.3)

La pienezza della lode dell'uomo è anche il segno umile di una mancanza e la parola proferita nella preghiera deve diventare ascolto di questo vuoto accogliente in cui il Signore stesso dona la parola di lode riempiendo l'orecchio assetato di "buon vino". Cane è il nostro corpo in tutte le sue manifestazioni, quando diventa la cassa di risonanza di questo scambio significativo di lodi, poiché la lode non chiede ma ringrazia e magnifica, bloccando la pretesa della comprensione meramente logico-discorsiva del linguaggio e aprendola invece alla partecipazione rituale e comunitaria:

L'anima è la tua sposa, il corpo la Tua stanza nuziale,
i Tuoi invitati sono i sensi e i pensieri.
E se un solo corpo è per te una festa di nozze,
la Chiesa intera è il tuo banchetto nuziale!
(*Inni sulla fede* 14, 5)

Tutto è quindi simbolicamente tenuto insieme da Efrem e dalla pratica liturgico-sacramentale, dove non è la mente solamente o l'anima ad essere protagonista ma il corpo stesso è "stanza nuziale" fin nelle sue profondità, proprio come accade nell'atto concretissimo del mangiare il corpo di Cristo, cioè nel farlo entrare nel proprio corpo; così come non è solo il singolo ma l'intera chiesa nella comunità liturgicamente in atto a farsi "banchetto nuziale".

Potremmo dire che la rottura della fissità dello specchio come rappresentazione avviene quindi anche dal punto di vista del singolare e del comunitario, attraverso la relazione tra tempo storico e tempo sacro, proprio grazie al significativo in atto liturgicamente. Scrive in rapporto a tali relazioni lo stesso Brock:

Così, anche in questo contesto, abbiamo uno schema dinamico di movimento dal collettivo nel tempo sacro primordiale all'individuale nel tempo storico, e poi indietro al collettivo nel tempo sacro escatologico, dove la potenzialità implicita nel tempo primordiale è realmente compiuta. Ma poiché sia il potenziale che il compimento appartengono al tempo sacro, essi possono anche essere visti dall'"occhio luminoso" individuale della fede come già presenti in ciascun momento del tempo lineare.
(Brock, p. 145)

La dinamica di movimento che l'"occhio luminoso" può percepire e vivere anche nel qui e ora è precisamente la rottura della fissità immaginaria e rappresentativa dello stadio dello specchio, la sua apertura significativa in cui si incontrano tutti i simboli, i gesti e le conoscenze per mostrare la loro essenza semiogenetica e incarnata come un ventre materno che fa nascere, che "dà alla luce" e non trattiene per sé, aprendosi al mondo e al tempo, sia a quello lineare che a quello sacro. Scrive infatti Efrem in uno dei suoi inni dedicati alla pratica della preghiera:

A te, Signore, offro la mia fede con la mia voce,
perché la preghiera e la supplica possono entrambe
essere concepite nello spirito
e nascere in silenzio, senza usare la voce.
Se il ventre trattiene il bambino, allora muoiono sia la madre che lui;
possa la mia bocca, Signore, non trattenere la mia fede
con il risultato che una perisca e l'altra si spenga,
entrambe morendo, l'una a causa dell'altra.
(*Inni sulla fede* 20)

In questo modo viene salvata anche la dinamica simbolica in relazione al singolare e al comunitario, creando un canale che deve essere equilibrato nel suo accogliere e non trattenere: un flusso armonico che non si pone dualisticamente la questione dell'interiore e dell'esteriore, ma la vede come necessaria nella sua permeabilità e nel suo continuo *passaggio* pasquale di rinascita relazionale:

La preghiera che è stata purificata è una vergine nella camera nuziale:
se passa la porta della bocca, va perduta.
La verità è la sua camera, l'amore la sua corona,
la calma e il silenzio sono gli eunuchi fidati alla sua porta.

Essa è promessa al Figlio del Re; che essa non esca fuori spensieratamente,
ma che la Fede, che è pubblicamente la sposa, sia scortata
nelle strade, caricata sul dorso della voce
dalla bocca ad un'altra camera nuziale, quella dell'orecchio.
(*Inni sulla fede* 20, 6-7)

Lo specchio, da produttore di immagini che catturano nella rappresentazione immaginaria di sé o dell'Altro, diventa quindi partecipazione relazionale al reale dinamico del simbolo: ventre che fa nascere ogni volta l'uomo nuovo mettendolo in relazione con quell'alterità divina e umana che parla e si mostra attraverso di esso senza mai chiudersi

in esso. In questo senso, come abbiamo più volte sottolineato, lo specchio stesso è necessario, potremmo dire, se non lo percepiamo e non lo viviamo solamente come uno specchio davanti a noi, come un Altro davanti a noi, ma lasciamo parlare quella voce terza che ci libera da noi e dalle errate fissazioni sull'Altro.