

“Prigionieri dello Spirito”. Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti*

Paolo Bettiolo

Sugli Angeli: “Aiutano Dio a fare i suoi lavori.
Non lavorano perché hanno il sole negli occhi¹”

1. È del 1932 la pubblicazione di un breve, sapido saggio di I. Hausherr, il cui titolo recita: *Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. A propos d'un texte d'Evagre*². Lo studioso, già autorevole, era allora nella prima, fervida

* Saggio già apparso in “Annali di scienze religiose”, 4 (1999), pp. 343-363.

¹ La frase, di cui è autore un bimbo, scolaro a Reggio Emilia, è segnalata da A. Sofri, che ringrazia per l'indicazione, in una nota datata “Martedì 23 settembre 1997”, ora in *Piccola posta*, Palermo 1999, 87. Riassume bene, nella sua semplicità, alcuni temi trattati nelle pagine che seguono. Per non appesantire le note successive, do notizia qui delle edizioni e traduzioni delle opere di Isacco che verranno utilizzate in questo saggio. Come si sa, i suoi testi (trattati, lettere, centurie, raccolte di preghiere o altro) sono divisi in almeno “due parti”: la “prima”, che comprende 82 scritti, si trova edita ad opera di P. Bedjan in Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909; se ne ha una versione inglese, integrale, a cura di A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923 (ristampa anastatica: Wiesbaden 1969); una versione italiana degli opuscoli I-XXXVIII, da cui solo cito dove possibile, si legge in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici/1 - L'ebbrezza della fede*, a cura di M. Gallo e P. Bettiolo, Roma 1984 - di seguito gli scritti di questa parte sono citati facendo precedere da B l'indicazione, in cifra romana, dell'opuscolo cui si rinvia, cui segue l'indicazione della pagina del testo, preceduta da (t), e quindi quella della pagina della traduzione, italiana o inglese che sia, preceduta da (tr). La “seconda parte”, invece, comprensiva di 41 scritti e non integralmente edita, si legge, nel testo siriano, per la sezione pubblicata, in Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part, Chapters IV-XLI*, S. Brock ed., CSCO 554, Lovanii 1995 (tr. inglese: CSCO 555; alcuni opuscoli di questa sezione della “seconda parte” sono stati tradotti in italiano in Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. Bettiolo, Magnano (BI) 1990). Di seguito, rinverò agli scritti reperibili in questa edizione facendo seguire al nome dell'editore (Brock) il numero del trattato, in cifra romana, e quello del paragrafo, al suo interno, che ospitano la citazione, accompagnati dal numero della pagina del testo, preceduto da (t), e, infine, della traduzione inglese, preceduto da (tr); qualora si dia una versione italiana del passo, al numero della pagina della traduzione inglese sarà fatto seguire, fra parentesi, quello della corrispondente pagina della traduzione italiana). Alla sezione inedita di questa “seconda parte”, che ospita soprattutto le quattro centurie dei *Capitoli della conoscenza*, in seguito citati utilizzando la sigla KG, si rinvia, quanto al testo, a quello restituito dal ms di Oxford Bodl syr 7 (X-XI secolo), in cui compaiono ai ff. 10v^o - 110r^o; quanto alla traduzione, a quella pubblicata da chi scrive in Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*. Segnalo, infine, che nel corpo del saggio la versione di tutti i passi citati è mia.

² Editto in *Revue d'Ascétique et Mystique* 13 (1932), 184-188, si legge anche in una raccolta di studi del p. gesuita dal titolo *Hésycasme et prière*, Roma 1966, 8-12, da cui qui si cita.

stagione della sua produzione, e lo scritto riflette bene ad un tempo compiuta conoscenza dei testi, sagacia interpretativa e giovanile (ma pure “europea” e “romana”, si direbbe) sicurezza e anche sufficienza nei giudizi - un agio, una signorilità e compiacenza, quasi, mirabili nel trattare di autori semiti, il cui temperamento, passata la stagione in cui era trattenuto dalla “semplicità evangelica”, avrebbe evidenziato, a contatto con la filosofia greca, “trop capiteuse pour eux”, “des signes inquiétants d’intempérance intellectuelle”, inducendoli ad “aberrations” e a opere estreme, geniali talora, ma certo sempre pericolose e, il più delle volte, eretiche³.

Non sono però i grandi frutti della speculazione mistica di area siriana del VI secolo a interessare il p. Hausherr in queste pagine; non “Dionigi” né Stefano bar Sudaili ne sono il centro, ma le più tarde meditazioni di Isacco di Ninive, di cui scrive che poté “encore faire œuvre originale” applicandosi ad un tema decisivo del vivere cristiano, pur ritenendo di non riesporre, nei propri opuscoli, che “la plus claire pensée évagrienne”⁴.

La questione è quella della “preghiera pura”, vertice dell’esperienza del credente, tale non per mera purezza di cuore e d’intenzione. La “filosofia” di Alessandria, infatti, aveva aggiunto un senso “metafisico” a quello immediatamente morale dell’espressione, nota lo studioso gesuita: la purezza esigeva non solo virtù, ma anche “deposizione” di ogni pensiero. Unicamente l’intelletto silente, nudo, prega l’Indicibile, l’Impredicabile – Colui per il quale non v’è immagine, nome, intellesione. Recita una sentenza evagriana: “Preghiera è lo stato dell’intelletto prodotto dalla luce della santa Trinità”⁵, mondo di ogni altra, creaturale luce. “Prodotto”, traducevo, ma il testo reca, alla lettera: “divenuto” – divenuto secondo quel divenire che Dio muove e sostiene, divenendo, infine, lui stesso, nel Cristo. In questa semplificazione e unificazione di sé, che è spogliazione di tutto, la creatura perviene al proprio compimento, vi sosta e sta: qui, e qui solo, prega, propriamente.

Ma Isacco nega si dia una preghiera “spirituale”, nega che la preghiera, pur pura, sia opera del Regno, abbia dignità escatologica. Egli sa che i Padri, e non solo gli eretici, i messaliani, nota Hausherr, hanno parlato e scritto di una tale preghiera⁶, ma scorge e denuncia in ciò un’imprecisione, comprensibile, forse, ma certo del tutto inopportuna⁷. Infatti, scrive, la preghiera è

³ *Ivi*, 8.

⁴ *Ivi*, 9.

⁵ Il testo, trentesima sentenza del cosiddetto *Supplemento* alle *Centurie* di Evagrio, edito nella sua versione siriana da W. Frankenberg in *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912, 454, è citato, nell’originale greco, da Hausherr, *Par delà l’oraison pure*, 11. Si legge ora in J. Muyldermans, *Note additionnelles à: Evagriana*, in *Le Muséon* 44 (1931), 369-383, 377, come 27° capitolo degli *Skemmata* evagriani ivi pubblicati.

⁶ Hausherr, *Par delà l’oraison pure*, 9 e 12.

⁷ Isacco, nel XXII opuscolo della *Prima parte* dei suoi scritti, avente per titolo *Sulle numerose*

sempre “pensieri belli, < ... > moti psichici”⁸; l’uomo vi si dispone e raccoglie “con forza”, e per questo essa è posta sotto il segno della lotta, sempre⁹. La preghiera pura, che ne è l’estremo frutto, certo introduce al limite, è, anzi, il limite dell’umano agire, dell’umana attenzione: “tutti i suoi movimenti e le sue forme conducono fin qui l’intelligenza, nel potere della loro libertà”¹⁰ – fino al “fuoco dell’ardore, dalla cui gioia l’uomo è umiliato nei suoi pensieri fino agli abissi”; fino ad “uno sguardo non soggetto a inclinazione rivolto a nostro Signore”, cui allora “sembra quasi di essere vicin(i) anche nel corpo”; fino al punto, ancora, in cui “la preghiera si secca nella bocca (dell’orante) ed egli cessa assolutamente da ogni moto e, nella sua anima e nel suo corpo, giunge ad un silenzio immobile”¹¹ ... “Ma oltre questo termine/limite, da allora è lo stupore, non la preghiera”: “il potere dell’intelletto < ... > ha campo fino alla purezza della preghiera, ma quando giunge qui, o si volta indietro o smette la preghiera”¹². Oltre, infatti, “la libertà della natura è tolta”, “la natura non ha (più) dominio su se stessa”; “da allora essa è condotta, e non conduce”, “è condotta da un’altra potenza dove non sa”, “perché in quell’ora sulla natura regna una prigionia” ed essa “non ha volontà”, e “neppure sa di sé”¹³. Lo Spirito allora la governa e guida, e la preghiera, l’atto estremo della creatura, ne è più che impedita, spezzata: “come dice Evagrio: <La preghiera è la condizione dell’intelletto che solo è recisa dalla luce della santa Trinità, tramite la meraviglia>”¹⁴.

Questa testimonianza, osserva Hausherr, è decisiva per Isacco; questo “seul mot d’Evagre”, che si oppone alla tradizione e risuona, così, unico nella scrittura stessa del monaco pontico, lo induce ad una dottrina “nuova”, che espone con ostinazione, in un periodare faticoso – un “amphigouri”, dice Hausherr –, segno di una sua difficoltà a raggiungere, esprimere la posizione

distinzioni della preghiera e sui limiti del potere dell’intelletto, qui (t) 169; (tr) 208, scrive, introducendo, di fatto, una citazione del *De divinis nominibus* del “santo Dionigi”: “Dunque, l’esattezza nelle designazioni si pone per le realtà di qui. Non v’è, invece, vero nome per le realtà del mondo nuovo, ma una scienza una, semplice, che (sta) oltre ogni nome e segno e figura e colore e forma e designazione composti”.

⁸ Desumo questa citazione da un opuscolo della cosiddetta *Seconda parte* degli scritti di Isacco, *Sui vari santi fremiti e sul limpido corso che ci sono regalati dalla clemenza di nostro Signore nel momento della preghiera*, qui Brock XXXII.4, (t) 131; (tr) 143 (218).

⁹ Cf l’opuscolo XXII della *Prima parte* degli scritti di Isacco, già citato, qui (t) 173 e 166; (tr) 212 e 206. Sulla preghiera in Isacco rinvio, sommariamente, a quanto scrive E. Khalifé-Hachem nella prima parte di un articolo su cui dovremo tornare, dato che ospita una correzione delle tesi di Hausherr: *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in *Mémorial Mgr G. Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain 1969, 157-172, qui 157-163.

¹⁰ Cf B XXII, (t) 165; (tr) 206.

¹¹ Cf Brock XXXII.1 e 2, (t) 130-131; (tr) 142 (217).

¹² Cf B XXII, (t) 166 e 169; (tr) 206 e 209.

¹³ *Ivi*, (t) 170; (tr) 209.

¹⁴ *Ivi*, (t) 174; (tr) 212.

assunta¹⁵. Questa sola testimonianza lo muove, ma essa è fallace! Si sarà infatti riconosciuta, nella citazione, la sentenza evagriana più sopra riportata sulla “produzione” della preghiera pura da parte della luce della Trinità. La preghiera pura è stato escatologico, non condizione che vada trascesa, recisa dalla grazia. “La malencontreuse distraction d’un traducteur lisant *temnomene* au lieu de *ginomene*”, “cet accident” ha indotto Isacco a sviluppare un’intelligenza “originale” della vita nuova nel Regno ... “Tout cela pour l’amour d’un mot qu’il croit d’Evagre. C’est la morale de cette petite histoire: quelle ne devait pas être – conclude Hausherr – l’autorité d’un docteur dont un seul mot inspire tant de respect qu’on le préfère au langage très clair des autres Pères, et que, plutôt que d’oser le discuter (car il n’était pas, pour le moins, très certain), on se lance dans de telles virtuosités dialectiques pour lui rester fidèle”, reinterprestando o giustificando maldestramente, con delle “niaiseries”, la tradizione tutta¹⁶?

¹⁵ Hausherr, *Par delà l’oraison pure*, 10 e 11.

¹⁶ *Ivi*, 12. Né Hausherr né gli altri studiosi che avremo occasione di menzionare si sono soffermati sulla lettura che la tradizione monastica della chiesa d’oriente forniva del testo “corretto” di Evagrio. Tuttavia, la questione merita una pur fugace trattazione, agevolata dal fatto che il *Supplemento evagriano alle Centurie*, come si è già ricordato, fu edito da Frankenberg, come le *Centurie* stesse, entro il commento fattone da Babai il grande, decisivo rielaboratore delle prospettive teologiche e “spirituali” della Persia cristiana tra fine VI, inizi VII secolo. Babai, dunque, così glossa il testo evagriano: “Questa è la preghiera beata, che l’uomo prega assolutamente - il suo intelletto e i suoi sensi rivolti ad una visione elevata, senza che alcunché lo recida (da essa) o lo impedisca mentre si leva nel suo stato naturale, in cui è l’immagine, magnifica per bellezza, della Signoria adorabile -, (e) che lo separa da ogni moto mormorante e turbamento innaturale: solo tramite la meraviglia ammirata e indicibile, tramite la luce della santa Trinità, che rifulge sull’anima, (questa) è recisa da ogni congiunzione che la offenda e turbi, da ogni impronta materiale, ed è unita a Dio, in un (solo) spirito, nella visione della sua luminosa bellezza, datrice di ogni delizia che arrechi gioia” (454.8-14). Il commento al capitolo precedente, che recita: “La preghiera è lo stato dell’intelletto distruttivo di tutti i pensieri terreni”, e l’introduzione a quello del capitolo successivo aiutano ad intendere il senso di queste righe. Nel primo testo Babai aveva evidenziato che “la preghiera spirituale, incorporea, che libera da ogni distrazione,” si produce quando “tutti i pensieri che, (insistendo) sulle cose terrene, sono soliti meditare vanità, sono distrutti da qualsiasi (umana) visione tramite il raccoglimento da ogni dispersione e la luce che rifulge sulla mente orante” (454.3.4-6); nel secondo, ricapitolando l’insegnamento dei precedenti capitoli, scrive che Evagrio li ha trattato della “preghiera che (procede) dalla grazia, tramite la luce che sorge sull’anima” (454.16). Essa, aggiunge, “non (procede) solo dal lavoro o dalla meditazione, dalla sollecitudine e volontà dell’uomo, (ma) è opera di quella datrice di beni [la grazia, dunque] che riverbera nella sua anima lo splendore beato e illumina la sua mente con la sua delizia”, quand’egli si levi nel suo “stato naturale” e nella “purezza che acquisisce tramite i lavori e la liberazione dalle passioni” (454.16-20). Babai, dunque, non interpreta la “recisione”, di cui parla il testo, come sospensione della preghiera per l’irruzione della luce divina, ma come allontanamento, separazione da tutto quanto è innaturale e terreno, materiale, in un raccoglimento di sé volontario, certo, ma poi, e più decisamente, involontario, frutto di un’operazione della grazia: allora, e solo allora, la preghiera è spirituale, “incorporea”, non più “recidibile” dall’orante. Ad un certo livello la discontinuità con l’esegesi di Isacco è evidente, ma si potranno poi cogliere anche i punti di contatto tra le due letture, assai più convergenti di quanto non appaia a prima vista.

2. In un saggio del 1975, S. Brock, cui molto si deve in ordine alla conoscenza dei testi e dell'insegnamento di Isacco, sottolineava nuovamente la peculiarità delle tesi del solitario del Qatar sulla preghiera, quel "cessare" del suo "movimento" "as the soul receives the same sanctification as do the Bread and Wine at the Epiklesis", e aggiungeva: "This actually touches on a paradox that has long puzzled readers of Isaac: at the very height of prayer, prayer ceases to exist"¹⁷. Si tornerà sull'accento all'eucarestia contenuto in queste note, in relazione ad un ulteriore, successivo saggio dello studioso inglese, su cui pure sarà opportuno sostare¹⁸. Prima, seguendo la sua indicazione relativa alle difficoltà patite dagli interpreti a motivo del paradosso ospitato nelle pagine di Isacco, si devono menzionare e brevemente esaminare almeno due studi tesi a contestare la lettura che ne ha proposto Hausherr: il già citato saggio di E. Khalifé-Hachem su *La prière pure selon Isaac de Ninive*, pubblicato nel 1969¹⁹, e, ancora, la sezione, dedicata allo stesso problema, dell'ampia tesi di dottorato discussa nel 1974 a Parigi da R. Beulay su *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*²⁰.

Il punto su cui vertono questi studi non è quello del riconoscimento o meno del debito di Isacco nei confronti di Evagrio, o, se si vuole, di uno pseudo-Evagrio che gli avrebbe offerto "la formulation la plus tranchée" della sua dottrina²¹. Il punto è la dimostrazione del fatto che una tale indubbia ripresa si iscrive in una elaborazione del tutto originale e coerente, cui presta solo una sintetica ed efficace espressione, certo migliore di quella rinvenibile in una distinzione, troppo piana e anche fuorviante, tra preghiera "attiva" e "passiva", quale quella suggerita da Hausherr: "ces termes abstraits", nota

¹⁷ Cf S. Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality*, ora in *Studies in Syriac Spirituality*, Poona 1988, 99-108, qui 104.

¹⁸ Il rinvio all'eucarestia è motivato dalla presenza, nel testo di Isacco cui Brock fa riferimento, una sezione del suo XXII trattato *Sulle numerose distinzioni della preghiera*, già più volte citato, di una sua esplicita menzione. Nel giustificare l'uso dei Padri di designare col nome, improprio, di "preghiera spirituale" i "doni grandi e ineffabili" dello Spirito, Isacco osservava che appunto "nel momento della preghiera lo sguardo dell'intelligenza si fissa solamente in Dio", così che sensatamente "anche la misericordia di Dio doveva sgorgare da questo momento, in cui un solo pensiero è presente nell'anima", consentendo di estendere alla condizione instaurata dal suo irrompere il nome dello stato in cui la creatura si era raccolta per esso. Isacco poi aggiungeva: "Vediamo, infatti, che anche il dono dello Spirito discende su quest'offerta manifesta che offriamo, sul pane e sul vino che disponiamo sull'altare, quando tutti sono pronti e si tengono in preghiera" ((t) 171 e 172; (tr.) 210 e 211). Osservo che anche Khalifé-Hachem insiste su questo parallelo. Scrive, infatti: "Isaac compare cette descente de l'esprit dans l'âme durant la prière, à la descente de l'Esprit sur le pain et le vin eucharistique qui, elle aussi, survient pendant que l'assistance prie" (*La prière pure*, 166).

¹⁹ Cf *supra*, n. 9.

²⁰ La tesi, parzialmente rielaborata, si trova ora edita, per la sezione che qui interessa, sotto il titolo di *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris 1990.

²¹ così Beulay, *L'enseignement*, 216.

Beulay, “eussent été concrètement moins riches que le paradoxe accepté par Isaac, et surtout ils n’auraient pas indiqué avec autant de force la transcendance de la < prière spirituelle > qui < n’est pas une prière > par rapport à celle de l’homme”²². È opportuno tenere a mente queste osservazioni. Ma è pure bene cogliere, seguendo l’indicazione di Khalifé-Hachem, il nesso che lega la prospettiva di Isacco a quella di un precedente testimone e autore del monachesimo siriano, Giovanni il solitario, la cui originalità proprio il p. Hausherr, in un suo più tardo saggio, aveva contribuito a evidenziare²³. Giovanni, è bene ricordare, aveva connesso la distinzione, già tradizionale in ambito siriano, tra giustizia e perfezione a quella, antropologica (e paolina), tra corporeità, psichicità e spiritualità, termini volti a significare le tre distinte stazioni o stature della vita cristiana, i tre diversi gradini della via, del cammino proposti ai credenti. Se corporeità e psichicità ricapitolano, infatti, le condotte dell’uomo esteriore e interiore, la custodia dei sensi e dei pensieri, la purezza, infine, cui obbliga la giustizia²⁴, l’ordine della spiritualità o del “mondo

²² *Ivi*, 219.

²³ Cf I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d’Apamée*, in *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948), 3-42, o, ora, nella raccolta di studi del padre gesuita pubblicata con il titolo di *Etudes de spiritualité orientale*, Roma 1969, 181-216. Vorrei ricordare che il p. Hausherr, soprattutto nell’introduzione alla sua traduzione di alcuni scritti di Giovanni, Jean le Solitaire (Pseudo - Jean de Lycopolis), *Dialogue sur l’âme et les passions des hommes*, Roma 1939, 15-16, ha riconosciuto il debito di Isacco nei confronti di questo suo predecessore. Noto anche che mantiene pure qui un giudizio quantomeno perplesso sul monaco del Qatar, sottolineandone “le manque de clarté” e il concordismo ingenuo (anzi: “le plus ingénú”) che avrebbe praticato fra le sue diverse fonti (*Ivi*, 15).

Su Giovanni i contributi più accorti sono ancora quelli dovuti a A. De Halleux, *La christologie de Jean le Solitaire*, in *Le Muséon* 94 (1981), 5-36, e *Le milieu historique de Jean le Solitaire*, in *III Symposium Syriacum 1980*, R. Lavenant éd., Roma 1983, 299-305. De Halleux, nel primo dei due saggi citati, su cui mi soffermerò, sottolinea bene l’arcaismo della cristologia di Giovanni, già preoccupata, tuttavia, di contrastare quella antiochena, ai suoi occhi troppo divisiva, per eccesso di volontà di indagine del mistero, come spiega utilizzando un *topos* della letteratura antiariana. De Halleux, inoltre, parla del “caractère encore fruste” del suo vocabolario (17), e, benché lo riconosca “plus philosophe” di Efrem (19), sa che è un monaco “qui fait passer l’expérience spirituelle avant la théologie rationnelle” (21). Egli sottolinea anche, però, che uno studio puntuale della sua “doctrine spirituelle” resta da fare, e talora attesta, in relazione a ciò, qualche perplessità circa l’unitarietà del *corpus* dei suoi scritti: in n. 59, 20-21, ad esempio, si chiede se il *De oratione* edito da Brock e da chi scrive sia autentico, e più oltre, in n. 92, 28-29, segnala una certa distanza, sul tema del silenzio, tra quello stesso opuscolo e il *Dialogo sulle passioni*, da una parte, e le lettere che studia, dall’altra. Del resto il suo saggio evidenzia, nei testi che analizza, alcuni svolgimenti singolari, tali da indurlo, nella pagina finale, a parlare di “quelques traits inquiétants, chez un auteur peut-être crédité d’orthodoxie à trop bon compte par le P. Hausherr” (36). Ricordo queste osservazioni per invitare a prudenza nella lettura delle note che seguono.

²⁴ Una precisazione va fatta: come scrive P. Harb, *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)*, in *Parole de l’Orient* 2 (1971), 225-260, qui 230, per Giovanni “l’homme corporel est tout simplement celui < qui s’adonne aux convoitises de la nature du corps >”, restando schiavo del peccato. In questo senso per il solitario propriamente “la pratique ascétique ‘corporelle’ [quella che disciplina la condotta esteriore] se trouve dans l’ordre ‘psychique’” - osserva R.

nuovo”, situato oltre ogni creaturale limpidezza, è un ordine, uno “stato” istituito “dall’alto”, da Dio, dal suo Spirito, appunto. Per Giovanni, “comme pour Isaac – scrive Khalifé-Hachem –, l’étape spirituelle dépasse la possibilité de la nature et ne sera donnée que dans la vie d’après la résurrection”²⁵. Isacco quindi, prosegue lo studioso maronita, affiancando il lessico evagriano a quello di Giovanni²⁶, ripensa il lascito del primo nei termini dell’eredità del

Beulay, in *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne s.d. (1987), n. 34 a p. 285. Tuttavia, il solitario talora parla anche di uomini “corporali” “qui sont encore travaillés par leurs penchants mauvais et leurs passions diverses sans commettre le mal, en traduisant ces penchants en ‘actes’”, giungendo così ad essere prossimi all’ordine degli uomini “psichici”, aggiungeva Harb, *Doctrine*, 232, e questo spiega perché “ses disciples nestoriens” collocheranno l’ascesi stessa, nella sua prima cura, rivolta al controllo dei sensi, “dans l’ordre corporel lui même” (Beulay, *Lumière sans forme*, n. 34 a p. 285).

²⁵ Khalifé-Hachem, *La prière*, 170. Registro qui un’interessante osservazione di Hausherr, che in *Un grand auteur*, 214, accostando Giovanni a Marco eremita, scrive: “C’est contre la tendance pélagienne de ces mêmes messaliens qu’ils insistent l’un et l’autre sur la nécessité de la grâce, jusqu’à paraître nier le mérite de non œuvres” (corsivo nel testo).

²⁶ Vorrei ricordare, a proposito dell’accostamento di questi due autori, che De Halleux, in *Christologie*, 20 e, soprattutto, ivi n. 57, sulla base della ricorrenza, negli opuscoli di Giovanni, di alcuni termini propri della versione siriana dei testi evagriani, osserva che “une influence éventuelle de l’évagrisme mitigé de la version syriaque commune des *Centuries gnostiques* sur la protologie et l’eschatologie du Solitaire mériterait d’être prise en considération”. Del resto, il passo del commento alle centurie evagriane di Babai, cui si affida l’identificazione di Giovanni con Giovanni d’Apamea, affianca la testimonianza di quest’ultimo a quella di Evagrio, in modo assai interessante. Babai sta spiegando un capitolo del testo evagriano, il sesto della seconda centuria, che recita: “L’anima pratica, che per grazia di Dio ha ben progredito ed è migrata dal corpo, giunge in quelle regioni della conoscenza cui le ali della sua impassibilità l’hanno fatta pervenire”. Dopo aver sottolineato che “l’esodo dell’anima dal corpo”, di cui Evagrio parla, non è la morte, “ma l’esodo dall’uomo vecchio”, secondo le parole di Paolo, egli aggiunge: “Anche Giovanni il solitario, che è dei dintorni di Apamea (e) che era, lui pure, addentro a questi misteri, dice così in uno dei suoi trattati: ‘Dopo il suo esodo dalle passioni, allora uno è reso degno di entrare nella regione della vita, che è la carità di Dio, in cui riceve, in rivelazione, la visione dei suoi misteri. E - continua - quando sia giunto alla (matura) pace della carità, la sua anima esulta nel placarsi delle battaglie nascoste’. Fin qui Giovanni, in un passo della seconda lettera edita da L.G. Rignell in *Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung*, Lund 1941, qui, nel testo, 80.18 - 81.4, ma Babai prosegue, parafrasando il testo del capitolo che commentava: “A questo modo anche il santo Evagrio dice: L’anima pratica, quella che ha praticato le virtù secondo il comandamento del suo Signore e con il soccorso della grazia che (procede) da lui ha ben progredito in tutti i suoi lavori ed è migrata dal corpo in un’ascensione spirituale, né legata né vincolata da quanto è suo, < ... > tramite la purezza e grazie alle ali dell’impassibilità, che (quella) tramite le virtù ha fatto spuntare in lei, è volata (via) dalla corporeità e da tutto quanto è suo ed è giunta, nella (sua) ascensione, ad innalzarsi fino all’altezza delle (realtà) celesti, come ha detto il divino Paolo: *La pratica che ci è propria è in cielo* (Fil 3, 20) - in quelle stanze e regioni dei diversi modi di conoscenza cui le ali dell’impassibilità la fanno pervenire” (Frankenberg, *Euagrius*, 132.28 - 134.15). Dunque, per Babai v’è perfetta conformità tra testo giovanneo e testo evagriano, così come entrambi concordano coi versetti paolini citati; tale consonanza, aggiungo, è rilevata proprio nella valutazione dello stacco che si produce tra condotta umana e conoscenza spirituale: se il lavoro della virtù, se l’impassibilità che l’anima così acquisisce sono condizione della conoscenza, pure questa è frutto di rivelazione, appartiene ad un altro ordine, non creaturale. Certo, queste troppo frettolose note abbisognano di molte preci-

secondo, di cui “reste le disciple”, assai fedelmente²⁷. È dunque una linea interna al monachesimo siriano quella da lui sviluppata; una linea, si deve insistere, che ha una sua forte coerenza, pur nutrendosi di apporti molteplici e forse, in taluni casi, pure esterni ai suoi più decisivi accenti.

Il quadro tracciato da queste note può essere tuttavia ulteriormente arricchito. Quando Khalifé-Hachem, infatti, insiste su “l'état de passivité totale à l'égard de l'action de l'Esprit” in cui consisterebbe la preghiera “spirituale”²⁸, cita, tra gli altri, un passo del solitario nestoriano in cui questi afferma che allora “l'intelletto è assorbito dalla meraviglia < ... > e i suoi movimenti sono immersi in una profonda ebbrezza ed (esso) non è (più) in questo mondo”; poco prima Isacco aveva scritto, similmente, che i santi, nel mondo nuovo, l'intelletto “assorbito” dallo Spirito, dimorano “nello stupore”²⁹. Ora v'è un luogo delle sue centurie in cui il vocabolario dello stupore, della meraviglia, è connesso a ben individuati versetti biblici, che assumono valenza paradigmatica in relazione al “raccolgimento dell'intelletto”, al suo “escatologico” raccolgimento. Si tratta di *Gn 2, 21* e *15, 12*, utilizzati in un capitolo conclusivo dell'opera, in una sezione che medita sulla “condotta spirituale”, in termini che ci consentiranno di riesporre sinteticamente i molti e diversi materiali fin qui raccolti, anticipandone di nuovi.

Recita dunque il testo di KG 4.95³⁰: “Ma uno domanderà: In che è il pensiero in quei momenti (d'estasi), nel suo sublime raccolgimento? Secondo quel che ha detto il Libro: *La quiete cadde su Abramo (Gn 15, 12)*, e, come ha detto di Adamo: *Il Signore Iddio gettò la quiete su Adamo (Gn 2, 21)*. Il greco al posto di *quiete* dice *stupore*, e il beato Interprete, spiegando il mistero dello stupore, dice: <Chiama *stupore* il fatto che uno sia fuori dall'ordine con-

sazioni, ma è importante cogliere la lunga elaborazione che precede talune affermazioni, alla cui novità, pure, nulla così si intende togliere... Ma su questo si avrà occasione di tornare.

Qui, tuttavia, si consenta un ultimo richiamo. V'è infatti un altro luogo del testo di Babai in cui questi accosta Giovanni ad Evagrio, almeno secondo la lettura di A. Guillaumont, *Les “Kephalai gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962, 269 (in particolare ivi, n. 269) e 317, n. 48: si tratta dell'introduzione al *Commento*, nella sezione che dà ragione dell'“oscurità” del testo evagriano. Il monaco pontico viene qui menzionato con Giovanni, appunto, e Teodoro di Mopsuestia quale dottore che ha insegnato “toute la vie spirituelle”, pratica e conoscenza, ai credenti tutti. Ma, mentre Teodoro è, nel suo discorrere “manifesto”, chiaro, maestro di *dottrina* cristiana per coloro che “non hanno ancora conosciuto le (cose) nascoste”, e guida alle “battaglie che (si combattono) in (modo) manifesto”, i due “solitari”, invece, educano non solo alla virtù, ma anche al “discernimento delle impronte e dei moti che (si producono) nel nascondimento, nelle stanze (più) fonde dell'anima”; sono entrambi - non il solo Evagrio, come riassume Guillaumont - maestri “par excellence de la doctrine ascétique et mystique”, di quanto conduce e istruisce, nella misura del possibile, all'esperienza del “mondo nuovo”.

²⁷ Khalifé-Hachem, *La prière*, 169.

²⁸ *Ivi*, 165.

²⁹ B XXII, (t) 174 e 170; (tr) 212 e 209.

³⁰ Cf (t) ff. 108v^o - 109r^o; (tr) 192.

sueto e fuori dalla percezione umana>. I Padri solitari, invece, lo chiamano <raccoglimento dell'intelletto che (procede) dalla grazia> e <primizia delle delizie del mondo nuovo>”³¹.

L'atto creatore di Dio, la sua rivelazione si producono, dunque, in un istupidimento, in un torpore, quasi, dell'uomo – in una sospensione dei suoi “pensieri consueti”. È Teodoro il primo, autorevole testimone di questa dottrina/esegesi, almeno nell'ambito della tradizione della chiesa d'oriente, come confermano alcune osservazioni di Brock. Questi, infatti, in relazione ad un ulteriore opuscolo di Isacco, da lui edito, scrive, in margine alla sua traduzione, commentando un passo che fa menzione della “quiete” e dello “stupore” prodotti dalla rivelazione di Dio: “for the close relationship between stillness and wonder see especially *Keph.* IV.95 [il capitolo sopra citato, dunque] where he [Isacco] points out that at *Gen.* 2:21 and 15:12 the Greek (which he knows through Theodore's *Commentary*) has *temha* (i.e. *ekstasis*) whereas the Peshitta has *shelya*”; poco oltre, poi, in una nota al secondo paragrafo di questo stesso testo, ove Isacco prega di esser reso degno, con tutti, “of delight at the good things which are to come”, egli commenta: “the phrase derives from Theodore of Mopsuestia”, adducendo alcuni interessanti paralleli³².

Isacco, tuttavia, in KG 4.95 portava a compimento una meditazione sul “raccoglimento del pensiero” e i “doni grandi” che accompagnano la “terza età” della vita solitaria, quella che altrimenti chiama “la condotta spirituale”, iniziata alcuni capitoli prima, in 4.92. Due citazioni ospitate in questa sezione, meritano qui un'ulteriore considerazione.

Innanzitutto, in 4.93, in relazione alla “seconda età – che è il lavoro della psichicità –”, Isacco osservava che il “raccoglimento del pensiero” vi può aver luogo solo per brevi momenti, “come testimonia anche il beato Giovanni d'Apamea: <Il suo pensiero si raccoglie per poco tempo, e questo perché egli

³¹ Per quanto concerne i modi in cui i “Padri solitari” chiamano lo stupore, qui rilevati, cf, per il primo, la nota 3 apposta da Brock, nella sua versione della sezione della *Seconda parte* degli scritti di Isacco, a XV.5, 85, ove si enumerano una serie di ulteriori sue ricorrenze nei testi del solitario nestoriano e di autori a lui più o meno prossimi, quali Simone di Taybuteh, Sahdona, Nilo, Evagrio ed Efreim; per il secondo, cf, nello stesso corpus di opuscoli, VII.2 (t) 19-20; (tr) 24, ove ricorre l'espressione “the pledge of the New World”; X.40, (t) 41-42; (tr) 51, ove si legge: “a pledge from this world of those things which are to come” (in nota 3 alla traduzione Brock scrive: “compare Narsai <...> *rahbona da-'tidata*” - “primizia delle (realtà) future”) e, soprattutto, XII.1 e 2, su cui torneremo subito. Qui osservo ancora che lo studioso inglese, in XIV.5, (tr) n. 2 a p. 67, rinvia, per l'espressione “spiritual delight (*bussama ruhana*)”, a Giovanni il solitario, in una sezione della *Quarta conversazione* edita da S. Dederling in Johannes von Lykopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Uppsala-Haag 1936, 80-93, qui 91. 12-16: “La sete dei misteri spirituali è la delizia della vita nuova. Come infatti la delizia corporale è che uno non si riempia dei cibi eccellenti di (questo) mondo, così che uno non si sazi della sapienza di quel mondo è la delizia spirituale che acquieta e rende gioioso l'uomo interiore”.

³² Cf XII.1, (tr) n. 10 a p. 64, e 2, (tr) n. 1 a p. 64.

non è affatto puro da (ogni) vagare>”. Mi pare questa sia l’unica citazione esplicita di Giovanni, almeno come Giovanni d’Apamea, negli scritti di Isacco. Il testo è quello del primo dei trattati pubblicati da Dederling, ove si legge: “Colui che è psichico nel suo pensiero ha (sì) amore per l’insegnamento, però abbisogna di molta lotta per (riuscire a) raccogliere il suo pensiero nella preghiera. Il raccoglimento del suo pensiero, poi, è di breve durata: in modo puro (non dura) neppure un attimo. Udite perché. Poiché l’anima è (trattenuta) nei moti del vagare o nella meditazione delle conoscenze (plurali) o nel mondo del corpo, per questo anche al momento della preghiera queste (cose) si agitano in lei. Non è possibile che (quell’uomo) guardi a Dio in modo raccolto, dato che il suo intelletto vaga di sembiante in sembiante”³³. Dunque, si conferma la presenza del lascito giovanneo in punti decisivi della meditazione di Isacco.

In secondo luogo, KG 4.92 e 93 ospitano entrambi una stessa allusione a *Lc 1, 35*: quando il solitario entra nella terza età della condotta monastica, “lo ricopre la grazia dello Spirito”, si legge, ovvero “quella potenza lo ricopre pienamente”.

Ora, la ricorrenza di questo verbo (*aggen*, “ricoprire”) ci consente di dar seguito ad un motivo precedentemente appena accennato. Sempre S. Brock, in un contributo del 1988 dedicato all’uso del termine *magganuta* negli scritti dei mistici della Siria orientale, e in particolare in quelli di Isacco, aveva avanzato alcune importanti considerazioni sull’uso di tale verbo³⁴. *Magganuta*, sostantivo derivato da *aggen*, appunto, è termine attestato solo a partire dalla fine del V secolo, vi si legge, e sembra essere stato da subito usato, in un senso assai ristretto, quasi tecnico, “in the context of divine activity, in particular the action of the Word and the Holy Spirit”³⁵. Del resto, già il verbo da cui derivava, si osserva, ricorreva in contesti in cui si esaltava una “divine activity of a salvific nature”³⁶, traducendo, in *Gv 1, 14* e *Lc 1, 35*, appunto, due diversi verbi greci, riferiti rispettivamente al Figlio e allo Spirito.

Ora, nota Brock, Isacco distingue accuratamente, nel suo uso del termine, “two quite distinct modes of *magganuta*: one effects sanctification, the other is a source of protection”³⁷. Nel primo senso, quello più innovativo, nell’applicazione che egli ne fa alla vita cristiana, il termine, e il verbo che ne è

³³ Cf Johannes, *Ein Dialog*, 14.11-18.

³⁴ Cf S. Brock, “*Magganuta*”: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background, in *Mélanges Antoine Guillaumont - Contributions à l’étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, 121-129.

³⁵ *Ivi*, 121.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, 122.

all'origine, trovano al meglio corrispondenza nell'uso che ne è attestato nell'epiclesi eucaristica, ove indicano la consacrazione del pane e del vino compiuta dallo Spirito; il loro divenire, per la sua discesa, corpo e sangue di Cristo. Brock ritiene, pur non potendolo dimostrare³⁸, che proprio in questa accezione il vescovo di Ninive, e con lui un altro solitario del Qatar a lui più o meno contemporaneo, Dadisho', utilizzino il vocabolo, probabilmente entrambi indotti a ciò dall'uso di *Lc* 1, 35 nelle omelie dello pseudo-Macario³⁹.

È importante questa nota, sia per l'accostamento all'eucaristia che suggerisce, sia per il rinvio alla discesa/dimora dello Spirito che attesta: la vita del mondo nuovo, di cui qui si ha solo rara e momentanea prova, è posta sotto il segno del venire dello Spirito, del suo operare su e in noi, trasfigurandoci, transustanzianoci, direi quasi, se il termine non fosse troppo greve – certo facendoci, in corpo e anima, nuova creatura, anzi: più che creatura⁴⁰.

Con il suo studio, dunque, Brock offre indirettamente una spiegazione (una spiegazione in più, si dovrebbe dire) per la dottrina di Isacco sulla preghiera: è l'insistenza "macariana" e siriana sull'esperienza spirituale, confrontata al mistero eucaristico, a dar ragione del suo concentrarsi su quell'errata versione del testo evagriano.

Macario, Giovanni d'Apamea, la prassi eucaristica delle chiese d'oriente, alcune esegesi di Teodoro: tutte queste fonti si sono potute fin qui addurre a conforto delle tesi di Isacco sull'impossibilità di ogni preghiera nell'*eschaton*. Altre, tuttavia, ne vorrei ora indicare, legate al lavoro esegetico delle scuole cristiane della Persia.

3. "Dio è veramente padre per gli esseri dotati di ragione che ha generati per grazia affinché divenissero gli eredi della sua gloria nel tempo futuro, per mostrare loro la sua ricchezza, a loro inseparabile delizia": così Isacco apre il suo "primo discorso sulla conoscenza"⁴¹. Il quarto ed ultimo si chiude, poi, sulle stesse note, sussunte, a quel punto, entro un canto di gloria e un'invocazione ardente: "Chi ti glorificherà come (ne) sei degno, Dio, Padre di tutto, datore di beni senza richiesta? Mio Signore, non venga meno dai nostri cuori la speranza di te < ... >. Colui che per la speranza di tutto il mondo hai innal-

³⁸ Cf *Ivi*, 129: "although Isaac himself never uses these terms in a Eucharistic context, he can hardly have been unaware of this, and it seems likely that his use of *maggnanuta* in the sanctifying sense intentionally had Eucharistic resonances".

³⁹ *Ivi*, 128-129. C. Stewart, tuttavia, in "Working the Earth of the Heart" - *The Messalian Controversy in history, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, 214 n. 226, registra già in Efrem questa operazione di Dio e dello Spirito in noi affidata al verbo *aggen*.

⁴⁰ Cf, per questo appunto conclusivo, l'ultimo testo citato più oltre, in n. 45.

⁴¹ KG 1.1, (t) f. 20v^o; (tr) 51.

zato da tutto presso di te, sia lui per te la pienezza di questa lode, a nostro favore. Mio Signore, non venir meno, sulla terra, ad alcuno di coloro che rivestono la sua carne e le sue ossa, ma attiralo alla parte che è nei cieli, e lì ti glorificherà la totalità del mondo, gioendo nel suo Principio, con quel nuovo gloria che non pronunzia una lingua di carne. Amen”⁴².

La paternità escatologica di Dio⁴³; la grazia di una generazione alla gloria del mondo futuro, luogo della rivelazione della ricchezza del Padre, speranza, affatto imprevedibile speranza di tutto – di ogni carne e di ogni intelligenza; la lode che, perfetta, solo l’uomo assunto proferisce e sostiene: questi i termini che delimitano la meditazione di Isacco. Ma subito un secondo tema irrompe nel testo, quasi un controcanto teso ad evidenziare per contrasto il motivo iniziale, solo nell’*eschaton* compiuto: quello della “distanza”, della “grande distanza” dal Creatore in cui si trova gettata la creazione tutta, nel suo stesso inizio. “La Verità è celata nel suo essere a tutto quanto ha creato”, recita infatti il secondo capitolo della prima centuria, e se poi il precedente motivo induce Isacco ad affermare: “nel tempo opportuno” essa “si rivelerà da se stessa, secondo quel che le parrà bene”, subito però aggiungerà: “(ma) la sua fine no, nient’affatto; la sua fine, infatti, è celata nella sua Essenza”⁴⁴.

È una distanza intransitabile quella che così separa la creatura dal Creatore. Certo, lui, da sé, quando vorrà, la colmerà, in qualche modo⁴⁵, ma gli stessi eredi nel regno non saranno mai capaci di sostenere tutta la sua ricchezza: v’è un’ignoranza intrascendibile; v’è un arcano di Dio sottratto pure a colui che egli ha “toccato”, rapendolo nella sua gloria.

E se così è nell’*eschaton* per i figli, per il Figlio stesso, nella sua umanità, tanto più i divenuti sono in sé, nella loro creaturalità, lontani, esterni ed

⁴² KG 4.100, (t) f. 110r^o; (tr) 193-194.

⁴³ Cf, ancora, KG 3.71, qui (t) 75r^o; (tr) 141: “Se Dio è davvero Padre, lui che ha generato tutto per grazia; (se) gli esseri dotati di ragione (sono) figli < ... >”.

⁴⁴ KG 1.2, (t) f. 20v^o; (tr) 51.

⁴⁵ Cf KG 4.79-81, (t) f. 104r^o-v^o; (tr) 185, il cui testo recita, rispettivamente: “Una è la causa dell’esistenza del mondo e della venuta del Cristo nel mondo: la rivelazione della grande carità di Dio, che ha mosso entrambi [intendi: mondo e Cristo] ad esistenza”; “Specchio della veemenza della carità di Dio per la creazione è la venuta del Cristo nel mondo. Specchio della carità di questi, i modi della sua umiliazione”, e, infine: “Come Dio ha fatto conoscere la sua altissima carità, con cui ha fatto venire ad esistenza i mondi, nell’economia del Cristo, nel suo ripetersi per noi, così, quanto a (questo) suo ripetersi nel Cristo, ha mostrato che ne mostrerà chiaramente il significato agli esseri dotati di ragione nel mondo futuro”. Questi capitoli, che ho richiamati anche in un saggio di alcuni anni fa, “*Avec la charité comme but*”: *Dieu et création dans la méditation d’Isaac de Ninive*, in *Irénikon* 63 (1990), 323-345, evidenziano la dinamica, ancora incompiuta (almeno nell’ordine della manifestazione), dell’economia divina, del ripetersi/confermarsi dell’atto creatore di Dio in Cristo, in cui “la creazione è divenuta Dio”, come Isacco osa affermare in un opuscolo della “terza parte” dei suoi scritti, per cui rinvio a Isacco di Ninive, *Scritti spirituali*, 6, per informazioni sul breve trattato, inedito, e, per la traduzione, 241-245, qui 242.

estranei a Dio. “Parola e pensiero”, siano d’uomo o d’angelo, sono “al di sotto di quel che (Lui) è”, trattenuti da un “limite”, un confine, oltre il quale non possono mai muovere⁴⁶. La creatura, quale che sia, giunta a quel limite “deve < ... > tornare indietro, rivestit(a) di timore e dubbio”⁴⁷. L’uomo, sicuramente, ma anche l’angelo, ripeto, ed è proprio la meditazione sulla creazione “spirituale”, “incorporea”, ad offrire spunti di grande interesse per il tema che queste note intendono svolgere. Le pagine di Isacco, infatti, serbano frequenti tracce di un’attenzione volta al mondo angelico, termine estremo della potenza creaturale, suo paradigma, che è opportuno cogliere nel suo orientamento, negli esiti cui perviene, nella tradizione da cui è sostenuta e che liberamente ripropone.

Ora, una prima indicazione relativa all’angelo si legge già in KG 1.8, ove Isacco osserva che “le nature dotate di ragione hanno imparato a servirsi del suono sensibile della parola dapprima dal Creatore, e il suo primo uso è stata la glorificazione offerta al Creatore dalle (sue) opere, com’è scritto in Giobbe”⁴⁸. V’è dunque una parola dell’angelo, una parola che risuona a partire da una parola divina a lui indirizzata, essa pure in qualche modo sensibile; una parola di lode, aggiungo, che dice, nomina per lodare, in rendimento di grazie.

La tesi non è punto nuova, e consente di saggiare da subito la qualità del debito di Isacco nei confronti dei suoi maggiori. La prima autorità che è doveroso introdurre è, anche in questo caso, quella di Teodoro di Mopsuestia. Basti ricordare qui un passo del suo *Commento alla Genesi*, ove, in riferimento a *Gn 1, 1-2*, si legge: “Per questo, infatti, il beato Mosé non (pre)pose alle (cose) che furono create per prime le parole: *Dio disse*, ma (scrisse) semplicemente: *In principio Dio fece il cielo e la terra*, perché la sua volontà sola le creò, senz’uso di parola, dato che non v’era chi avesse bisogno di imparare alcunché dalla sua parola. Ma, a proposito di quel che segue, disse che la parola precedette la sua esistenza, perché di fatto allora v’erano quelli che avrebbero dovuto imparare (qualcosa) sul Creatore attraverso la parola, dato ch’egli, nella sua natura, era nascosto. Secondo la sua volontà, quindi, la parola precedette (la creazione), mentre l’opera seguiva la parola, (e) quest’insegnamento su Colui che, col suo comando, aveva creato la creazione fu (rivolto) alle nature dotate di ragione ed invisibili.

Dunque, (Dio) non prepose la parola alle cose che furono create per prime, né cessò di dire nel (creare) quelle che furono poi, perché qui essa era assolutamente necessaria, dato che v’era un insegnamento (da dare) a dei discendenti, mentre lì non v’era chi avesse bisogno di imparare – e questo Dio lo

⁴⁶ Cf KG 1.3, (t) ff. 20v^o - 21r^o; (tr) 51.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ (T) f. 21v^o; (tr) 52.

fa conoscere al beato Giobbe dicendo: *Mentre creavo la stella, acclamarono ad alta voce tutti i miei angeli e mi glorificarono (Gb 38, 7)*⁴⁹.

Questo testo lascia chiaramente intendere la dipendenza di Isacco dall'Interprete. Dipendenza semplice, forse; forse però mediata da altre fonti, come già si suggeriva e sembra più probabile⁵⁰. Narsai, innanzi tutto, con-

⁴⁹ Cf *Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca*, Ed. Sachau ed., Lipsiae 1869, (t) 4.14 - 5.7. Il testo greco di questo passo è parzialmente ricostruibile a partire dalla citazione/parafrasi che ne fa Giovanni Filopono: cf R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Roma 1948, n. 2 a p. 8.

⁵⁰ L. Van Rompay ha espresso a più riprese il suo convincimento relativo al fatto "qu'il ne faut pas trop insister sur le caractère novateur de l'introduction de l'exégèse de Théodore dans le monde syriaque", dato il raccordo da sempre esistente tra tradizioni antiochene ed edessene, documentabile puntualmente, a livello esegetico, fin dagli inizi del IV secolo (cf ad esempio *Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, in *IV Symposium syriacum 1984*, H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg and G.J. Reinink eds., Roma 1987, 33-43, qui 33). Egli, inoltre, sulla base di un celebre passo di un autore della fine del VI secolo, Barhadbshabba, ha sottolineato l'esistenza, a quella data, di almeno due decisivi e distinti livelli d'esegesi: nell'un caso, scrive, "il s'agit d'une transmission souvent orale des interprétations de diverses autorités, interprétations qui, souvent anonymes, devenaient la propriété de chacun, se prêtaient facilement à des adaptations et à des élargissements, et donnaient continuellement lieu à de nouvelles synthèses", miranti, di fatto, alla volgarizzazione della dottrina cristiana (ivi, 41). Si tratta, qui, di una corrente interna alle chiese di Siria, presentata dai suoi elaboratori come "tradition de l'école", *tout court*, "apostolica" nelle sue origini e certo, comunque, erede delle proposte "pastorali" di un Efreem o di un Narsai. Nell'altro caso, invece, quello dell'esegesi in senso stretto, si è di fronte a "un commentaire écrit, de nature savante", indirizzato ad un pubblico colto, limitato, dovuto ad un autore individuabile e conforme, di massima, al lavoro dell'esegeta per eccellenza della chiesa d'oriente, Teodoro (ivi).

Ora, questi due distinti livelli, quello del lavoro interpretativo sulle Scritture e quello dell'elaborazione "omiletica" (e parenetica) dell'annuncio cristiano, tradito nelle diverse chiese, tendono a influenzarsi vicendevolmente, come testimonianza eccellentemente, ad esempio, sul versante della "tradizione", il saggio, su cui torneremo, che W. Macomber ha dedicato a *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, pubblicato in *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964), 5-38 e 363-384, se assunto nella prospettiva indicata da Van Rompay nelle ultime pagine del suo saggio.

Isacco, in questo contesto, si situa alla confluenza delle due correnti: non solo una delle due vite che lo concernono afferma che nel Qatar era stato pure "dottore", e che era parente di un grande esegeta attivo a Seleucia Ctesifonte intorno alla metà del VII secolo (su ciò cf complessivamente L. Van Rompay in *Le Commentaire sur Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, CSCO 484, Lovanii 1986, XXVII-XXXII), ma taluni suoi, pochi, sì, ma non trascurabili, puntuali rinvii, in ordine all'approfondimento di singoli problemi, a opere esegetiche di Teodoro sembrano confermare, da parte sua, una conoscenza anche tecnica dell'interpretazione delle Scritture quale era praticata nelle scuole del suo tempo (Isacco cita espressamente, del dottore antiocheno, che Van Rompay in *Quelques remarques*, 43, afferma non essere stato poi troppo letto "après l'apogée de la littérature syriaque", tra V e VI secolo, suppongo, il *Commento alla Genesi*, in B XIX, (t) 155; (tr) 195, e L, (t) 358; (tr) 240, nonché in KG 4, 95, sopra citato; il *Commento a Giobbe*, in B XIX, (t) 155 e 160; (tr) 195 e 199; il *Commento ai 12 profeti*, in B XIX, (t) 156; (tr) 195; il *Commento a Matteo*, in B XIX, (t) 156; (tr) 195, e LIX, (t) 418; (tr) 280, nonché in Brock VIII, 21, (t) 25; (tr) 31-32; il *Commento agli Atti*, in B XIX, (t) 156; (tr) 195). D'altra parte, numerose sue pagine, come quelle qui in esame, si inscrivono bene nell'ambito della più vasta "tradizione" sopra descritta. E a questo proposito è utile richiamare un'ultima osservazione di Van Rompay: egli adduce sia in *Quelques remarques*, 41 n. 25, sia in *Le Commentaire*, XXI n. 13, un passo di Timoteo I (fine IX secolo) volto a riconoscere la molteplicità delle esegesi relative ai versetti delle Scritture, del tutto legittima e solo coerente alla diver-

vinto assertore dei meriti dell'esegesi antiochena e fondatore della scuola di Nisibi, riprende e sviluppa più volte l'interpretazione del vescovo di Mopsuestia. Scrive, ad esempio: "Una grande quiete posava su tutto, quand'Egli costituì il tutto, / ed erano tranquille le nature, quelle dotate di parola⁵¹ e le silenti. // Per dodici ore protrasse la quiete sul tutto / e quando fu compiuta, fece udire una voce: *Sia la luce!* (*Gn 1, 3*)// Una voce nuova fece risuonare nella creazione il Signore della creazione, / e furono scosse dalla sua gran voce le schiere dei celesti. // Come tromba fece squillare la sua voce entro il cosmo, / e gli spirituali si raccolsero e vennero ad ascoltarla. // Per loro fece udire una voce Colui che non ha voce, / per insegnare loro che il suo Cenno aveva costituito loro e tutto. // Tramite un suono rese sapienti i possessori di parola, / perché sapessero che lui aveva costituito il tutto dal nulla"⁵². Qui e altrove Narsai, forse consapevole del rifiuto e della derisione, anche, con cui simili tesi erano accolte in ambienti latamente "alessandrini", insiste sul paradosso di questa voce di Colui che trascende ogni voce, sulla natura "economica" di una voce "che non somiglia alla voce corporea"⁵³, che è solo funzionale all'istruzione, all'alfabetizzazione, quasi, degli angeli: Dio

sa intelligenza di ciascuno. È questa una affermazione importante, perché indica bene l'orizzonte entro cui si colloca la sintesi di Isacco, se ve n'è una - quello de "la transmission d'un héritage commun (...), dont chacun peut disposer, en le résumant ou en l'amplifiant, et en l'adaptant à ses propres idées", liberamente (*Le Commentaire*, XXXIV).

⁵¹ Qui e altrove, in questo testo, rendo con "dotato di parola" il termine siriano, corrispondente al greco *loghikos* e come quest'ultimo unico, che più comunemente traduco: "dotato di ragione", data la coincidenza dei due vocaboli in entrambe queste lingue. In italiano la variazione è giustificata dal contesto, che ora, e più abitualmente, accentua la valenza intellettuale della parola, ora la sua, più originaria, determinazione "materiale", di suono articolato, dotato di senso.

⁵² Cf *Homélies de Narsai sur la création*, P. Gignoux éd., PO 34/3-4, Paris 1968, qui II. 229-240, (t) 570. Sull'angelologia di Narsai e sui rapporti della sua esegesi dei primi versetti di *Gn* con quella di Teodoro, cf le note di Gignoux, *Ivi*, 453-457 e 478-482.

⁵³ Cf *Ivi*, V.72, (t) 642. Narsai aveva scritto, in V.65-66, (t) 642: "Nell'ora mattutina udirono una voce che non (era) voce, / perché era emessa per l'ascolto dei loro intelletti". Le tesi relative all'inclusione dell'angelo in cielo e terra, così come quella dell'insegnamento in qualche modo sensibile indirizzato da Dio all'angelo avevano trovato pronta contestazione da parte di scrittori non antiocheni. W. Wolska, studiando in *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris 1962, i rapporti che legano Cosma alle tradizioni esegetiche e teologiche della scuola di Nisibi (e cf, ad esempio, *Ivi*, 81, soprattutto n. 6, la menzione della lettera di Giorgio, che più sotto utilizzeremo, in relazione al commento di *Gn 1, 3*), sosta a lungo anche sulla confutazione che l'insegnamento di Teodoro aveva ricevuto in Alessandria, nella prima metà del VI secolo, da parte di Filopono. Si veda, in particolare, per il tema dell'angelo inscritto nel mondo, *Ivi*, 179, o anche, nel recente volume di C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift <De opificio mundi> des Johannes Philoponos*, Berlin-New York 1996, 147 ss.

A minima testimonianza della discussione relativa alla "voce" udita all'atto della creazione della luce rinvio, per la tradizione siriana, alle righe che vi dedica Mosè bar Kepha (IX sec.) nel suo "esamerone": cf L. Schlimme, *Der Hexaameronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen I*, Wiesbaden 1977, II.5.4, 221-222 (esposizione della posizione antiochena: ll.164-167; sua critica: ll.176-181).

infatti “insegnò loro una scrittura nuova, che non conoscevano; // come per dei fanciulli scrisse un suono al posto delle lettere dell’alfabeto, / e li fece meditare sui libri dell’esistenza della luce”⁵⁴.

Ma oltre Narsai, è tutta la tradizione dei commenti della chiesa d’oriente a riflettere, variandola, questa lettura⁵⁵. Basti citare le tarde annotazioni di un Teodoro bar Koni (fine VIII secolo) o di un Isho’dad di Merv († circa 850). Il primo, nel suo *Libro degli scoli*, alla domanda: “Perché la creazione ha principiato ad essere dalla tenebra e non dalla luce?”, risponde, tra l’altro: “In secondo luogo, ad insegnamento degli angeli, perché era necessario imparassero a riguardo del loro autore. Bene dapprima li avvolse e serrò come con fasce per la durata di dodici ore, e poi creò la luce – e per la sua bellezza gli angeli acclamarono il loro autore, come è detto in Giobbe”⁵⁶. Il secondo, più ampiamente, ma in taluni punti riprendendo le stesse parole, gli stessi periodi presenti in Teodoro, ad indicare la comune dipendenza da una stessa fonte, scrive: “Come *ad insegnamento degli angeli, perché era necessario imparassero a riguardo del loro autore. Bene*, quando essi la sera del primo giorno della settimana, che è il principio della creazione, furono creati con le sei [altre creature dell’in principio] in silenzio, *dapprima (Dio) li avvolse e serrò come con fasce per la durata di dodici ore*, perché si affaticassero nell’indagine e la loro razionalità avesse sete di suggere il latte dell’infanzia – ed essi erano dubbiosi e riflettevano su di dove fossero venuti all’esistenza e su chi li avesse fatti e su come fossero divenuti –, poi, al momento del mattino, udirono un’alta e stupenda voce: *Sia la luce!*, e subito tutto il mondo rilucette, e per la sua bellezza adorarono e acclamarono il loro autore: Gloria a Colui che ha creato la luce!, secondo l’espressione di Giobbe: *Mentre creavo la stella del mattino* – cioè la luce diffusa – *tutti i miei angeli a voce alta (mi) hanno acclamato e mi hanno esaltato (Gb 38, 7)*”⁵⁷.

Questi testi sicuramente bastano a illustrare antichità, permanenza e variazioni dei motivi esegetico-dottrinali presenti nelle pagine di Isacco. Tuttavia, prima di procedere all’individuazione di pochi, ulteriori temi della sua meditazione sull’angelo, mi sembra utile segnalare un’ultima variante a questa tradizione, che si legge in un testo di quel cattolico Giorgio che l’aveva conosciuto monaco nel Qatar e quindi condotto con sé in Babilonia, dove l’aveva consacrato vescovo di Ninive, per dispensarlo poi dall’episcopato

⁵⁴ Cf *Homélie sur la création*, II.250-253, (t) 570.

⁵⁵ Su questi commenti, la loro successione e i loro vicendevoli rapporti, si veda almeno la sommaria presentazione offerta da Van Rompay in *Le Commentaire*, XL-LII.

⁵⁶ Cf Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum*, A. Scher ed., CSCO 55, Paris 1910 (edizione anastatica: Louvain 1960), 35.7-8 e 12-17.

⁵⁷ Cf *Commentaire d’Isho’dad de Merv sur l’Ancien Testament - I. Genèse*, J.M. Vosté et C. Van Den Eynde éd., CSCO 126, Louvain 1950, 15.25 - 16.11 (il corsivo nel testo è mio, ad evidenziare i passi che questo commento ha in comune con quello di Teodoro bar Koni).

dopo appena cinque mesi di ministero. Gli atti sinodali della chiesa d'oriente serbano infatti una sua lettera databile probabilmente ai primi mesi del 680 (e dunque ad appena quattro anni dal suo incontro con Isacco), indirizzata ad un "presbitero e corepiscopo nella terra dei persiani" di nome Mina, "sulla divinità del Cristo e sulla sua umanità", in cui si attesta "che non (è vero), come hanno pensato i distruttori dell'ortodossia della chiesa, che Dio Verbo abbia subito mutamento e sia divenuto carne nella sua ipostasi"⁵⁸. Qui non interessa seguire l'argomentazione di Giorgio; basti dire che lì dove inizia a replicare a quanti parlano male "dell'economia del nostro vivificatore e nostro Dio, Gesù Cristo"⁵⁹, egli comincia la sua esposizione ricordando l'atto creatore di Dio, per poi ripercorrere i grandi momenti della vicenda umana e dell'agire divino in essa. Si legge così, al principio di questa sezione: "Il nostro eterno, buon Dio, che (è) da sempre, senza principio, quando volle condurre a manifestazione la bontà del (suo) volere, fece venire ad esistenza la creazione, che non era affatto, con un cenno potente del suo volere: dico il cielo, di sopra, e la terra, di sotto, i due limiti estremi della creazione, il vaso che racchiude tutti i divenuti. Al loro interno, subito creò e stabilì con potenza, ad un cenno del suo volere, l'acqua, l'aria, il fuoco e la tenebra, insieme agli angeli, che sono viventi e dotati di ragione e d'intelletto. E per dodici ore le nature spirituali rimasero nella tenebra, con tutte le nature create. Come ad insegnamento degli spirituali il nostro buon Dio disse: *Sia la luce!* (Gn 1, 3), e immediatamente, in uno con la voce fu la natura stupenda della luce, e le nature spirituali stupirono e furono mosse alla gloria di Colui che aveva creato la luce, come Dio ha detto ad edificazione del giusto Giobbe: *Mentre creavo le stelle dell'aurora, tutti i miei angeli (mi) acclamarono e mi glorificarono* (Gb 38, 7)"⁶⁰.

Trascuro per un attimo queste indicazioni, di impressionante evidenza, per tornare ai testi di Isacco e cogliere da un ulteriore capitolo delle sue centurie un secondo e ultimo tratto di quella stessa vicenda dell'*in principio* relativa all'angelo. In KG 3, 80, infatti, si legge: "Dapprima la creazione degli spirituali, pur essendo nell'inclinazione, non conosceva la malizia che da essa sgorgava; ma, mentre tutti erano fiduciosi e si levavano, essi videro improv-

⁵⁸ Il testo della lettera si legge in J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 37, Paris 1902, (t) 227-245, qui *Titolo*, 227.1-6.

⁵⁹ *Ivi*, 229.25.

⁶⁰ *Ivi*, 229.29 - 230.7. Il testo di Giorgio, come l'insieme della sua vicenda (su cui cf la breve voce di D. Bundy, *Georges Ier de Kaphra*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* 20 (1983), 625-627), non hanno ancora ricevuto grande attenzione. Vi fa cenno Wolska, come segnalato in n. 53, o Beulay, in *Lumière sans forme*, 194, in un importante paragrafo dedicato a *L'influence de la théologie dogmatique nestorienne* sulla letteratura monastica della chiesa d'oriente tra VII e VIII secolo, ove i temi qui trattati si trovano riassunti alle pp. 192-194.

visamente uno di loro cadere dalla gloria in cui erano – un capo di moltitudini, e molti con lui. In tutti caddero tremore e timore, e la loro creazione fu mossa dalla paura che entrò ed abitò in essa. E di qui, (da) allora ha abitato in loro il timore del Creatore, quasi disperassero di se stessi, perché pensavano che dunque sarebbero caduti tutti; di qui hanno ricevuto notizia della grandezza del suo vigore e hanno quindi saputo che tutti erano stati suscitati dal suo cenno. Questo timore di fatto ha fatto loro acquisire una grande vigilanza. Da allora in poi, dunque, vedendo in sé l'inclinazione che possedevano e la caduta che ne (era conseguita), (e) che si era prodotta per molti di loro, erano quieti in se stessi – tutta la creazione degli angeli –, senza sapere che vi sarebbe stato un tempo in cui ne sarebbero stati liberati”.

Anche su questa vicenda la tradizione presenta interessanti paralleli. Certo, ad esempio, il peccato dell'angelo è talora connesso alla gelosia che parte almeno degli spirituali patirono nei confronti di Adamo. Per citare il solo Giorgio, nella sua lettera si legge, appunto, che, mentre, alla vista dell'uomo, molti angeli ancor “più ammirarono la sapienza di Dio e gioirono dell'onore (e gloria) della sua immagine”, “ve ne furono tra loro (altri) che < ... > furono mossi da invidia e malizia e inclinarono a volgersi all'abisso dell'orgoglio e dell'odio per l'uomo e a cadervi”⁶¹. Tuttavia, saldo è, comunque, il motivo, tipicamente antiocheno, della *vertibilitas*, dell'inclinazione cui sempre è soggetto l'angelo, del timore, quindi, in cui sempre versa, circa sé, il proprio futuro, e da cui è liberato solo dal Cristo⁶². Ad illustrarlo, vorrei qui utilizzare un ulteriore testimone, la cui importanza è stata precedentemente ricordata solo in nota: si tratta di Ciro d'Edessa, qui citato in un luogo della sua *Causa sulla Resurrezione*, ove afferma, a proposito del giorno in cui ebbe luogo la resurrezione: “Poiché, infatti, ebbe luogo nel primo giorno la costituzione della prima creazione – dico del cielo, della terra, degli angeli e delle restanti (cose) che con loro, ad un unico cenno, vennero ad esistenza, (realtà) che poi, dopo la trasgressione del comandamento (da parte) del padre di tutti, Adamo, furono travagliate da molta fatica: *La creazione* – è scritto infatti – *fu asservita alla vanità non di sua volontà, ma a motivo di Colui che (ve) l'asservi in ordine alla speranza (Rm 8, 29)* –, giustamente in quello (stesso) giorno in cui questa costituzione sensibile aveva avuto inizio parve (bene) al nostro adorabile Iddio, affatto sapiente, di disporre daccapo la liberazione per tutto l'universo, tramite nostro Signore, il Cristo, per far sapere così che è uno stesso (sia) la causa della sua esistenza sia Colui che ora (lo) incorona”⁶³.

⁶¹ Cf Chabot, *Synodicon*, 230.31 e 32-34. Beulay, in *Lumière sans forme*, 194, cita un passo parallelo a questo di Giuseppe Hazzaya, altrimenti assai vicino a Isacco.

⁶² Cf, per questo, in particolare Macomber, *The Theological Synthesis*, 12-13.

⁶³ Cf *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa - An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, W.F. Macomber ed., CSCO 355, Louvain 1974, 3.3, 106.29 - 107.11.

4. È tempo di abbandonare questa esposizione dei testi di Isacco fittamente e forse anche faticosamente intervallata dalla citazione di luoghi ad essi paralleli. Penso sia ormai evidente la compattezza della tradizione esegetica, omiletica, monastica entro cui si colloca e cui va restituita la sua scrittura⁶⁴. Certo, sarebbe possibile e utile, credo, addurre ulteriori testimonianze, sia a partire dalle fonti fin qui utilizzate, sia introducendo, su altri punti, materiali desunti da diversi autori – e penso in particolare a Evagrio e allo pseudo-Dionigi⁶⁵. Ma qui, ora si deve insistere, infine, su quell'aspetto di questa complessa meditazione sull'angelo che consente di gettare nuova luce sull'insegnamento di Isacco relativo alla preghiera e di evidenziarne ancor più l'interna coerenza, la stessa punta di novità.

Si torni, dunque, alle tesi desumibili dai pochi capitoli relativi all'angelo fin qui citati. Si noterà, allora, la modestia di questa creatura. La sua intelligenza, curiosa, attiva, nella tenebra dell'inizio si interroga su sé senza trovare risposta alcuna. Solo la rivelazione spezza questa ignoranza. Per rapporto a Teodoro e ad altri autori che ne riprendono le tesi, Isacco sembra trascurare quanto all'angelo riesce comunque di intendere a partire dalla creazione sensibile⁶⁶: della propria creaturalità, davanti a Dio, egli sa da Dio stesso, attraverso la creazione della luce⁶⁷. Creazione, si noti: la luce è creata da nulla, è creazione assoluta, nuova, come nuova, non deducibile da alcunché di anteriore è la conoscenza che la rivelazione che l'accompagna schiude all'angelo ... E ad essa l'angelo corrisponde levandosi, innalzandosi, levando e innalzando un suono, una parola – di cui pure è capace solo a partire dalla rivelazione di Dio: suono e parola di lode, si diceva.

Ma ecco: alcuni, improvvisamente precipitano. Isacco non segue la tradizione, ampiamente attestata, cui si è fatto cenno, che coglie nell'incomprensione nei confronti della creazione di Adamo l'occasione del peccato dell'angelo. È nell'innalzarsi concitato e lieto di quel primo mattino che la caduta si

⁶⁴ Se se ne volesse avere ulteriore prova, suggerisco di leggere il saggio di S. Brock, *Some Use of the Term "Theoria" in the Writings of Isaac of Nineveh*, in *Parole de l'Orient* 20 (1995), 407-419.

⁶⁵ Sarebbe utile anche meglio correlare tra loro le testimonianze addotte, definendo con la maggiore precisione consentita l'elaborazione delle diverse riformulazioni della comune tradizione: per temi più legati a singole tesi cristologiche e teologiche e per un autore più tardo, Giovanni di Dalyatha, questo è un lavoro esemplarmente schizzato da Beulay in *L'enseignement*.

⁶⁶ Si veda, esemplificativamente, quanto Teodoro scrive all'inizio della parte che ci è tradita dell'introduzione al suo *Commento alla Genesi*: "Non era possibile, infatti, che le nature dotate di ragione ed invisibili, che avevano ricevuto una vita immortale, conoscessero le cose belle che possedevano, se non avessero appreso ciò dalla comparazione con le altre (creature) < ... >" (*Theodori Mopsuesteni Fragmenta*, (t) 1.13-15).

⁶⁷ Ricordo che Teodoro bar Koni attribuisce all'Interprete stesso una lettura di *Gn* 1, 3, di cui abbiamo pure ulteriori attestazioni, prive però della menzione della fonte che citano, secondo cui sarebbe stato Dio stesso a dire: *Dio dice: La luce sia!*, facendo così conoscere all'angelo il suo nome (cf *Liber scholiorum*, 22.24 - 23.9, in particolare 23.1-9).

produce – e non ve n'è ragione⁶⁸. Per l'uomo, ripetendo la tradizione, Isacco scriverà: “Non siamo mortali perché pecciamo, ma perché siamo mortali siamo stati spinti al peccato”⁶⁹. Neppure qui v'è un motivo – il capitolo, infatti, prosegue: “La potenza della libertà, posta nel mezzo, ha fatto (si) che essa venisse in uso o per la vita o per la morte”⁷⁰ –, pure si indica una condizione di particolare sollecitazione al peccato, per così dire: mortale, l'uomo sembra quasi “spinto”, appunto, ad “aggrapparsi” al suo vivere caduco, diffidando dell'invisibile, trascurando la parola/promessa ... Ma l'angelo? Non è corruttibile la sua sostanza, così che dalla sua instabilità, dall'evidenza della sua dissoluzione ricavi una vertigine che lo confonda. Si levavano nell'acclamazione, fiduciosi, quando improvvisamente alcuni caddero. E da allora, scrive Isacco, la paura abitò in loro, “quasi disperassero di se stessi, perché pensavano che dunque sarebbero caduti tutti”⁷¹.

Incorruttibile, l'angelo non è però privo d'inclinazione, non è in sé immutabile. Creatura, ospita un'indecisione mai perfettamente persuasa, in nessun momento sottratta alla possibilità di una diversa risoluzione: il caso (*Ereignis*, direbbero taluni moderni) può scompigliare la sua determinazione, per quanto consolidata. E il mistero di questa defettibilità entro la gioia stessa del volgersi al Dio che si è rivelato, dinnanzi a Lui, sciolti dal cruccio della propria originaria ignoranza; il mistero di questa dimensione ultima, che eccede ogni consapevolezza, acceso in uno con la coscienza di sé – questo

⁶⁸ In un ulteriore capitolo, invero, Isacco sembra indicare una ragione. In KG 3. 87, infatti, scrive: “Sappiate, fratelli miei, di dove è accaduta la determinazione del male nelle nature dotate di ragione. *Quella stella mattutina che è sorta dall'aurora (Is 14, 12 LXX)*, poiché era sminuente ai suoi occhi essere soggetta ad una regola, secondo la determinazione delle creature, per questo fu abbandonata dalla potenza che la (sos)teneva e *cadde come una folgore (Lc 10, 18)* dalla sua gloria” ((t) f. 79r^o; (tr) 146). Il capitolo successivo, poi, inizia ribadendo: “Dal desiderio di libertà è cominciato il pensiero della malizia nelle creature”, e prosegue insistendo su questo “amare la libertà e uscire da sotto la regola e la legge”, in cui consiste il principio del peccato (KG 3.88, (t) f. 79r^o-v^o; (tr) 146-147).

La ragione indicata è dunque la libertà, che situa la creatura oltre sé, oltre il suo affatto creaturale limite. È la sua stessa potenza, che le si rivela in uno con il manifestarsi di Dio, a travolgerla - ma non necessariamente, dato che, vediamo, alcuni, anzi molti, pur scossi, non cadono. Più oltre, nel testo, si dirà di questa sofferenza della creatura, chiamata, paradossalmente, a trascendenza di sé senza poter da sé compiere questo trascendimento; chiamata ad agonia, fino alla rivelazione del Cristo, che mostra la perfetta agonia e il suo compimento dall'alto; qui basti dire che la ragione prospettata da Isacco non è tale, almeno secondo i criteri del “mondo”: quel sapere, infatti, è per lui un sapere della fede, l'unico rapporto con l'altro in cui la libertà, esercitandosi, si sappia - altrimenti v'è solo la sua rabbiosa negazione, lo “strisciare nell'abisso”, come recita KG 3.88, del tutto prigionio di sé e della propria mortale brama. Sul radicamento di queste riflessioni nella letteratura siriana mi permetto di rinviare, esemplificativamente, ad un mio saggio di prossima pubblicazione su *Adamo in Eden e la liturgia celeste: stili ecclesiali nella Siria del IV secolo, tra Afraate e il “Liber graduum”*.

⁶⁹ KG 3.2, (t) f. 59v^o; (tr) 119.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf KG 3.80, qui (t) f. 77v^o; (tr) 144.

spaventa e modera e intristisce la creazione angelica. “Vedendo l’inclinazione che avevano (in sé) e la caduta che ne (era proceduta)”⁷², gli angeli si acquietano, vigili, addolorati – di un dolore che li appesantisce, che non portano gioiosamente. Perché la creatura fatta ricettiva di Dio, che ha ricevuto il gusto di Lui, non può in alcun modo sciogliere, trascendere il proprio paradosso, se non in una condotta, affatto insoddisfacente, anche se del tutto lucidamente assunta, di attenta, *violenta* custodia di sé. Il che riesce all’angelo, sembra – il più delle volte, almeno; ma lo lascia necessariamente inquieto, sofferente.

Solo Cristo libera le schiere angeliche da questo sordo dolore, dando loro premonizione, se non conoscenza, dell’*eschaton*. “Le nature intelligibili – scrive Isacco in KG 3.79⁷³ – sono divenute infinitamente più eccellenti in conoscenza a partire da ciò che hanno compreso nel Cristo, nostro Signore – cose che prima non conoscevano; in lui, che è venuto per la liberazione e il compimento loro e nostro”. Di qui, alla “notizia della liberazione futura”, “il loro dolore fu dissolto”⁷⁴ ... Ma non perché non sia più, ora. “Una natura soggetta a inclinazione – si legge in un opuscolo posto sotto il titolo: *Contro coloro che dicono: Se Dio è buono, perché fa questo?* – non è in grado di ricevere qui (in questo mondo) la pienezza della verità divina o di conoscere tutta la volontà divina relativa al genere degli esseri dotati di ragione, < ... > finché l’inclinazione non sia stata tolta di mezzo, così che la natura non declini da questa percezione”⁷⁵. E più oltre Isacco ribadisce questa impossibilità: “se una natura soggetta a inclinazione ricevesse qui l’esatta verità, morrebbe per la veemenza dell’inclinazione”⁷⁶.

Dunque, l’inclinazione, condizione della libertà creaturale, ospita una “veemenza”, un’irruenza, un *impetus*, che la rende indisponibile alla conoscenza di Dio, almeno ad una conoscenza *immediata* di Lui. La rivelazione tende, esaspera, parrebbe, la creatura; se eccessiva, attiva in lei, in modo che la sorprende e le risulta incontrollabile, una volontà e potenza che induce morte, che non consente che morte. Per questo essa – la rivelazione, dico – è soggetta a limite, sempre. Un limite incessantemente spostato, variato; un limite che, nel suo mutare, avanzare o ritrarsi, sulla via certo non diritta che così traccia⁷⁷, educa e “abituata” al Dio umile (Dio, ma, inattesamente, proprio

⁷² *Ibid.*

⁷³ (T) f. 77v°; (tr) 144.

⁷⁴ KG 3.80, qui (t) f. 78r°; (tr) 144.

⁷⁵ B XXVI, qui (t) 192.18 - 193.1; (tr) 231.

⁷⁶ *Ivi*, (t) 193.5-6; (tr) 231.

⁷⁷ Questo incessante mutare di Dio in funzione dell’istruzione umana è tratto centrale di buona parte della meditazione siriana: cf, a minimo esempio, in relazione ad Efrem, i capitoli iniziali del volume di S. Brock, *The Luminous Eye*, Roma 1985. I rinvii più frequenti sono quelli alla condotta del padre o della madre nei confronti del figlio e alla cura del maestro per lo scolaro. Se ne veda, per Isacco, un esempio in B XXIX, qui (t) 205.12-15 e 206.6-8; (tr) 243 e 244: “Il Padre

come tale, *perché tale*, umile); abitua ad umiltà, unico principio di pace – perché solo l’umiltà, appunto, veste di Dio e riverbero del suo mistero⁷⁸, modera e quasi vince la veemenza, la febbre della creatura esposta al Creatore, la converte già qui a quel pur momentaneo “sguardo non soggetto a inclinazione rivolto al nostro Signore” crocifisso, cui sembra allora di essere vicini “anche nel corpo”, di cui si è già detto, e che è perfetta anticipazione del Regno⁷⁹.

La croce, specchio della carità di Dio, ci rende così, infine, perfettamente “prigionieri della sua carità, tramite (quel) la nostra sovrabbondante carità” che procede dalla sua visione⁸⁰; ci dispone a quella resa che acconsente, coscienti – passati per la prova e in essa mondati –, al proprio morire, lo invoca. Non il morire spezzati dal proprio impeto, ma il morire spezzati da Dio, in lui assolutamente fidando – il solo risanatore, il solo vivificatore, che toglie ogni inclinazione, a chi voglia, e, infine, come che sia, si mostra.

Certo la preghiera qui cessa, anch’essa spezzata, recisa. In questo, però, non vedo alcuna ottusa, “pasticciata” fedeltà ad un’altrui parola, per quanto autorevole; piuttosto, l’esito coerente del vasto sforzo di organico ripensamento di una tradizione di condotte e studi, saggiata, provata in anni di lavoro, meditazione, confronti, visione. Un ripensamento e una proposta di vita, ad un tempo, che forse possono apparire talora troppo urtanti, troppo poco “dialettici”⁸¹, certo non sempre, per tutti soddisfacenti – ad iniziare dai con-

della verità conversa variamente con i suoi figli. Per il profitto dei suoi figli si guarda dall’uguaglianza, che (è) esibizione di un unico volto in ogni tempo; piuttosto, per la (loro) istruzione (talora) cela furtivamente la sua carità. <...> Non chiedere ad un amico sapiente una carità insipida: chi uccide il proprio figlio con un nutrimento di miele non è diverso da chi (lo) uccide con un coltello”, o in B XXXVI, qui (t) 273.12 - 274.1; (tr) 303, ove della potenza di Dio si dice: “Essa li istruisce [si intenda: gli uomini] come uno che insegni nuoto ad un bimbo piccolo. Quando (questi) inizia ad affondare, (quello) lo tira su, perché il bimbo si tiene a galla sulle mani del suo maestro. Quando il bambino inizia a perdersi d’animo per timore d’affondare, quello che lo sostiene con le sue mani gli grida: <Non temere! Ti tengo su io>. O, ancora, (li istruisce) come una madre che insegna al suo figlioletto a camminare. Lo pone lontano da sé e lo chiama. Quando il bimbo inizia a venire verso sua madre sui suoi piedi piccoli e malcerti, (questi) per la loro tenerezza tremano. Ma quando il bimbo comincia a cadere, sua madre corre e lo solleva sulle sue braccia. Così la grazia di Dio sostiene e istruisce gli uomini <...>”.

⁷⁸ B LXXXII, che reca come titolo: *Su quanto onore possenga l’umiltà e quanto grande sia il suo grado*, testo tutto dedicato al tema dell’umiltà, inizia con una confessione che è utile riportare. Scrive, dunque, Isacco: “Sono pieno di paura, come uno che è consapevole che nella trattazione del suo argomento tratterà di Dio: essa infatti è la veste della Divinità, perché il Verbo che si è fatto uomo, lei ha rivestito e in lei ha parlato con noi” ((t) 574.6 e 8-11; (tr) 384). L’umiltà, del resto, è eccellenza nuova, propriamente cristiana, per Isacco - che pure ne indica la profezia in taluni luoghi messianici delle Scritture d’Israele. Scrive infatti: “Quale delle creature non riverirà la vista di un umile? Tuttavia, finché la gloria dell’umiltà non fu manifestata al tutto, la (sua) vista piena di santità era disprezzata” ((t) 576.5-8; (tr) 385).

⁷⁹ Cf *supra*, n. 11.

⁸⁰ Cf KG 4.78, qui (t) f. 102v°; (tr) 183.

⁸¹ Mi sembra che anche in questo Isacco sia erede di quella stessa ampia tradizione le cui mol-

temporanei. Ma Isacco, il cui insegnamento è ben più articolato e complesso di quanto qui non sia possibile anche solo suggerire, richiama con chiara intelligenza e mite forza all'ineludibilità del paradosso che l'uomo, ogni intelligente potenza è a sé; alla "mondana"⁸² insolubilità di questo paradosso, che tutti peraltro inquieta, e modera e ingentilisce, anche, appena un po' lo si sostenga – e tutti così pone sulla via che conduce all'*eschaton* mostrato da Cristo, *eschaton* di carità e resurrezione. Evagrio, l'autore prediletto, nelle sue *Centurie* del resto lo indicava non dissimilmente, scrivendo: " Spetta all'intelletto nudo [spoglio e silente – mite ed umile, quindi] dire quale sia la sua natura, ma a questa domanda [cui l'intelletto non può non lavorare, incessantemente] ora non v'è risposta. Da ultimo, poi, neppure vi sarà la domanda"⁸³ – nella chiarezza e nella gioia del compimento.

teplici voci si sono più volte pur frammentariamente citate. Vorrei qui, pur con qualche cautela, riportare alcune felici righe di un recente studio su Teodoro (P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, CSCO 549, Lovanii 1995, qui 120), che recitano: "Aus der Inkommensurabilität von göttlichem und menschlichem Sein folgt auch eine wesensmäßige Unerreichbarkeit des göttlichen Wesens für das kreatürliche Erkennen. Eine <rein natürliche> Gotteserkenntnis ohne Glauben, der sich auf die Autorität Gottes und der Kirche als Glaubensgemeinschaft gründet, ist schwer möglich. Kritiker sprechen deshalb vom <Hang zum Agnostizismus> in der Theologie Theodors, doch ist dies eher als eine Überreaktion auf den arianischen Rationalismus zu verstehen. Zudem darf man den mystischen Weg der Gotteserkenntnis nicht außer acht lassen, der auch von späteren nestorianischen Theologen und Gottsuchern wie etwa Isaak von Ninive immer wieder besprochen worden ist".

⁸² "Mondano" intendo, al modo d'Isacco, un mondo "dimezzato", privo di profondità e trascendenza, tutto fantastico, frutto di menti "passionate", avidi, invidi e accidiosi, che pure sono sorprese e travolte da casi che ne sospendono i pregiudizi - e le inquietano.

⁸³ Cf *Les six centuries des "Kephalaiä gnostica" d'Evagre le Pontique*, A. Guillaumont éd., PO 28/1, Paris 1958, 3.70 126 e 127 (in questo caso la sentenza è sostanzialmente la stessa in entrambe le recensioni che ci hanno trasmesso l'opera in siriano).

Bibliografia

- Bedjan P. (ed.), Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909
- Bettiolo P. “Avec la charité comme but”: Dieu et la création dans la méditation d’Isaac de Ninive, in *Irénikon* 63 (1990)
- Bettiolo P. (a cura di), Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, di Magnano (BI) 1990
- Beulay R., *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne s.d. (1987)
- Beulay R., *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, Paris 1990
- Brock S., *The Luminous Eye*, Roma 1985
- Brock S., “Maggnanuta”: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background, in *Mélanges Antoine Guillaumont - Contributions à l’étude des christianismes orientaux*, Genève 1988
- Brock S., *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality*, in *Studies in Syriac Spirituality*, Poona 1988
- Brock S. (ed.), Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), ‘*The Second Part*’, *Chapters IV-XLI*, CSCO 554 (t); 555 (v), Lovanii 1995
- Brock S., *Some Use of the Term “Theoria” in the Writings of Isaac of Nineveh*, in *Parole de l’Orient* 20 (1995)
- Bruns P., *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, CSCO 549, Lovanii 1995
- Bundy D., *Georges Ier de Kaphra*, in *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie ecclésiastique* 20 (1983)
- Chabot J.B., *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 37, Paris 1902
- Dederling S. (ed.), Johannes von Lykopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Uppsala-Haag 1936
- De Halleux A., *La christologie de Jean le Solitaire*, in *Le Muséon* 94 (1981)
- De Halleux A., *Le milieu historique de Jean le Solitaire*, in *III Symposium Syriacum 1980*, R. Lavenant éd., Roma 1983
- Devreesse R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Roma 1948
- Frankenberg W. (ed.), *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912
- Gallo M. e Bettiolo P. (a cura di), Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici/1 - L’ebbrezza della fede*, Roma 1984
- Gignoux P. (éd.), *Homélie de Narsai sur la création*, PO 34/3-4, Paris 1968

- Guillaumont A. (éd.), *Les six centuries des "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, PO 28/1, Paris 1958
- Guillaumont A., *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962
- Harb P., *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)*, in *Parole de l'Orient* 2 (1971)
- Hausherr I., *Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. A propos d'un texte d'Évagre*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 13 (1932)
- Hausherr I. (a cura di), *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Roma 1939
- Hausherr I., *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, in *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948)
- Hausherr I., *Hésycasme et prière*, Roma 1966
- Hausherr I., *Etudes de spiritualité orientale*, Roma 1969
- Khalifé-Hachem, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in *Mémorial Mgr G. Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain 1969
- Macomber W., *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, in *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964)
- Macomber W.F. (ed.), *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa - An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, W.F. CSCO 355, Louvain 1974
- Muyldermans J., *Note additionnelle à: Evagriana*, in *Le Muséon* 44 (1931)
- Rignell L.G., *Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung*, Lund 1941
- Sachau E. (ed.), *Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca*, Lipsiae 1869
- Scher A. (ed.), *Theodorus bar Koni, Liber scholiorum*, CSCO 55, Paris 1910 (edizione anastatica: Louvain 1960)
- Schlimme L., *Der Hexaameronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen I*, Wiesbaden 1977
- Scholten C., *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift <De opificio mundi> des Johannes Philoponos*, Berlin-New York 1996
- Sofri A., *Piccola posta*, Palermo 1999
- Stewart C., *"Working the Earth of the Heart" - The Messalian Controversy in history, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991
- Van Rompay L., *Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, in *IV Symposium syriacum 1984*, H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg and G.J. Reinink eds., Roma 1987
- Van Rompay L., *Le Commentaire sur Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, CSCO 484, Lovanii 1986
- Vosté J.M. et Van Den Eynde C. (éd.), *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament - I. Genèse*, CSCO 126, Louvain 1950

Wensinck A.J. (a cura di), *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923 (ristampa anastatica: Wiesbaden 1969)

Wolska W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris 1962