

direttore

LUIGI F. PIZZOLATO

comitato scientifico

PAOLO BRANCA LUISA CABRINI CHIESA MARIA VITTORIA CERUTTI
ANNAROSA DORDONI MASSIMO MARCOCCHI ENRICO MAZZA
ALESSIO PERSIC LUIGI FRANCO PIZZOLATO GIAN LUCA POTESTÀ
MARCO RIZZI GIUSEPPE VISONÀ

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo della Società Editoriale Laudense s.r.l. di Lodi, alla quale va un vivo ringraziamento.

www.vitaepensiero.it

Sottoscrizione annua: per l'Italia € 42,00 - per l'Estero € 59,00
Conto corrente postale 989202 - Vita e Pensiero, Largo Gemelli 1,
20123 Milano

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org

© 2006 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-1326-7

ANNALI DI SCIENZE

RELIGIOSE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE RELIGIOSE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

10

A N N O X 2 0 0 5

Indice

PROFILO BIOGRAFICO-SCIENTIFICO DI MASSIMO MARCOCCHI <i>di Annarosa Dordoni</i>	5
Bibliografia di Massimo Marcocchi (a cura di Annarosa Dordoni)	14
CONVEGNI, SEMINARI, GIORNATE DI STUDIO	
<i>Giornata di studi Santambrosiani</i> Università Cattolica, Milano, 5 aprile 2005	
LUIGI FEDERICO CORALUPPI Indagine sull'uso retorico del linguaggio giuridico in Ambrogio: «consors naturae, coheres gratiae»	27
RAFFAELE PASSARELLA Semi ciceroniani, fioriture ambrosiane. Appunti sulla presenza del «Cato maior» nell'opera di Ambrogio	39

MICHELE CUTINO	
Per una lettura del «De Ioseph» di Ambrogio di Milano	53

Incontro di studio in memoria di Antonio Acerbi
Università Cattolica, Milano, 13 aprile 2005

Introduzione	
<i>di Luigi F. Pizzolato</i>	101
MAURO PESCE	
Antonio Acerbi, gli studi sul cristianesimo antico: una testimonianza personale	103
ANNIBALE ZAMBARBIERI	
Antonio Acerbi storico delle istituzioni ecclesiastiche	111

Septuaginta. Libri sacri della diaspora giudaica e dei cristiani
Atti della VI giornata di studio, Università Cattolica, Milano, 4 maggio 2005
I quattro libri dei Regni: storie di re e di profeti

STEPHEN PISANO	
Alcune osservazioni sul racconto di Davide e Golia. Confronto tra TM e LXX	129
ADRIAN SCHENKER	
Une nouvelle lumière sur l'architecture du temple grâce à la Septante? La place de l'arche d'alliance selon 1 Rois 6:16-17 et 3 Règnes 6:16-17	139
NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS	
Certidumbres y enigmas del texto antioqueno en I-IV Reyes	155
GIOVANNI GARBINI	
Problemi di storiografia nei libri di Samuele-Re tra TM e LXX: la conquista di Gerusalemme	169

CONTRIBUTI

ALESSANDRO ROSSI	
Fabio Vittore: dal sangue dei martiri nascono i padri? Per una rilettura degli «Acta Maximiliani»	181

VITTORIO BERTI

Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo
siro-orientale († 800 ca.) 219

DAVIDE TACCHINI

Paolo il falsificatore: l'apostolo di Tarso nella visione dell'Islam radicale 259

CINZIA MENZAGO

Gnosi, gnosticismo e nuovi movimenti religiosi.
La nascita di un paradigma interpretativo per la 'nuova religiosità' 281

ATTIVITÀ DEL DIPARTIMENTO

Iniziative scientifiche nell'anno accademico 2004-2005 307

Pubblicazioni dei membri del dipartimento (2004-2005) 309

VITTORIO BERTI

Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*

Chiunque può conoscere la verità, anche i pubblicani e le prostitute, perché essa è seminata nella nostra natura di creature, e apprendere la verità e insegnare la verità sono un'arte dell'anima, dato che il cuore è l'emporio dell'anima e in lui sono coltivati i beni, (ma) anche i mali; invece, portare a compimento, di fatto, in noi stessi la verità che conosciamo e insegniamo, (questo) è impossibile senza buona volontà, violenza, lavori, preghiere, sollecitudine e l'operazione della grazia.

(Simone di Taibuteh)¹

Introduzione

All'indomani della conquista araba della Siria bizantina e della Mesopotamia sassanide (637 d.C./16 E.) si apriva, per il Vicino Oriente, una nuova stagione religiosa. Nel variegato mosaico di tradizioni che accostavano e intrecciavano i propri percorsi nel Crescente Fertile, fiorirono, tra VII e VIII secolo, alcuni tra i testimoni maggiori della letteratura cristiana di lingua siriana, autorevoli esponenti del monachesimo interno alla Chiesa siro-orientale.

** Questo testo è una rielaborazione di parte della tesi di laurea da me difesa nel marzo del 2002 all'Università degli Studi di Padova, frutto della cordiale conversazione intrattenuta in questi anni con Paolo Bettio, mio relatore e maestro. Oltre che a lui, a Sebastian Brock e ad Alberto Camplani – i quali hanno seguito con pazienza il presente lavoro – devo qui rivolgere i miei ringraziamenti in particolar modo a Mme Micheline Albert, la quale, nonostante non mi abbia mai incontrato di persona, mi ha donato gentilmente la copia in suo possesso del testo siriano di Nestorio dal ms Alqoš 237. Idee e suggerimenti preziosi mi sono pervenuti dalle frequenti discussioni tenute con Monica Casadei, Andrea Celli, Igor Dorfmann Lazarev, Emiliano Fiori ed Elena Rampazzo e in generale con tutto il gruppo padovano ruotante attorno alla vivace e amichevole docenza di Adone Brandalise.*

Abbreviazioni utilizzate: CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; DS = Dictionnaire de Spiritualité; DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique; PG = Patrologia Graeca; PO = Patrologia Orientalis; PS = Patrologia Syriaca; SC = Sources Chrétiennes.

¹ SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La coltura del cuore*, a cura di P. Bettio, Roma 1992 (Collana di Testi Patristici, 102), p. 166.

Nel corso degli ultimi decenni le caratteristiche di questa feconda stagione sono divenute un po' più chiare grazie agli studi, alle edizioni e alle traduzioni approntate da un folto gruppo di patrologi e orientalisti². Tra i testi di questo periodo vi è un opuscolo di Nestorio di Nuhadra *Sul principio del movimento della grazia divina*³, ritenuto nodale ai fini della comprensione di alcune questioni teologiche vivacemente dibattute in quegli anni, e pur tuttavia rimasto finora inedito. L'interesse di questo breve scritto mi ha convinto a prepararne un'edizione accompagnata da traduzione, premettendo ad essa un breve profilo dell'autore e completandola con un commento teso a chiarirne fonti e dottrine.

1. L'AUTORE

Note biografiche

Poco sappiamo sulla vita di Nestorio di Nuhadra. Le notizie di cui disponiamo consentono tuttavia di definire con sufficiente precisione il suo percorso e la sua esperienza religiosa.

L'epistolario di Timoteo I, Cattolico-Patriarca della Chiesa siro-orientale tra 780 e 823⁴, ospita una lettera indirizzata al metropolita di Bet Lapat, Efrem, redatta intorno al 782 e tesa a suggellare la ricomposizione di uno scisma pro-

² Si veda in particolare R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne s.d. (1987). Questo studio costituiva la prima parte di una tesi su Giovanni di Dalyatha, poi pubblicata sotto il titolo *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris 1990 (Théologie Historique, 83). A integrazione dei lavori di Beulay, vi è ora lo studio di S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita, ricerche su Isacco di Niniwe e la sua fortuna*, Firenze 2002 (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi 14), che mette a fuoco molti dei temi comuni a tutta questa letteratura. Per una bibliografia relativa a questi autori rinviamo a P. BETTILOLO, *Letteratura Siriaca*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia*, vol. V: *I padri orientali (secc. V-VIII)*, Roma 2000, pp. 413-493 (qui pp. 479-490).

³ BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 217-223, riporta in traduzione brevi sezioni, nel quadro di un'esposizione dei suoi temi principali.

⁴ Per una presentazione complessiva di questo patriarca cfr. E. TISSERANT, *Timothée Ie*, in DTC, vol. XV, Paris 1946, coll. 1121-1139. L'epistolario, secondo quanto sappiamo dal *Catalogo di 'Abdišō'* di Nisibi, constava di 200 lettere distribuite in due tomi: cfr. J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementina Vaticana*, Roma 1719-1728, vol. III, p. 163. A noi tuttavia ne sono pervenute integralmente solo 59, tutte tradite da un medesimo manoscritto anteriore al XIII secolo, nel quale le lettere non sono disposte cronologicamente. Un'edizione, che segue questo stesso ordine, ma limitata alle prime 39 lettere, è stata pubblicata in *Timothei Patriarchae Epistulae*, ed. a cura di O. Braun, (t) Paris-Leipzig 1914 (CSCO 74, Scriptorum Syri 30); (v) Roma-Paris 1915 (CSCO 75, Scriptorum Syri 31). Di sei delle lettere non edite nel CSCO esistono edizioni o semplici traduzioni in alcuni articoli e saggi (lettere 40, 41, 43, 47, 50, 59). Restano inedite 14 lettere. La collezione è stata studiata, sia nella sua parte edita che in quella inedita, da R.J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Città del Vaticano 1956 (Studi e Testi, 187): questi, tra l'altro, a partire dall'analisi dei rapporti interni all'epistolario ha proposto una cronologia che qui seguiremo parzialmente. Le lettere a ogni modo sono a nostro avviso in gran parte, se non tutte, databili entro i primi 24 anni del patriarcato di Timoteo, in ciò concordando sostanzialmente con l'indicazione di Bidawid.

dottosi all'indomani della propria elezione patriarcale a causa dei sospetti di simonia che l'avevano circondata. Questa lettera, la numero 50 della collezione, contiene, tra l'altro, quattro canoni elaborati al fine di disciplinare meglio alcuni problemi di 'diritto canonico' relativi all'elezione del Cattolico, nell'intento di evitare il riproporsi di situazioni simili a quelle prodottesi negli anni immediatamente precedenti. Due di questi canoni introducevano pure alcuni accorgimenti atti a preservare elettori ed eletto da ogni sospetto di eterodossia. L'ultimo, il quarto, affermava in particolare: «Ogni vescovo, monaco o fedele che sia accusato dell'eresia del messalianismo o di qualsiasi altra non può, conformemente alla parola di Nostro Signore, officiare [secondo] il suo grado o avere parte alla Chiesa e ai santi misteri, prima d'aver anatematizzato per iscritto, davanti alla Chiesa universale, questa dottrina malvagia»⁵. In seguito, probabilmente all'epoca in cui l'epistolario di Timoteo fu collazionato, venne apposta in calce a questa lettera una lunga appendice, nel probabile intento di esemplificare, attraverso un caso concreto, l'evenienza prospettata dal quarto canone. Ebbene, questa sezione ci fornisce decisive notizie su Nestorio di Nuhadra: essa è infatti un «protocollo» (*tanwai*) di quanto da lui sottoscritto nel 790, al cui interno egli condanna pubblicamente la dottrina messaliana⁶ e altre opinioni eterodosse di cui si era chiacchierato fosse un propugnatore – un atto ufficiale d'abiura che gli permise peraltro di essere consacrato vescovo del Bet Nuhadra quello stesso anno⁷.

Dall'*incipit* di questa ritrattazione ricaviamo che Nestorio era stato fino a quel momento «presbitero e solitario della dimora di *mar Yozadaq*»⁸, un monastero

⁵ La lettera è edita da O. BRAUN, *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, «Oriens Christianus», 2 (1902), pp. 283-311, qui pp. 294, 296 (t); pp. 295, 297 (v). Come anticipato nel testo, questa missiva è databile al 781/782: cfr. BIDAVID, *Les lettres...*, p. 73.

⁶ La più completa raccolta di fonti sul messalianismo resta a tutt'oggi l'Appendix I a *Liber Graduum*, a cura di M. Kmosko, Paris 1926 (PS 3), pp. CLXX-CCXCIII. Una recente presentazione delle diverse letture critiche di questo fenomeno si trova in P. ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VI^e siècle: un ministère charismatique*, Paris 1999 (Théologie Historique, 109), pp. 91-123; si veda pure K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1998 (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, 71), in particolare le pp. 289-297.

⁷ Vogliamo qui ricordare che, nell'inedita lettera 44 della collezione epistolare del patriarca, conservata, tra gli altri testimoni, nel ms. Mingana Syr. 587, Timoteo, rivolgendosi a Sergio, prete e dottore, dopo essersi rammaricato della morte di un certo *mar Elia*, accenna all'inchiesta cui fu sottoposto Nestorio. Al foglio 802a leggiamo la breve notizia: «Sono di fatto note alla tua santità le inchieste con cui fu inquisito il nostro fratello Nestorio, primate del Nuhadra...». Una descrizione complessiva della lettera si trova in BIDAVID, *Les lettres...*, pp. 35-36.

⁸ BRAUN, *Zwei Synoden...*, p. 302. *Mar Yozadaq* visse nel VII secolo. La sua vita monastica esordì nel monastero di Bar'ïda, dal quale, intorno al 630, fuoriuscì una notte insieme a un manipolo di asceti, capeggiati da Rabban Hormizd. Il gruppo trascorse un periodo di vita comune lungo sette anni al monastero di Reša (su questo monastero, la sua storia e la sua identificazione cfr. J.M. FIEY, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, Beyrouth 1965, vol. II, pp. 775-780), situato a poche miglia da Ninive sul versante settentrionale del monte Maqlub, detto anche 'monte delle migliaia', per il gran numero di monaci che vi dimoravano. Essendo venuta a mancare la fonte che procurava l'acqua al monastero, i solitari si dispersero disseminando nuove fondazioni in quelle regioni: *mar Yozadaq* stesso guadagnò le aspre contrade del Bet Qardu con il suo servitore, Rabban Simone. Qui nel 640 fondò il suo monastero, dove trascorse

immerso tra le impervie gole del Bet Qardu⁹. Tra i molti solitari che lo abitano vi fu Giovanni di Dalyatha, figura eminente della spiritualità e della mistica siro-orientale di questa stagione, il quale proprio qui aveva iniziato la vita solitaria, verosimilmente nei primi anni dell'VIII secolo¹⁰. Non ci è dato sapere quando Nestorio entrò in monastero, né se quella di *mar* Yozadaq fu la prima e l'unica comunità in cui egli visse. Tuttavia, congetturando un'età di circa sessant'anni per il momento della sua elezione a vescovo del Bet Nuhadra (790)¹¹, sarei indotto a porre il noviziato cenobitico di Nestorio intorno agli anni quaranta dell'VIII secolo. A quell'epoca Giovanni di Dalyatha sicuramente non era più a *mar* Yozadaq: già da molto tempo infatti doveva esserne uscito per condurre vita solitaria lontano di lì, tra le cime della montagna del Bet Dalyatha (da cui poi prese il nome), localizzabile sembra a nord-est del Qardu¹². Va sottolineato tuttavia come, a causa dell'età avanzata che non gli avrebbe permesso di sopportare più la dura vita condotta fino ad allora tra quelle montagne, Giovanni avrebbe trascorso i suoi ultimi anni in un convento da lui fondato vicino a quello di *mar* Yozadaq, il suo primo monastero. Tale prossimità potrebbe aver permesso a Nestorio, nella seconda metà dell'VIII secolo, di raccogliere l'autorevole insegnamento mistico di Giovanni: un'influenza, questa, qui enunciata solo in via di ipotesi, ma che troverà, come vedremo, concreti riscontri nell'analisi del testo più oltre edito.

Un'altra cronaca illumina ulteriormente gli anni della sua formazione spirituale. Dal capitolo 126 del *Liber Castitatis* di Išo'dnah di Basra (IX secolo) sappiamo infatti che Nestorio scrisse una vita del solitario Giuseppe Hazzaya (il 'veggente') altro importante teologo e mistico siro-orientale dell'VIII secolo, il che probabilmente equivale a dire che ne era stato, a una certa stagione, disce-

il resto della vita e morì all'età di ottant'anni. Non abbiamo nelle fonti alcuna indicazione utile a localizzare questo monastero. Fiey, tuttavia, propone di identificarlo con alcuni resti archeologici presenti in un'area riportata sulle carte come Dirīṣkihaci, otto chilometri a ovest di Déhé e nove chilometri a sud-est di Misafara, cioè grosso modo a una quarantina di chilometri in linea d'aria a sud-est della più nota città di Séert. Sul monastero, il suo fondatore e le diverse notizie circa i suoi monaci cfr. J.M. FIEY, *Nisibe métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain 1977 (CSCO Subsidia, 388), p. 215. Esiste una notizia riportata in I. RAHMANI, *Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum*, vol. I, Charfet 1904, p. 32 n. 5, a proposito di un certo Yozadaq che, rivolgendosi in una lettera al monaco Buširo del convento di Rabban Šabur, lo ringraziava per aver fatto pervenire al suo monastero le opere di Isacco di Ninive, del quale questo Yozadaq si proclamava discepolo. Sull'evocativa quanto cronologicamente problematica identificazione di questi con l'omonimo fondatore del monastero di cui si è detto qui, si veda quanto scritto chiaramente da CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 284 n. 10, il quale pur non escludendo l'ipotesi ne sottolinea l'improbabilità.

⁹ Diocesi posta a nord dell'alto corso del Tigri, suffraganea del metropolita di Nisibi (provincia del Bet Arabaye): cfr. J.M. FIEY, *Pour un Oriens Christianus Novus: répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beyrouth 1993, p. 120.

¹⁰ Un profilo biografico di questo autore si trova in R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité de Jean Saba de Dalyatha*, «Parole de l'Orient», 8 (1977-78), pp. 87-116 [1-30].

¹¹ Periodizzazione compatibile per altro con l'idea che Nestorio fosse di una ventina d'anni circa più giovane di Giuseppe Hazzaya, che nacque, come ha dimostrato efficacemente Scher, intorno al 710: cfr. A. SCHER, *Joseph Hazzaya écrivain syriaque du VIII siècle*, «Rivista degli Studi Orientali», 3 (1910), pp. 45-65 [1-19], qui pp. 46-47 [2-3].

¹² BEULAY, *Précisions touchants...*, p. 111 [25].

polo. Redigere infatti la biografia di un monaco significava il più delle volte essere a conoscenza di fatti ed eventi ai quali solo i discepoli più prossimi potevano aver avuto parte e che solo loro avevano il privilegio di narrare¹³. Se così fu, possiamo congetturare che Nestorio abbia trascorso un periodo giovanile al monastero di Habib¹⁴ al tempo in cui Giuseppe ne era igumeno, oppure che sia entrato in contatto con lui successivamente, quando 'il veggente' dirigeva il monastero di Margana¹⁵, attraverso, ipotizzo, la mediazione di qualcuno che aveva frequentato ambienti prossimi a entrambi.

I sospetti di eresia di cui fu oggetto il futuro vescovo del Nuhadra corrispondono perfettamente a quanto capitò agli scritti dei due autori che ne avrebbero determinato la crescita spirituale, per l'appunto Giovanni di Dalyatha e Giuseppe Hazzaya, condannati come eretici assieme a un non meglio precisato Giovanni d'Apamea, durante il primo sinodo generale indetto da Timoteo I, avvenuto, secondo 'Abdišo' Bar Brika¹⁶, nel 174 E. (790/791 d.C.), anche se forse tale condanna, qualora accettassimo quanto riferisce Išo'dnah di Basra nella citata notizia del *Liber Castitatis*, era stata già decretata precedentemente – in un sinodo regionale? – nel 170 E. (786/787 d.C.).

Le accuse di eterodossia rivolte a questi monaci sono di fatto coincidenti in diversi punti con quanto, testimoniatoci nel protocollo d'abiura, fu imputato a Nestorio. Le analisi condotte da Guillaumont e Beulay sui testi di Giuseppe Hazzaya e Giovanni di Dalyatha ci inducono oggi a ritenere questi due solitari complessivamente innocenti delle dottrine loro imputate dal sinodo di Timoteo¹⁷, pur rilevando invero all'interno delle loro opere alcuni tratti – in realtà ampiamente attestati in buona parte della letteratura monastica di questa sta-

¹³ Dal testo di Išo'dnah leggiamo: «Dove Giuseppe Hazzaya aveva preso la sua dottrina? Lo si può apprendere dalla sua vita scritta da mar Nestorio vescovo di Bet Nuhadra», cfr. «Išo'dnah di Basrah», *Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum* in *Liber superiorum seu historia monasteriorum auctore Thoma episcopo Margensi et Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, a cura di P. Bedjan, Paris-Leipzig 1901, p. 511 (notizia 126). Questa importante storia del monachesimo siro-orientale è pubblicata con traduzione francese e una diversa numerazione delle notizie in: JÉSUSDENAH ÉVÊQUE DE BAÇRAH, *Le livre de la Chasteté*, a cura di J.B. Chabot, Roma 1896 (Mélanges d'Archéologie et Histoire, 16), qui p. 66 (notizia 125).

¹⁴ Questo monastero del Bet Qardu era stato ristrutturato e ripristinato circa un secolo prima dal solitario mar Bassima: per questo motivo è conosciuto nelle fonti anche col nome del suo restauratore. Su questa fondazione monastica e sulla presenza di Giuseppe Hazzaya cfr. FIEY, *Nisibe métropole...*, pp. 218-221.

¹⁵ Su questo monastero, fondato da un certo Rabban Boktišo' ai piedi del monte Zinai, nella diocesi di Hadita, durante il patriarcato di Sliwa Zeka (714-728), e distrutto nell'800, si legga FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. I, pp. 123-124. Una ricostruzione del complessivo percorso biografico e monastico di Giuseppe si può trovare in R. BEULAY, *Joseph Hazzaya*, in DS, vol. VIII, Paris 1974, coll. 1341-1349.

¹⁶ 'ABDIŠO' BAR BRIKA, *Collectio Canonum Synodiorum*, in *Scriptorum veterum nova collectio et Vaticanis codicibus edita*, vol. XI/1, a cura di A. Mai, Roma 1838, qui pp. 327 (t), 165 (v).

¹⁷ Diverse furono le dottrine imputate a questi monaci. Riassumendo: Giovanni di Dalyatha fu accusato di modalismo, Giuseppe Hazzaya di origenismo e di messalianismo. Entrambi poi furono condannati come esponenti di una corrente che sosteneva possibile la visione di Dio da parte dell'uomo. Sui termini di questa condanna si veda, oltre ai citati lavori di Beulay su Giovanni di Dalyatha e Giuseppe Hazzaya, A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya*, «L'Orient Syrien», 3 (1958), pp. 3-24.

gione – che potevano richiamare tesi proprie di ambienti eterodosi¹⁸. Analizzando l'abiura sottoscritta da Nestorio torneremo più diffusamente sulla genesi di alcune di queste preoccupazioni per comprendere quali errori si rimproveravano al monaco e presbitero di *mar Yozadaq*. Per ora basti notare come, attorno alla figura di Nestorio, emerga sullo sfondo un *milieu* monastico in cui circolavano idee e sensibilità sospette, a ragione o torto, di eterodossia.

Come abbiamo già detto, l'atto ufficiale di abiura aprì a Nestorio la strada per l'episcopato. Il Bet Nuhadra¹⁹, diocesi suffraganea del metropolita dell'Adiabene, coincideva approssimativamente nel V secolo – epoca della sua massima estensione – con la piana di Ninive, ed era compreso tra l'alto corso del Tigri a ovest, il Grande Zab a sud, il fiume Hazir e il Gomel, suo affluente, secondo un arco da sud-est a nord, per poi essere chiuso a nord-nord-ovest dalla catena montuosa composta dal Gabal Ain Sifni, Gabal al-Abiad e Gabal Behayir – catena conosciuta anticamente come 'la montagna del Bā Nuhadra'. Questa grande diocesi ebbe presto a ridimensionarsi, in quanto soffrì di progressivi smembramenti: in parte, sembra, provocati dalle vicende interne alla Chiesa siro-orientale, la cui crescita demografica tra VI e VII secolo avrebbe reso necessaria la consacrazione di un maggior numero di vescovi per guidare questa regione; in parte, poi, causati dalla penetrazione nei territori in questione della Chiesa siro-occidentale, che vi creò due sedi episcopali 'monofisite' portando a compimento in tal modo un drammatico processo di sovrapposizione delle due co-

¹⁸ Si pensi, per esempio, alla centralità operativa e alla fenomenologia sensibile dello Spirito nel percorso ascetico, o alla contemplata possibilità di una cessazione del lavoro e degli uffici al raggiungimento degli apici mistici dell'asceti, per non parlare del complesso capitolo riguardante la ricezione di Evagrio Pontico e con essa di idee 'origeniane'. In realtà ciascuno di questi nuclei potenzialmente problematici di per sé non palesava un orientamento eterodosso, giacché per autori prossimi per sensibilità, letture ed esiti ai monaci condannati da Timoteo I – si pensi a Isacco di Ninive o a Simone di Taibuteh – non vi furono condanne formali (anche se vi era una certa prudenza sull'opera di Isacco, testimoniataci già dal VII secolo: si leggano le pagine dedicate da Bettiolo a questo tema in ISACCO DI NINIVE, *Discorsi Spirituali*, a cura di P. Bettiolo, Magnano 1990, pp. 18-20). Vi è peraltro una sostanziale differenza tra l'affermare, come fa Giuseppe Hazzaya, la possibilità di una temporanea cessazione dei lavori ai livelli più alti delle contemplazioni mistiche, e il sistematico rigetto del lavoro che pare testimoniato per il messalianismo antico (cfr. BEULAY, *Joseph Hazzaya*, col. 1348). E così pure l'eredità evagriana operante in questi autori non testimonia di per sé l'accoglimento di dottrine sospette di 'origenismo', nei termini dell'accusa mossa ai *Képhalaia Gnostica* del monaco pontico nell'ambito della Chiesa imperiale, data la rielaborazione che questo testo aveva ricevuto in ambiente siriano, sistematicamente modificato in senso 'ortodosso' nella traduzione comune S1, tanto da rendere il suo autore, altrove condannato dopo la torbida stagione anti-origenista, venerato in questa Chiesa come un pilastro dell'ortodossia, cfr. A. GUILLAUMONT, *Les "Képhalaia Gnostika" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia, 5), pp. 173-332, e in particolare pp. 289-290. Giova ricordare, su un vecchio suggerimento di André De Halleux, che nello stesso scorcio d'anni del sinodo di Timoteo si svolgeva il VII concilio ecumenico (Niceno II), che riaffermava, tra l'altro, la condanna di Origene ed Evagrio (cfr. A. DE HALLEUX, *Recensione a La lumière sans forme, «Révue Théologique de Louvain»*, 19 [1988], pp. 216-218, qui 218).

¹⁹ Nota anche come Ba Nuhadra o Bet Nuhadran. Il nome Nuhadra è probabilmente di origine pahlavica e significherebbe 'le Marche', riferendosi in ciò alla sua prossimità col confine che separava l'impero persiano dall'Armenia. Lo studio dedicato da Fiey a questa diocesi, sostanzialmente tutto il secondo volume di *Assyrie chrétienne*, è ancora il testo di riferimento. Per l'epoca qui studiata cfr. in particolare FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. II, pp. 335-338, pp. 675-748.

munità, ognuna dal VII secolo presente nella regione con proprie strutture ecclesiastiche, gerarchiche e monastiche. All'epoca di Nestorio dell'antica grande Nuhadra siro-orientale rimaneva una diocesi a nord che ereditava il doppio nome di Bet Nuhadra e Ma'alta, chiamata dai geografi arabi col nome di Bahadra. Fiey propose di localizzarne il centro amministrativo, sede del vescovo, a Ma'alta di Dehok²⁰. È di questa piccola, ma ancora strategica regione che Nestorio sarebbe divenuto il vescovo.

La lettera 28 di Timoteo I²¹ ci informa di una crisi che questa diocesi patì, pare poco prima – se seguiamo la cronologia di Bidawid²² – della nomina del monaco di Mar Yozadaq a vescovo: alcuni fedeli posti sotto il controllo del vescovo di Nuhadra avrebbero chiesto infatti di passare sotto la giurisdizione della vicina diocesi di Marga. Timoteo acconsentì, non senza alcune perplessità: la diocesi del Bet Nuhadra, affermava un poco sorprendentemente il patriarca, sarebbe stata più ampia e fertile di quella di Marga (un dato questo in contrasto con quanto altrove abbondantemente testimoniato dalle fonti). Qualunque cosa intendesse Timoteo con questa asserzione²³, egli rassicurava al contempo che qualora i fedeli riottosi avessero avuto detrimento dalla guida pastorale del vescovo del Bet Nuhadra, e un vantaggio da quello di Marga, egli non avrebbe avuto nulla da obiettare al loro passaggio di competenza dall'uno all'altro: l'im-

²⁰ FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. II, p. 335.

²¹ *Timotei Patriarchae Epistulae*, pp. 151-152 (t); 102-3 (v).

²² Sarebbe databile tra il 785 e il 789; cfr. BIDAVID, *Les lettres...*, p. 62.

²³ Per FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. II, p. 323, n. 3, Timoteo qui riporterebbe semplicemente una notizia scorretta, giacché a quell'epoca la diocesi del Bet Nuhadra doveva, secondo la ricostruzione proposta dal domenicano, da noi qui accettata, essere molto più piccola di quella di Marga. Il patriarca sarebbe così latore di un immaginario geografico ed ecclesiastico desueto da più di un secolo. Questa interpretazione, per quanto fondata, mi pare insufficiente: mi è difficile ritenere che un ecclesiastico accorto come Timoteo non conoscesse puntualmente la situazione delle chiese poste sotto il suo governo. Il patriarca, a mio avviso, si riferisce qui non tanto ai confini diocesani, quanto, più genericamente, all'antica regione geografica del Bet Nuhadra, e lo fa in chiave esortativo-parenetica, indicando implicitamente come un grave errore la progressiva esautorazione del vescovo del Bet Nuhadra dalle sue responsabilità di governo. Questa lettura trova una qualche conferma in una notizia, riportata da Tommaso vescovo di Marga nel suo *Liber superiorum* (850 ca.), circa la visita pastorale (quasi una spedizione punitiva) che il metropolita Maran'emneh (700 ca. - 780) avrebbe condotto intorno agli anni sessanta dell'VIII secolo nella diocesi di Marga, rea di ospitare nelle comunità comportamenti e stili cristiani 'eterodossi'. Non pare un caso che Tommaso attribuisca al metropolita una sosta anche nel villaggio di Hinis, nel distretto del Bet Rustaqa, in una sorta di visita profetica alla casa paterna del futuro patriarca Giorgio II (827-831). Il distretto del Bet Rustaqa all'epoca di Maran'emneh avrebbe però teoricamente dovuto essere posto sotto il controllo del vescovo del Bet Nuhadra, cfr. E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of Governors: the Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*, 2 voll., London 1893, pp. 165, 167 (t); pp. 332, 335 (v). Qualunque sia la realtà storica di questa 'tappa', sono però evidenti due tratti in questa notizia: 1) Tommaso nel ricostruire la decisiva visita pastorale di Maran'emneh pone le sorti del Bet Rustaqa entro la più complessiva storia della sua diocesi; 2) nel racconto si tace di punizioni rivolte a questo distretto, unico caso in tutto il percorso del metropolita. Comunque si legga questa vicenda, mi pare intuibile l'ombra di una certa ingerenza dei vescovi di Marga sui distretti orientali del Bet Nuhadra, vuoi per la progressiva debolezza di questa diocesi, vuoi per la maggiore vicinanza dei territori in questione alla sede vescovile di Marga. In una tale situazione Timoteo, secondo l'interpretazione qui proposta, dovette ritenere il trasferimento delle responsabilità amministrative delle terre orientali del Bet Nuhadra a Marga come un sostanziale ripiegamento e una pericolosa contrazione della presenza della sua Chiesa nel quadrante nord-orientale della Mesopotamia.

portante, precisava, era che ciò non fosse frutto di una decisione presa a motivo di passioni umane.

Sempre l'epistolario di Timoteo ci fornisce un'ulteriore informazione non utilizzata dalla critica. Il titolo della lettera 51, recita letteralmente: «Ancora, lettera dello stesso *mar* Timoteo Cattolico rivolta a Rabban Maranzeka, quando era insegnante a Nisibi, per mezzo della quale fu chiamato all'episcopato del Bet Nuhadra»²⁴. Dunque, contrariamente a quanto riteneva Bidawid²⁵, il Maranzeka in questione non va per forza identificato con l'omonimo vescovo di Ninive, destinatario di un'altra missiva patriarcale, la lettera 26, a meno che la sua disponibilità all'episcopato non sia stata da ultimo indirizzata al seggio di Ninive, anch'esso vacante²⁶. Ciò, comunque, obbliga a rimettere in discussione il quadro cronologico proposto dal prelado caldeo per queste due lettere, che venivano connesse tra loro e poste tra il 783 e il 789²⁷. Per quanto riguarda la lettera 51, vi sono solo due momenti a mio avviso compatibili con l'informazione portata nel titolo, ovvero precedentemente all'ascesa di Nestorio a questo seggio, nel 790, e quindi grossomodo in linea con la cronologia di Bidawid, o successivamente alla morte di Nestorio, che, come vedremo, va posta probabilmente intorno all'803. Come che sia, è interessante notare che, per il governo di una diocesi così problematica, Timoteo decida di affidarsi a un insegnante della famosa scuola di Nisibi.

Un'interpretazione puntuale di queste notizie patisce l'incerta datazione dell'epistolario di Timoteo I, e dunque non è ancora possibile, se mai lo sarà, definire la precedenza dell'una o dell'altra informazione. A ogni modo, possiamo ricavare quantomeno una considerazione: il Bet Nuhadra fu in quegli anni uno degli snodi della crisi, presente all'interno della Chiesa siro-orientale, relativa al riassetto diocesano che si imponeva come una priorità ineludibile all'indomani della rivoluzione abbaside e della nuova centralità che la Mesopotamia assunse nella storia dell'Islam – un riassetto che ereditava in parte le problematiche dello scontro, a questa altezza meno acceso, tra le due chiese siriane – contrasto che proprio in quelle terre settentrionali aveva avuto il suo scenario principale già in età sassanide. La scelta dei vescovi, in una regione così turbolenta, non poteva non risentire di questa complessa situazione, e ciò induce a ritenere che la nomina di Nestorio, operata nonostante i sospetti di eterodossia che lo circondavano, dovette essere considerata da Timoteo un'opzione efficace da un punto di vista politico-ecclesiastico, utile a riportare serenità in una regione tormentata. Che poi questo sia effettivamente avvenuto, o che al contrario la situazione sia in seguito degenerata, non siamo in grado di affermarlo. Nulla sap-

²⁴ Cfr. Mingana Syr. 587, f. 812a.

²⁵ BIDAWID, *Les lettres...*, p. 64.

²⁶ La lettera 26 è edita in *Timothei Patriarchae Epistulae*, pp. 142-150 (t); pp. 96-102 (v). Una recente traduzione francese si trova in F. BRIQUEL-CHATONNET - C. JULLIEN - F. JULLIEN - C. MOULIN PALLIARD - M. RASHED, *Lettre du patriarche Timothée à Maranzekha, évêque de Ninive*, «Journal Asiatique», 288 (2000), pp. 1-13.

²⁷ BIDAWID, *Les lettres...*, p. 65.

priamo infatti del periodo in cui Nestorio fu vescovo, e solo un indizio infine possiamo forse raccogliere circa la sua morte: sempre all'interno della collezione epistolare di Timoteo I, infatti, nella lettera 47 diretta a Sergio metropolita dell'Elam, il suo più stretto corrispondente, il patriarca dichiara di aver ordinato, tra gli altri, un vescovo per il Bet Nuhadra (Maranzeka?): «Essa infatti non ha il vescovo», afferma Timoteo²⁸. La datazione proposta da Bidawid per questa lettera²⁹, tra il 796 e il 797, è in realtà scorretta. Come infatti ha sottolineato Flusin, il titolo di *synkellos* («camerlengo» del Califfo) di cui è fregiato il medico cristiano Gabriele ibn Boktišo' in questa epistola è possibile solo dopo la caduta dei Barmecidi dell'803, a seguito della quale l'allora camerlengo, Fadl ibn al-Rabi, divenne *vizir*: solo allora Gabriele succedette a tale carica³⁰.

La mancanza di informazioni su una possibile ascesa di Nestorio ad altri, più elevati ministeri ecclesiastici, ci induce a ritenere che egli sia morto in un periodo di poco precedente a questa missiva. Il suo dovette essere dunque un episcopato lungo poco più di un decennio, che lasciò un segno nella storia siro-orientale soltanto in relazione ai suoi discussi esordi.

La perduta Vita di Giuseppe Hazzaya

Ciò che sappiamo circa l'attività letteraria di questo monaco e vescovo si limita a quanto già detto: una perduta *Vita di Giuseppe Hazzaya* e l'opuscolo *Sul principio del movimento della grazia divina*, del quale si parlerà più avanti. Vanno qui sottolineati solo un paio di problemi inerenti alla *Vita*. La notizia riportata da Išo'dnah di Basra è problematica sotto diversi profili. Intanto apre un'irrisolvibile quanto suggestiva questione circa l'uso di questo perduto testo come fonte da parte dell'autore del *Liber Castitatis*: possiamo dar per certo che, almeno per le notizie su Giuseppe, Išo'dnah si appoggi a Nestorio, lo cita infatti espressamente come sua fonte. Altre informazioni potevano forse essere però ricavate da questa biografia. Sappiamo che la geografia ecclesiastica della Mesopotamia settentrionale riportata nel *Liber Castitatis* riflette la struttura diocesana della regione come si articolava al declinare dell'VIII secolo, diversa da quella dell'epoca di stesura del testo³¹. Forse questo quadro risentiva, almeno in parte, della lettura del testo di Nestorio. Da qui emergerebbe un secondo problema riguardante il contenuto di questa perduta biografia. Da come ne parla Išo'dnah, infatti, l'opera di Nestorio sembra essere stata una *Vita* che analizza-

²⁸ O. BRAUN, *Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien del 9 Jahrhunderts*, «Oriens Christianus», 1 (1901), pp. 209-313, qui p. 310 (t), p. 311 (v).

²⁹ BIDAWID, *Les lettres...*, p. 71.

³⁰ P. PETITMENGIN - B. FLUSIN, *Le livre antique et la dictée, nouvelle recherches*, in E. LUCCHESI - H.D. SAFFREY (éds.), *Memorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984, pp. 247-262, qui p. 256.

³¹ J.M. FIEY, *Išo'dnah, métropolitain de Basra, et son œuvre*, «l'Orient Syrien», 11 (1966), pp. 431-450, qui p. 433.

va pure l'insegnamento del maestro e le fonti della sua dottrina (nell'intento, forse, di difendere il padre spirituale dal crescente clima di ostilità che, come abbiamo detto, si sviluppò contro di lui). Vosté, descrivendo l'antologia di testi ascetici contenente i due brani della lettera di Nestorio, ipotizzò che proprio l'opuscolo che li seguiva – un piccolo testo di Giuseppe *Sulla preghiera spirituale* – potesse essere riconosciuto come estratto da una presunta sezione antologica di testi di Giuseppe interna alla *Vita* scritta da Nestorio: è in effetti vero che il testo inizia con l'espressione «e disse dunque», facendo così pensare alla citazione di una citazione, ma si tratta, credo, di un elemento di prova piuttosto debole³².

L'abiura del 790

Nella ricostruzione complessiva del profilo spirituale di Nestorio, l'atto di abiura a cui fu indotto nel 790 assume una centralità decisiva nel poco che conosciamo della sua vita e del suo pensiero³³. Il testo presenta un chiaro ordine espositivo: a una prima breve presentazione del personaggio e delle accuse a lui mosse segue un'affermazione dei contenuti della fede 'nestoriana' e una lunga serie di anatemi. In calce, infine, è posta la sottoscrizione dei testimoni dell'abiura.

I contenuti del credo sottoscritto da Nestorio si sostanziano di un'adesione ai principi teologici della Chiesa siro-orientale: dopo aver proclamato la fede nell'unica natura immutabile e illimitata di Dio e nella sua costituzione trinitaria, esso si concentra decisamente sulla cristologia, affermando la diversa generazione del *Logos* rispetto a quella dell'umanità di Gesù: l'una, seconda ipostasi della trinità, è generata dal Padre prima di tutti i secoli, l'altra, invece, è concepita dallo Spirito di Santità e dalla vergine Maria, ed è conosciuta essere del seme di Abramo, secondo le profezie.

Il tono si mantiene decisamente centrato sulla cristologia anche nella parte dell'abiura vera e propria, dove vengono presentate diverse dottrine errate proprio in ordine all'intelligenza del Cristo: o nella negazione della sua umanità (come fanno Marcione e Mani), o in quella della sua divinità (come fanno i «Giudei antichi e nuovi» = Ebrei e Musulmani; ma pure Paolo di Samosata e Fotino il Galata), o nella confusa composizione delle due dimensioni, operata dai 'Severiani' come pure dalla Chiesa post-calcedonese.

È qui che si inserisce l'anatema contro due dottrine, definite messaliane, elaborate «secondo l'intelligenza empia e atea dei Manichei»: la prima relativa alla possibilità dell'umanità di Cristo di vedere la sua divinità:

³² Cfr. J.M. VOSTÉ, *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et du VIII^e siècle*, «Angelicum», 6 (1929), pp. 143-206, qui in particolare p. 205.

³³ Il testo siriano e la traduzione tedesca si trovano in BRAUN, *Zwei Synoden...*, pp. 302-311. Si veda inoltre J. MARTIKAINEN, *Timotheos I. und der Messalianismus*, in J. MARTIKAINEN - H.O. KVIST, *Makarios Symposium über das Gebet. Vorträge der dritten Finnish-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986*, Åbo 1989, pp. 47-60.

La natura divina infatti è incorporea, illimitata e invisibile a tutte le creature; invece la natura e l'ipostasi dell'umanità del nostro Signore è corporea e limitata e visibile a tutti gli esseri dotati di ragione, e per questo non è possibile [che la sua umanità veda] la natura della sua divinità. Stante infatti che l'umanità di nostro Signore non è senza limite, senza inizio e senza compimento – come invece lo è la sua divinità – e stante che non è invisibile e increata e incorporea [come quella del] Verbo e dello Spirito, così neppure è possibile che la sua umanità veda la sua divinità, nel modo in cui vedono la natura divina il Figlio Verbo e lo Spirito che procede...

La seconda, che vuole l'umanità del Signore semplice e senza composizione:

Anatematizzo dunque tutti coloro che si sono intrattenuti o s'intrattengono o s'intratteranno in una tale, corrotta intelligenza, fantasticando di un cambiamento e trasformazione delle nature che [sono] in nostro Signore Gesù Cristo, e allo stesso modo proclamo e anatematizzo nei confronti di tutti coloro che dicono che l'umanità di nostro Signore è stata sciolta dalla sua composizione ed è diventata spirito semplice e non composto...

Questa doppia affermazione pare l'elemento che più d'ogni altro sta al cuore del testo. Si è già detto del giudizio espresso da Beulay circa la sostanziale estraneità di Giuseppe Hazzaya e Giovanni di Dalyatha alle accuse loro imputate da Timoteo I e dagli altri vescovi – estraneità che non esclude però la possibilità che alcuni tratti dell'insegnamento di questi autori suonassero effettivamente eterodossi. Qui l'assemblea chiede in effetti a Nestorio una presa di posizione su un insegnamento dottrinalmente sospetto, da un punto di vista 'nestoriano', attestato in Giovanni di Dalyatha, e precisamente nell'inedita omelia 25 (secondo la numerazione del manoscritto che adopera Beulay), dove il solitario si scaglia contro coloro che ritengono la natura umana di Cristo incapace di avere visione della natura divina a cui è unita³⁴.

A quanto sappiamo, l'accostamento di queste due dottrine al messalianismo, e di lì al manicheismo³⁵, all'interno di un quadro eresilogico unitario, è novità propria di questo protocollo d'abiura. Al di là della sua pertinenza o pretestuosità, possiamo comprendere da quali preoccupazioni fosse mosso il magistero ecclesiastico siro-orientale richiamando alla mente i principi base della teologia di questa Chiesa. Nell'ottica di un'enfaticizzazione della cristologia di matrice antiochena, infatti, interessata a preservare la distinzione tra umano e divino in Cristo, si giunse a negare all'umanità del Figlio qualunque conoscenza in *theoria* della divinità del Verbo eterno. L'unità di *prosopon*, infatti, non prevede, nella

³⁴ Si veda GUILLAUMONT, *Source de la doctrine...*, pp. 12-15. Per l'analisi di questo passo si veda la traduzione francese che riporta BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 441; ivi la traduzione francese dell'omelia completa (condotta sulla base del ms. Vat. Syr. 124, ff. 332a-334a), pp. 511-514.

³⁵ L'accostamento di messalianismo e manicheismo si trova già in Teodoreto di Ciro: cfr. THÉODORE DE CIR, *Histoire des moines de Syrie*, a cura di P. Canivet e A. Leroy-Molinghen, Paris 1977 (SC 234), vol. I, p. 278 (t), p. 279 (v).

teologia siro-orientale, una *communicatio idiomatum*, percepita come pericoloso viatico a una mescolanza per la quale o si perde l'umanità del Cristo – la qual cosa sarebbe avvenuta, secondo un fraintendimento della posizione miafisita, nelle proposizioni teologiche 'cirilliane' – o si prospetta un inaccettabile *tertium* tra umano e divino – a cui pareva condurre, da questa prospettiva, la teologia post-calcedonese. Di fatto la totale intangibilità e inconoscibilità del divino, per come essa era pensata dalle teologie di matrice antiochena, coinvolgeva tutte le creature. Neppure gli angeli posseggono il privilegio della 'visione', e questo perché tutte le creature razionali, anche quelle angeliche, mantengono quella definitezza e (sottile) corporeità che le esclude comunque a priori da una qualsiasi *theoria* di Dio, in quanto l'infinita totalità divina non è contenibile nella creatura, e in Dio non si dà parzialità né patimento³⁶.

Anche l'umanità del Cristo soggiace a questa legge: è composta e soggetta a limite, un limite che non pare trasceso neppure dopo la Pasqua. L'abiura in effetti contesta coloro «che dicono che l'umanità di nostro Signore è stata sciolta dalla sua composizione ed è diventata spirito semplice e non composto». Questa proposizione si oppone fondamentalmente all'idea che l'uomo Gesù sia divenuto 'spirito' e conferma la verità dell'incarnazione, contro una lettura docta dell'evento cristico, ma sembra implicare pure che l'umanità del Signore mantenga una dimensione creaturale anche dopo la resurrezione. L'evento pasquale, in questa teologia, resterebbe, dalla prospettiva umana del Cristo, la mera vivificazione di una natura soggetta insuperabilmente a limite: una vivificazione che qui va colta, credo, come il risultato del togliimento della punizione di Adamo – la mortalità – e quindi la restituzione in Cristo di un'umanità conforme alla sua originaria statura per grazia immortale, in un'edenica alterità rispetto a Dio. Ne consegue, insiste l'abiura, che l'umanità di Gesù né prima né dopo la Pasqua ha potuto 'vedere' la divinità, prerogativa invece sostenuta, si è detto, da Giovanni di Dalyatha, e a quanto pare anche da Nestorio. Date queste premesse nessuno – neppure il più perfetto dei solitari, aggiungiamo noi – può vedere Dio. Nessun tipo di visione è possibile, né con gli occhi del corpo, né con gli occhi dell'intelletto.

È nella tensione alla perfezione, e nell'affermazione della possibilità da parte del solitario (*ihidaya*) di giungere, a seguito del percorso ascetico di unificazione (*ihidayuta*), a una perfetta *apatheia*, che l'*establishment* della gerarchia siro-orientale scorgeva un fertile terreno di proliferazione per dottrine tese a minare l'intelligenza divisiva del Cristo e la trascendenza inaccessibile del Dio trinitario: un terreno, questo, tradizionalmente stigmatizzato come messaliano, perché connesso a quell'intelligenza della vita solitaria diffusa in buona parte del monachesimo di queste regioni, che aveva trasceso i confini dell'ortodossia, generando numerose tensioni entro la storia di questa Chiesa. Non a caso Nestorio,

³⁶ Come ha ricostruito efficacemente Beulay in una articolata sezione del suo lavoro su Giovanni di Dalyatha, nella quale rintraccia la storia del problema teologico della visione di Dio nella tradizione antiochena e siro-orientale: cfr. BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, pp. 423-464.

subito dopo aver affermato l'invisibilità di Dio da parte dell'umanità del Cristo, così come da parte di qualsiasi creatura, viene spinto a gettare l'anatema anche contro coloro che affermano si possa giungere alla perfezione già in questo mondo, in tal modo offendendo il valore dei misteri e delle costituzioni ecclesiastiche. Se ne ricava che la possibile connessione da una parte di messalianismo e monachesimo mistico, e dall'altra di visione di Dio e cristologia fosse l'articolato snodo che preoccupava l'autorità ecclesiastica siro-orientale. Una connessione capace di indurre il sospetto di teopaschismo, e quindi, in ultima analisi, di monofisismo³⁷. La pretesa per i solitari di accedere per grazia alla *theoria* di Dio finiva col risuonare come un cedimento dottrinale ai siro-occidentali, che in quelle terre della Mesopotamia settentrionale erano in costante disputa e competizione con la Chiesa di Timoteo: un problema teologico, dunque, ma anche politico-ecclesiastico.

Alla fine di questa abiura si legge un interessante cenno alla dottrina secondo la quale le anime uscite dal proprio corpo a seguito della morte possono sentire, avere coscienza e operare. La dottrina 'ufficiale' della Chiesa siro-orientale, proclamata da Timoteo, era quella del «sonno delle anime». Secondo questo insegnamento, coerentemente con quanto esposto sopra, la separazione dal corpo provocata dalla morte avrebbe impedito alle anime di avere coscienza o sensibilità, e le avrebbe mantenute in uno stato simile al sonno fino al giorno della resurrezione³⁸. Beulay sostiene che il collegamento eresilogico tra la dottrina che vuole coscienti le anime dei defunti e l'affermazione circa la possibilità della visione di Dio da parte dell'uomo sia qui sancito dalla gerarchia siro-orientale proprio in relazione al complessivo rifiuto di concepire qualsiasi operazione umana scollegata dai sensi: un rifiuto che si estendeva di conseguenza anche alla visione 'spirituale'³⁹.

³⁷ Un primo esempio di accostamento del messalianismo al monofisismo, proprio nei decenni immediatamente successivi a quelli in cui Abramo di Kaškar aveva riformato sul modello egiziano un monachesimo fortemente eterogeneo, si può ritrovare in Babai il Grande: questi definisce infatti chi si oppone all'autorità di Teodoro di Mopsuestia e di Evagrio Pontico «un cattivo eretico, un teopaschita e uno scellerato messaliano», cfr. W. FRANKENBERG (hrsg.), *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912 (Abhandlungen der koeniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen, 13/2), p. 414, e A. GUILLAUMONT, *La témoignage de Babai le grand sur le Messaliens*, in *Symposium Syriacum 1976*, Roma 1978 (Orientalia Christiana Analecta, 295), pp. 257-265. Questo accostamento, dunque, ebbe fortuna nei secoli successivi, tanto da indurre a rileggere criticamente gli esiti più 'delicati' della ricerca mistica interna alla vita solitaria alla luce di dottrine eterodosse in ordine alla cristologia, e, forse, in modo da far divenire la teologia mistica *tout court* sospetta di una scorretta configurazione del rapporto umano-divino: cfr. BEULAY, *Precision touchants...*, p. 115 [29].

³⁸ Si veda GUILLAUMONT, *Sources...*, pp. 10-11. Nella seconda lettera della collezione epistolare del patriarca Timoteo I, rivolta all'illustre medico cristiano del califfo Al-Mahdi, il famoso e potente Rabban Boktišo' (da non confondere con l'omonimo fondatore di Margana di cui si è detto sopra), e più precisamente nella sua IV sezione, viene detto che l'anima, dopo la morte, possiede in atto la volontà e il movimento, in potenza la libertà e la ragione, mentre cadono irascibilità e concupiscenza; più avanti, nella V sezione, Timoteo conseguentemente afferma che l'anima, dopo la morte, non è in grado di sentire né di conoscere alcunché: cfr. *Timothei Patriarchae epistulae*, vol. I, pp. 30-33 (t), II, pp. 18-20 (v); BIDAWID, *Les lettres...*, p. 20. Una rapida storia della dottrina del sonno delle anime, attestata almeno a partire da Afraate, si può leggere nella lunga introduzione ad APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, vol. I, a cura di M.-J. Pierre, Paris 1988 (SC 349), pp. 191-199; una sezione su questo argomento è presente anche in BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, pp. 488-510.

³⁹ Si veda BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, pp. 426-428.

Così, negando la possibilità per l'anima dell'uomo di compiere una qualsiasi operazione in maniera indipendente dal proprio corpo, si aggiunse un ulteriore motivo alla già marcata ostilità nei confronti di quella tradizione spirituale che, contrariamente alla dottrina ufficiale (o ufficializzata), confessava la possibilità – per grazia ribadiamo – di ricevere una qualche visione della Trinità, nel trascendimento dell'ordine stesso della propria corporeità. Nestorio, come vedremo, risolverà l'*impasse* teologica utilizzando, sulla scia di Giovanni di Dalyatha, la differenza tra visione della natura e visione della gloria.

2. LA LETTERA SULL'OPERAZIONE DELLA GRAZIA DIVINA

Tradizione manoscritta

L'antologia di testi di letteratura ascetica siro-orientale del VII e dell'VIII secolo nel quale sono conservati i due estratti della lettera di Nestorio fu rinvenuta quasi cent'anni fa da padre Samuel Giamil, allora Superiore Generale dei monaci caldei, che ne venne in possesso a Mossul nel 1908, e subito lo trasferì nella ricca biblioteca del convento di Nôtre Dame des Semences, presso il villaggio di Alqoš, dove venne catalogato come n° 237 di quella collezione. Si tratta di un antico manoscritto, copiato nel monastero di Rabban Hormizd nell'anno 1289 d.C. da un monaco di nome Išo'.

Nonostante molto presto siano giunte in Europa alcune copie di questa antologia – una eseguita da un diacono caldeo su commissione della Biblioteca Vaticana, e una conservata nella collezione Mingana a Birmingham – a un secolo dal ritrovamento alcuni dei testi ivi contenuti non hanno ancora edizione, traduzione e studio. Lo scritto *Sul principio del movimento della grazia divina di Nestorio vescovo dei Nuhadraye* che si trova alle pagine 15-21 del quaderno 21, è uno di questi inediti⁴⁰. Il testo consta di due estratti, provenienti da un'unica lettera, di cui peraltro manca l'intestazione. In effetti alla pagina 19 le due parti risultano unite dall'espressione «aggiunge dalla lettera». Pare evidente dunque che si tratti di un testo scritto in risposta a una serie di quesiti che un anonimo interlocutore – un più giovane monaco – dovette rivolgere a Nestorio sul modo della manifestazione della grazia, sui rischi a cui è esposto il solitario, sulla possibilità della visione spirituale, sul discernimento di alcune visioni in cui esso può incorrere. Il compilatore della raccolta (verosimilmente un monaco del IX secolo – non vi sono infatti testi di autori successivi a Nestorio) ha estratto dalla lettera due nuclei da lui ritenuti maggiormente significativi, inserendoli poi nell'antologia.

Nel preparare l'edizione mi sono basato sostanzialmente sul testimone iracheno, consultato in fotocopia. Ho tenuto conto pure nella lettura di altri due

⁴⁰ VOSTÉ, *Recueil...*, p. 190.

testimoni moderni, il codice vaticano siriano 509, completato nel 1928 dal diacono copista Jusef Abbuna di Alqos⁴¹, e il Mingana siriano 601, copiato successivamente alla pubblicazione dell'articolo di Vosté, e quindi in esso non descritto, e conservato nella Mingana Collection a Selly Oak, Birmingham⁴²: entrambi dipendono direttamente dal testimone iracheno.

Legenda:

N = Nôtre Dame des Semences 237; quaderno 21, ff. 15-21

M = Mingana siriano 601, ff. 245a – 248b

V = Vaticano Siriano 509, ff. 188a – 190b

⁴¹ *Ibi*, p. 144, segnala un'ulteriore copia nella collezione di Notre Dame des Semences, numero 238, dovuta allo stesso diacono Jauseph Abbūna e risalente al 1909. Non ho potuto consultare quest'ultimo testimone.

⁴² A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Cambridge 1933, vol. I, coll. 1146-1153. Il testo di Nestorio è descritto alla col. 1152.

Traduzione

Sull'inizio del movimento della grazia divina, di *mar* Nestorio vescovo dei Nuhadra⁵⁵.

[1] O *mar*, l'inizio del movimento della grazia dello Spirito di Santità, la cui operazione è nell'anima all'inizio, [deriva] dal calore della cova delle semenze naturali che al principio della nostra creazione sono state poste dal creatore sapiente, quando, per la mediazione dell'angelo della provvidenza, che segue l'uomo, [quest'ultimo] viene condotto a tale operazione: quando [cioè l'angelo] primariamente lanci in lui qualche intellezione relativa alla mirabile economia di Cristo nostro Signore, che Egli opera nel mondo, e che è per il nostro misero genere. Dopo che ha portato all'uomo questa meraviglia dell'economia, [allora] la veemenza dei semi naturali inizia a mostrare la sua attività, per la potenza del calore.

[2] E pertanto questo è quel fuoco di cui nostro Signore disse: «Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra, e quanto desidererei che fosse già acceso!»⁵⁶, dato che è nascosto in tutti i figli del mistero del battesimo un fuoco simile [a quello che c'è] in tutte le nature della creazione. Esso però non manifesta la potenza della sua operazione se non nella custodia dei comandamenti del Signore. E che questo sia così ne è testimone veritiero la bocca d'oro *mar* Giovanni. Ha detto infatti così: «Quando Dio creò Adamo, mise una brace di fuoco nel suo cuore»⁵⁷, perché per mezzo dei suoi raggi fosse condotto alle cose a venire, attraverso l'operazione dello Spirito di Santità. Ed è evidente che dopo aver trasgredito il comandamento cessarono i raggi di quella brace ed [essa] non ha manifestato la potenza della sua operazione per tutte le [successive] generazioni fino alla venuta del Cristo al nostro mondo. Vedi dunque o *mar* che ciò si compie solo nei custodi dei comandamenti.

[3] Corri dunque con tutta la tua potenza e non essere negligente, finché dalla custodia dei comandamenti ti siano risuscitati i raggi di questa brace, che in te si erano estinti. Questo è il lievito che l'anima benedetta ha preso e celato nelle sue tre parti, da cui ha fatto i pani per l'offerta⁵⁸ e ha accostato il sacrificio, sull'altare semplice [del]l'intelletto, a colui che dona il lievito: il Signore del nostro mondo. E quando questo fuoco inizia a purificare il tuo cuore col suo calore, custodisci il silenzio della lingua e la sessione all'interno della cella.

⁵⁵ Nome degli abitanti del Bet Nuhadra.

⁵⁶ Lc 12, 49.

⁵⁷ Non sono riuscito a identificare con certezza questa citazione, che non pare comunque, per tono e dottrina, un testo crisostomico. Segnalo per ora l'esistenza di un passo in un'omelia pseudo-crisostomica che si approssima non poco al brano riportato da Nestorio: si tratta dell'omelia *In illud: Ignem veni mittere in terram* (Lc 12, 49); *et, non veni pacem mittere, sed gladium* (Mt 10, 34), PG LXII, coll. 739-742, in cui si legge: «Quando al principio plasmai l'uomo dalla terra, posi una scintilla di fuoco divino in mezzo al suo cuore». V'è da dire tuttavia che questa omelia pseudo-crisostomica non pare conservata in traduzione siriana: cfr. M. GEERARD, *Clavis patrum graecorum*, vol. II, Turnouth 1974, p. 590. Segnalo che la non individuazione del testo citato impedisce di precisarne con esattezza l'ampiezza.

⁵⁸ Mt 13, 33; Es 25, 30.

Ascolta dunque, o *mar*, cosa diceva il profeta Geremia quando era incendiato dalla fiamma dell'amore di questo fuoco: «Beato l'uomo quando porta il tuo giogo nella sua gioventù, e siede da solo e tace, perché ha ricevuto su di sé il tuo giogo, e dà alla polvere la sua bocca, perché v'è speranza, e dà la sua guancia a chi lo colpisce e l'ignominia lo sazia»⁵⁹. Non v'è dunque, o fratello mio, chi si dia prontamente all'osservanza dei comandamenti, per cui i lavori corporali non divengano come natura[li]; in quanto non avverte la loro fatica a causa della propria gioia che [è riposta] in essi.

[4] E quando poi il solitario è reso degno di questo, di divenire perfetto, senza il lavoro, senza che senta, quante volte precipita nel suo cuore l'operazione di questo fuoco, simile a una brace di fuoco! E riguardo a ciò, o anima mia diletta, che sia in tal modo lo testimonia il beato Geremia, dicendo così: «Ho cercato di non ricordarlo e di non parlare più in suo nome, e fu nel mio cuore un fuoco che arde e divampa nelle mie ossa e ho cercato di sopportarlo e non ho potuto⁶⁰». E spesso, da quando il solitario compie tutti i canoni stabiliti perché li compia nella sua cella e prende un cibo semplice per il [mero] sostentamento della sua vita e non per saziarsi, in quell'ora sente questa operazione che cade nel suo cuore simile a una brace di fuoco, e ad essa si mescola l'operazione piacevole di un soffio, e [questa] addolcisce il suo palato a somiglianza di un favo di miele, mescolandosi addirittura alle sue vesti esteriori. E quanto più il fuoco avvampa nell'anima del solitario tanto più questo odore piacevole esala dal turibolo puro del suo cuore. Quando tutte le sue membra sono sciolte dalla potenza di quest'operazione e sono turbati i sensi interiori, quando egli brucia dalla gioia che procede dal di dentro, nel cuore, quante volte, se fosse possibile, stringerebbe anche la terra tra i suoi denti e, benedicendo, lambirebbe la polvere che le sta sopra, davanti alla croce, e gli sarebbe piacevole come un favo di miele!

[5] Ahi! Per la gioia insopportabile qui, se il solitario non ha una guida certa, nel primo fervore uccide il suo corpo e fa perire la sua anima dalla coltura spirituale, per il fatto che demoni ripugnanti al principio fanno infervorare molto l'uomo in ordine a fatiche insopportabili. E questo è lo scopo dei maledetti: ingannare attraverso la virtù colui che a loro obbedisce, e gettarlo nei dolori corporali. E quando avranno fatto giungere fino a qui colui che obbedisce loro, che non affida la sua anima al suo padre spirituale, gli consiglieranno: «Ora non hai la salute in alcun modo, se non grazie a incisioni e cauterizzazioni», e: «Lascia la condotta dell'anima e prenditi cura della salute del tuo corpo», non essendo solleciti, i maledetti, né alla condotta dell'anima né a quella del corpo, ma a provvedere in ogni modo alla perdizione della nostra vita, talora facendo sì che anche il loro fuoco straniero sia simile a [quello della] verità, essendo questo il principio del movimento della contaminazione. Esso inizia primariamente a partire dalle membra inferiori ed è agitato e confuso, ma non si accosta al cuore.

⁵⁹ Lam 3, 27-3, 30.

⁶⁰ Ger 20, 9.

Tuttavia, appena inizia, il suo movimento riempie di turbamento i sensi esterni e fa scorrere rapidamente qui e là lo sguardo del solitario, senza impedimento. E tale turbamento proviene da questo fuoco del demone della fornicazione. Ricorda le lampade che brillano nel tempio degli idoli, di cui ha scritto *mar* Evagrio⁶¹.

[6] È invece noto e sicuro, o *mar*, che il fuoco della casa del nostro Signore è quello che inizia primariamente dal cuore, quando questo si eleva al di sopra del corpo, e in silenzio pacifica il solitario in tutti i suoi costumi. Con questo fuoco il solitario inizia la condotta dello Spirito e in esso riceve compimento un intelletto diligente, per mezzo dei doni della grazia, volando per esso attraverso tutti i cerchi della conoscenza, finché riposi nel porto a cui pervengono i diligenti. Di questo fuoco ardeva il cuore della compagnia di Cleopa per strada, quando nostro Signore, in loro compagnia, andava per la strada alla città che ha nome Emmaus⁶²...

Segue dalla lettera:

[7] ...Molti infatti si sono vantati e sono periti, e si sono gonfiati di un pensiero vano e si sono appoggiati sulle sole opere corporali, disprezzando le condotte dello Spirito, perché il demone della vana gloria non ha lasciato che essi sottomettessero i loro colli al giogo di una guida che avrebbe insegnato loro l'arte spirituale, che rallegra il cuore dei giusti con una visione spirituale, di cui per loro volontà si sono privati. E poiché essi non hanno compreso lo scopo della condotta dello Spirito, hanno negato del tutto che vi fosse una visione spirituale, e hanno dimostrato un odio assoluto nei confronti di coloro che sono intenti alla sua ricerca, e sostengono che è cosa di fantasia e che si rappresentano delle allucinazioni, e dicono davanti ai loro discepoli così: «Se questo dono vi fosse o oggi fosse donato a qualcuno, sarebbe donato a noi, a causa delle nostre opere!». Bisogna allontanarsi dal commercio con costoro come da un veleno mortale, perché non hanno creduto alla dottrina venerabile del vangelo che dice: «Beati coloro che sono puri nel loro cuore, perché vedranno Dio»⁶³. Ed ecco a questi saggi, che dicono con furore, non sapendo: «Come si vede la natura divina?», risponderò: «O incredulo, non dico che è vista la natura, ma la gloria della sua grandezza». Ho osato affermare queste cose, o *mar*, perché io so che vi sono dei lupi in mezzo agli agnelli⁶⁴. Separati da chi è come loro, affinché la tua lampada luminosa non si spenga al soffio delle frecce avvelenate del loro di-

⁶¹ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Les six centuries des «Khephalaia gnostica»*, a cura di A. Guillaumont, Turnouth 1977 (PO 28/1), pp. 144, 146.

⁶² Lc 24, 32. Nella *Lettera II* del cosiddetto Macario Alessandrino (conservata anche come *Lettera IX* di Macario d'Egitto) – una traduzione abbastanza libera dell'omelia 25 dello pseudo-Macario Greco – leggiamo all'*incipit* del cap. 7 della sua versione siriana, corrispondente al cap. 10 del testo greco: «Per l'ardore di questo fuoco ardeva il cuore della compagnia di Cleopa per strada»; cfr. PS-MAKARIOS, *Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, a cura di W. Strothmann, Wiesbaden 1981 (Göttinger Orientforschungen, 21), vol. I, pp. 201-211 (t), vol. II, pp. 135-142 (v).

⁶³ Mt 5, 8.

⁶⁴ Mt 7, 15.

scorso lanciato con violenza. L'apostolo, infatti, [ci] ammonisce circa questo dicendo: «Non estinguate lo Spirito!»⁶⁵. Sta in guardia dunque dall'odio, che è presso di loro, come da una leonessa devastatrice. Scegliti l'incontro mansueto con questi, e fissa nella tua anima come immagine di Dio l'amore di loro, e l'odio delle loro azioni.

[8] Fa' della tua cella un tribunale per te stesso e un luogo senza accesso, soprattutto nel tempo della notte, in cui i diligenti rilucono nella preghiera. E quando ti ricoprirà la potenza della quiete della notte, e avrai consuetudine nella preghiera con il tuo Signore, e la preghiera dello Spirito inizierà a mostrarsi alla tua intelligenza, guardati dalla sembianza fulgida che si vede di fronte alla mente, al di fuori della sua operazione, e soprattutto dalla sfera di fuoco la cui sembianza si raffigura di fronte all'intelletto al momento della preghiera e dalla quale fluiscono languide voci verso i sensi esteriori: di queste cose ha scritto il beato Gregorio⁶⁶. Lascia queste cose al loro luogo esteriore ed entra in te stesso e stringi quanto è tuo con amore; affinché le zizzanie dell'errore, seminate dall'Avversario⁶⁷, il demone della fornicazione, non si mescolino a forme corruttibili. A partire da questo cambiamento dell'oppositore, di cui ho parlato, che ha afferrato qui il solitario, sono raffigurate nel suo intelletto delle sembianze erronee: le [immagini] realistiche insieme alle [immagini] idolatriche, ed esse operano molte corruzioni negli intelletti dei ricettori.

[9] Prenditi cura dunque, o *mar*, di questa luce semplice di cui talora mi hai riferito, in cui anche ora sei. La stella vista in lei, che talora in essa tramonta e si nasconde, e talora scaturisce e fulge, è il mistero del mondo nuovo, secondo la parola dei nostri padri beati. La luce di cui mi hai detto che si muta con la stella, simile al colore del cielo, questa è la natura della tua anima indivisa. E l'altro modo del mutamento di cui hai parlato, il santo *mar* Evagrio ha detto [essere] il colore dello zaffiro, su cui sorge la luce della Trinità Santa al momento della preghiera⁶⁸. Le folgori ignee, che talora vedi, emesse da quella luce, sono lingue dell'anima, con le quali essa glorifica insieme ai suoi compagni spirituali, quando l'intelletto è reso degno della statura della natura della sua prima creaturalità. Le stelle che vedi infisse nel firmamento del tuo cuore sono le intellezioni della contemplazione incorporea, e ogni volta che sei reso degno di vederle, vedi il firmamento del tuo cuore a somiglianza del colore del cielo. Con il mutamento che acquisiscono grazie alle ascensioni superiori entro il tuo intelletto, si muta anche la luce del firmamento del tuo cuore, per il fatto che l'intellezione è propria della contemplazione e non della conoscenza esatta.

⁶⁵ 1Tes 5, 19.

⁶⁶ L'allusione è troppo generica per consentire una sicura identificazione del Gregorio qui richiamato. Potrebbe riferirsi a Gregorio di Nazianzo, come al Niseno, oppure a Gregorio di Cipro.

⁶⁷ Mt 13, 24-30.

⁶⁸ Il passo a cui forse qui si rimanda è il capitolo 39 del trattato *Sui pensieri* di Evagrio, riportato più oltre in traduzione italiana a commento delle visioni e contemplazioni di cui parla Nestorio: cfr. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, a cura di P. Géhin - C. Guillaumont - A. Guillaumont, Paris 1998 (SC 438), qui pp. 286-289.

3. L'INSEGNAMENTO SPIRITUALE DI NESTORIO: ALCUNE NOTE ESPLICATIVE

Il movimento della grazia e il fuoco dello Spirito

Per comprendere la modalità operativa dello Spirito nel cuore dell'uomo, su cui meditano le pagine di Nestorio, ci si deve soffermare inizialmente sul concetto di movimento. Nella tradizione cosmologica evagriana, qui solo parzialmente condivisa, questo aveva un carattere negativo, in quanto espressione e sinonimo della distrazione degli intelletti puri dalla conoscenza di Dio, e quindi causa della loro dimensione composta e polare; in questo quadro l'intervento della grazia indirizza il movimento nella prospettiva delle virtù, rendendolo in tal modo positivo. In *Centurie Gnostiche* I, 51 (S1) leggiamo: «Il movimento è causa della malizia, e distruttrice della malizia è la virtù; ma i nomi della virtù sono nei modi delle condotte, e la causa di questi è il movimento»⁶⁹. Il movimento della grazia divina descritto da Nestorio è dunque proprio quel particolare movimento redentivo che sta alla base dei modi delle condotte della virtù. Un movimento che procede da Dio in cui è la creatura ciò che viene mosso: il sostantivo siriano utilizzato, *metetzī 'onūtā*, è, in effetti, passivo (letteralmente «l'essere mosso»⁷⁰).

Il movimento della grazia non investe tuttavia una creatura inerte, ma esercita la sua operazione nell'uomo portando a germinazione i 'semi naturali' presenti in lui. Questi sono stati posti dal creatore stesso nel cuore dell'uomo fin dal principio della sua costituzione. Essi sono predisposizioni a far fruttificare la grazia. Quando l'uomo acquisisce le intellezioni circa l'economia del Cristo schiusogli dall'angelo, questi semi si attivano nel cuore. Il tema, ancora una volta, è tratto da Evagrio: secondo il monaco pontico, nella «prima creazione», quando gli intelletti, precedentemente alla caduta, non conoscevano il male, avevano in se stessi dei «semi di virtù». In *Centurie Gnostiche* I, 39 (S1 e S2) si legge: «Quando fummo creati, al principio, si trovavano naturalmente in noi dei semi di virtù, ma non di malizia»⁷¹, e, in *Centurie Gnostiche* I, 40 (S1 e S2), ricordando che, come vi fu un tempo in cui la malizia non era, così vi sarà un tempo in cui essa nuovamente non sarà – mentre la virtù è e sarà sempre – si legge: «Indistruttibili, in effetti, sono i semi di virtù»⁷². Certo va detto che da Nestorio, co-

⁶⁹ *Les six centuries*, pp. 40-42. Cito di questa importante opera evagriana i passi illuminanti ai fini del presente studio seguendo la cosiddetta 'versione comune', S1, frutto di una revisione tesa a epurare l'insegnamento di Evagrio dal sospetto di origenismo. S1 è la versione utilizzata anche da Nestorio. Il testo originale evagriano differisce in molti punti dalla 'versione comune'. L'aggettivo 'evagriano', utilizzato nel presente studio per designare dottrine e concetti a cui si richiama direttamente o indirettamente Nestorio, deve dunque essere letto nel prisma di questa complessa ricezione siriana.

⁷⁰ Il moto attivo è reso in siriano piuttosto con *zū'ā*.

⁷¹ *Les six centuries*, pp. 34-35.

⁷² *Ibi*, pp. 36-37. Questa dottrina si ritrova pure nella *Lettera sui tre gradi* di Giuseppe Hazzaya. Qui l'operazione dei semi naturali attraversa tutto il *cursus* ascetico e mistico del solitario, secondo una di-

me da tutta la coeva ricezione siro-orientale della protologia del Pontico, non veniva accolto il concetto evagriano di doppia creazione, anzi il tema della presenza dei semi divini immessi in Adamo si inseriva entro lo scenario di un'unica creazione, spostando così tale immagine da un piano cosmologico a uno antropologico.

La schiusura dei semi richiama a Nestorio l'immagine neotestamentaria di un fuoco che cade sulla terra, segnatamente Lc 12, 49: «Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra, e quanto desidererei che fosse già acceso!». Tale citazione, vedremo, si connette in linea diretta con un insegnamento, ampiamente diffuso nella mistica siro-orientale, relativo all'operazione dello Spirito di Santità come di un fuoco che cade in terra, quella particolare «terra» che è il cuore di ogni uomo. In effetti, alla fine del primo estratto della lettera, Nestorio chiosa quanto ha scritto sull'operazione del fuoco con un rinvio a Lc 24, 32. Il vescovo di Nuhadra dice: «Di questo fuoco ardeva il cuore della compagnia di Cleopa per strada, quando nostro Signore, in loro compagnia, andava per la strada alla città che ha nome Emmaus». Il fuoco che Cristo getta nel mondo si attiva esemplarmente grazie alle intellezioni che lo stesso Risorto, discutendo coi discepoli, introduce nei loro cuori, riconducendoli così a una retta comprensione delle Scritture: un discernimento capace di dare ragione delle profezie sul Cristo lì contenute. Tale chiarificazione passa attraverso il cuore, scaldandolo e rinnovando così una potenza insieme etica e conoscitiva presente da sempre nell'uomo.

L'uso di questi luoghi del Vangelo di Luca, e in generale alcuni specifici esiti della speculazione sul fuoco divino, riecheggiano testi pseudo-macariani⁷³. Brock ha affermato chiaramente come gli autori spirituali della Chiesa siro-orientale a partire dal VII secolo tendano a interiorizzare questo tema e a connetterlo all'ascesi mistica: l'immagine della discesa del fuoco dal cielo avrebbe subito un movimento esegetico che ne ha spostato progressivamente il senso dal piano liturgico legato alle speculazioni sul Tempio verso una liturgia celeste che trova uno spazio e un tempo già qui e già ora nella condotta ascetica del solitario lungo il suo percorso di unificazione e nei suoi possibili esiti mistici: il solitario, insomma, ritrova nella sua unità la propria dimensione templare⁷⁴. La speculazione sull'operazione e la fenomenologia del fuoco disegna così tutto il percorso della liturgia mistica dei servi del Signore, garanzia stessa della Sua compagnia, strumento di purificazione, di edificazione, di discernimento e di illuminazione⁷⁵.

visione in tappe ereditata da Giovanni il Solitario, cfr. BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 109. La progressiva schiusura dei semi è qui legata alle fasi di passaggio tra un grado e l'altro: cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, a cura di P. Harb, Turnhout 1992 (PO 45/2), pp. 40, 70, 72, 74, 126 (t), pp. 41, 71, 73, 75, 127 (v).

⁷³ Cfr. BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 65-69.

⁷⁴ Cfr. S.P. BROCK, *Fire from Heaven: from the Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity*, «Studia Patristica», 25 (1993), pp. 229-243, qui pp. 239-243.

⁷⁵ Nel *Libro delle Questioni* di Giuseppe Hazzaya, il solitario così chiarisce i modi della manifestazione della grazia: «Primo indizio dell'effetto dell'attività dello Spirito è questo: che il pensiero dell'amore di

Questo fuoco secondo Giovanni di Dalyatha procede dal battesimo⁷⁶. Così è per Giuseppe Hazzaya⁷⁷ e per il suo allievo Nestorio, il quale in effetti asserisce che questo fuoco è nascosto in tutti «i figli del mistero del battesimo», ed è simile a quello che opera in tutte le nature create. Un riferimento così esplicito al battesimo merita un po' d'attenzione, visto che questi monaci erano accusati di disprezzare i sacramenti e le istituzioni ecclesiastiche. L'accostamento di Spirito-fuoco-battesimo richiama effettivamente un tratto messaliano, ma in questo contesto non va, con ogni probabilità, compreso nei termini del «battesimo spirituale» su cui insisteva quel movimento. Salomone, vescovo di Hedatta, personaggio prossimo a questi monaci⁷⁸ e certamente ostile al patriarca Timoteo, aveva tra l'altro una particolare attenzione nei confronti del sacramento del battesimo, un'attenzione forse a volte anche eccessiva⁷⁹. Ciò non testimonia necessariamente a loro favore, come non depona in tal senso la condizione sacerdotale di Nestorio, e pur tuttavia questi particolari rendono alquanto inverosimile per lui una totale spiritualizzazione del battesimo come di fatto si sarebbe dato presso i messaliani. È vero poi che la pretesa somiglianza del fuoco battesimale con quello presente nelle nature create pone una questione su cui resta difficile decidere: se cioè questa somiglianza implichi per Nestorio che il battesimo restituisca una condizione sottratta solo all'uomo (ma non alle altre creature), o se invece si iscriva nel quadro di un parallelo puramente esemplificativo operato da questo autore tra il fuoco dello Spirito e il fuoco presente nelle nature create, inteso quest'ultimo come principio vitale, secondo un'opinione alquanto diffusa nella fisica antica.

Nestorio a questo punto cita un testo che ritiene di Giovanni Crisostomo al fine di chiarire alcuni presupposti e risvolti dottrinali legati all'operazione del fuoco divino. In esso si legge che Dio, quando creò Adamo, gli mise nel cuore

Dio bruci nel cuore dell'uomo come fuoco. E da questo nasca nel suo cuore l'odio del mondo, la rinuncia e l'amore della vita straniera e dell'umiltà, che è madre ed educatrice di tutte le virtù», cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Mystic Treatises* (si intende qui anche quelli posti sotto il nome del fratello 'Abdišo' Hazzaya), in A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, in *Woodbrooke Studies*, vol. VII, Cambridge 1934, pp. 256-281 (t), pp. 145-184 (v), qui p. 274 (t), pp. 165-166 (v).

⁷⁶ «Il y a une opération de la grâce qui consiste en ce que tombe dans le cœur du moine comme une braise de feu, e celle-ci enflamme de son incandescence et embrase même tout son corps. C'est l'esprit de l'adoption des Fils que nous avons reçu par le Saint Baptême, arrhes de la Vie éternelle. C'est cet Esprit qui enfante tous les saints à la lumière du monde à venir; par lui ils acquièrent la perfection dans l'amour de Celui en qui tout est amené à la perfection. C'est le feu dont Notre-Seigneur a dit: Je suis venu lancer le feu sur la terre etc...», cfr. BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 65 (il testo, inedito, è contenuto nel Ms. Harvard Syriac 30, del XV secolo ca., ff. 68 r b-68 v b).

⁷⁷ Parlando del potere del tesoro della vita che è stato rivelato ai monaci, Giuseppe afferma: «Questo è lo Spirito di Santità che hanno ricevuto dal santo battesimo, nella seconda nascita», cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Mystic Treatises*, p. 262 (t), p. 148 (v).

⁷⁸ Sulla vicinanza di questo vescovo a Giovanni di Dalyatha si veda BEULAY, *Précisions touchants...*, p. 106 [20].

⁷⁹ L'epistolario di Timoteo esordisce con una lettera indirizzata da questi a Salomone, proprio in ordine alla non liceità della reiterazione del battesimo praticata sui 'Severiani' che passavano alla Chiesa sirio-orientale, reiterazione che, a quanto pare, Salomone pensava praticabile: cfr. *Timothei Patriarchae Epistulae*, vol. I, pp. 3-29 (t), II, pp. 1-17 (v).

una brace di fuoco. Questa sarebbe stata immessa, cita o afferma Nestorio, affinché, attraverso i suoi raggi e il suo calore, conducesse Adamo verso le cose a venire. Ma il peccato dell'uomo spense questa brace nel cuore, ed essa rimase inattiva per tutte le generazioni anteriori a Cristo. Dalla sua venuta la brace spenta si riaccese nei cuori. Riassumendo: il fuoco, principio vitale divino nascosto in tutte le creature, e in Adamo motivo di tensione escatologica, spentosi dopo il peccato, viene riattivato nell'uomo grazie alla venuta di Cristo, a partire dalle intellezioni relative alla sua economia schiuse dall'angelo e dal battesimo. Ma è nel solitario, nel suo percorso di unificazione attraverso l'osservanza dei precetti, che viene portata a compimento, di quando in quando, la potenza dell'operazione di questo fuoco, facendo rilucere già qui quei raggi spenti che conducono l'uomo al Regno.

Il sacrificio spirituale e l'estasi

Nella vita contemplativa, temprata dai lavori e dalle preghiere, il solitario officia una liturgia templare in cui i semi riaccesi dallo Spirito fungono da lievito per il pane di un sacrificio spirituale. Il lievito di cui è composto questo pane, viene detto, è quello nascosto nelle tre parti dell'anima. Questi pani sono poi sacrificati sull'altare semplice dell'intelletto. L'immagine è di origine evagriana. In *Centurie Gnostiche* II, 57 (S1) leggiamo infatti: «Noi abbiamo appreso che ci sono tre altari delle altezze, di cui uno è in sé uno e non composto, e gli altri due sono composti»⁸⁰. Per comprendere il significato di questo simbolo dobbiamo appoggiarci a Babai il Grande († 628), che nel suo *Commento alle Centurie Gnostiche*, asserisce che i tre altari sono interpretabili spiritualmente come i modi delle pratiche delle virtù. Il terzo altare, «non composto», è quello su cui il solitario presenta il sacrificio dei propri pensieri «tramite la preghiera nascosta, a sacrificio e unificazione di colui che lo presenta». Gli officianti «sono coloro che hanno ricevuto in sé il fulgore indicibile (della propria integrità creaturale e filiale) e la cui pratica e il cui cammino (hanno luogo) nel nascondimento e nel santo dei santi, dove non possono entrare quelli che non servono nella tenda»⁸¹. Attraverso la preghiera nascosta il monaco, al termine del suo percorso di unificazione, immola ogni pensiero su questo altare puro. Evagrio così insegnava in *Centurie Gnostiche* V, 53 (S1e S2): «Il sacrificio spirituale è la coscienza pura che mette (le offerte) sullo stato puro dell'intelletto come su un altare»⁸². Solo coloro che servono nella tenda sono però degni di presentare queste offerte, coloro il cui cammino e la cui pratica si sono svolti nel nascondimento, nel

⁸⁰ *Les six centuries*, p. 82.

⁸¹ Il passo di Babai è edito in FRANKEMBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 170, e qui citato nella traduzione di Bettiolo presente in SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, p. 76 n. 1.

⁸² *Les six centuries*, pp. 198-199.

Santo dei Santi: i solitari⁸³. Per Nestorio, la cui riflessione si muove all'interno di questa precisa grammatica spirituale, i pani per l'offerta vanno dunque intesi come i pensieri che tribolano la vita psichica del solitario e che, impastati, *si licet*, con il lievito «seminale» del bene celato nelle tre parti dell'anima – potenza di discernimento – sono preparati attraverso il passaggio nel fuoco dello Spirito e presentati a Dio sull'altare semplice dell'intelletto a sacrificio espiatorio nella fase culminante dell'operazione della grazia: un apice che deve accompagnarsi al silenzio della lingua e alla sessione all'interno della cella, segno dell'avvenuta pacificazione del solitario. Ultimo passo nella progressione verso l'unificazione, il sacrificio compiuto sull'altare semplice permette al monaco di proclamare già qui il «Santo».

La sottomissione del solitario al giogo del Signore e della sua legge, nel compimento quotidiano dei canoni e delle prescrizioni della vita monastica, nella sessione e nel silenzio della cella; lo sprofondamento in se stesso, nell'assunzione di cibo semplice atto al sostentamento e non alla sazietà: tutto questo costituisce l'agonia quotidiana del solitario, la sua lotta anti-idolatrice che spalanca la porta della speranza, in carità e mitezza. Il solitario, giunto a questo livello di ascesi, è soggetto a una serie di esperienze estatiche che si producono nella cella a seguito della custodia delle condotte della virtù, e proprio a chiarificazione di questi eventi Nestorio introduce il testo di Lam 3, 27-3, 30⁸⁴. Una brace, seguendo Ger 20, 9, potrà infatti cadere nel cuore del solitario, dice Nestorio, ardendo fin nelle sue ossa, insopportabilmente. Questo fuoco divino brucia e consuma, ma è segno di grazia e, nell'esegesi monastica, generatore di una gioia insostenibile. Accade infatti, come ultimo esito della cella, che l'insopportabilità della gioia generata dallo Spirito spinga il monaco, le cui membra sono sciolte, non più disciplinate dalla volontà umana, a dare alla polvere la propria bocca, come scrive Lam 3, 29-30. Al monaco, che benedice la croce, questo riempirsi la bocca di polvere è «piacevole come favo di miele»: paradossale segno dell'operazione dello Spirito che opera graziosamente nel monaco⁸⁵.

⁸³ Per Simone di Taibuteh i primi due altari, composti, sono la conoscenza delle opere, che corrisponde alle contemplazioni delle realtà 'sensibili' e 'intelligibili', mentre l'altare semplice è la conoscenza dell'oggetto della nostra speranza: «Su questo altare essa [la mente] dice: *Santo* (Is 6, 3) ed esalta e benedice in ogni tempo; *in esso vive e si muove* (At 17, 28a) e mangia e dorme e fa tutto, immutabilmente». Il testo è edito da Mingana in *Woodbrooke Studies*, vol. VII, ff. 163a-200b (t), pp. 282-320, pp. 10-69 (v). La traduzione italiana è presente in SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, p. 78.

⁸⁴ Si tratta di una citazione cara agli ambienti monastici: si legge, per esempio, nelle *Regole monastiche* di Abramo di Kaškar (uno dei due soli testi rimastici di questo decisivo personaggio): cfr. A. VÖÖBUS (ed.), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, pp. 150-162, qui pp. 158-159.

⁸⁵ Il tema, si è detto, è tradizionale in questa letteratura monastica, come attesta per esempio la sua ricorrenza pure al capitolo 60 della *Seconda centuria sulla conoscenza* di Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, p. 101. Il segno si manifesta in relazione alla consuetudine con la Scrittura e alla delucidazione delle promesse raccolte in essa procedente dallo Spirito (si pensi ancora ai discepoli di Emmaus). Questo modo della manifestazione della grazia è conosciuto anche da Giovanni di Dalyatha (cfr. BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 209) e soprattutto da Giuseppe Hazzaya, nella *Lettera sui tre gradi*, al paragrafo 141, cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes...*, p. 416 (t), p. 417 (v).

Nel medesimo fuoco in cui il solitario ha iniziato la condotta spirituale, riceve compimento, dice Nestorio, «un intelletto diligente». Il portare a compimento, come recitava il passo di Simone di Taibuteh posto a esordio del presente studio, è ciò che in definitiva distingue il rapporto con la verità che si propone il solitario da quello acquisibile a tutti gli uomini, finanche pubblicani e prostitute, in quanto conoscenza inscritta nella natura. Nel fuoco dello Spirito, attraverso violenza, lavori e preghiere, si attua dal principio alla fine l'operazione della grazia nel solitario. I doni che essa porta, e che segnano la presenza divina nell'uomo⁸⁶, faranno volare l'intelletto unificato per tutti i cerchi della conoscenza, fino a farlo giungere nel porto dei diligenti, meta ultima del solitario – il volo circolare, sia detto per inciso, è tema in cui possiamo riscontrare un influsso pseudo-dionisiano, riconosciuto da Beulay anche in Giuseppe Hazzaya⁸⁷.

La «brace» precipitata nel cuore genera una doppia mutazione della sensibilità, una verso l'interno, per così dire, e una verso l'esterno: l'operazione di un soffio modifica, dice Nestorio, la percezione del gusto, facendo avvertire al palato la dolcezza del miele, mentre, contemporaneamente, l'avvampare del fuoco nel cuore fa esalare da questo – che è come un turibolo puro – un soave odore. Un profumo si effonde come da un incensiere e si mescola persino alle sue vesti esteriori, segno estatico dalla forte connotazione liturgica⁸⁸. Il tema del gusto del miele trae invece origine notoriamente dalle Scritture (cfr., per esempio, Es 33, 3). La promessa del Regno stillante latte e miele, viene però accolta nel contesto ascetico e rielaborata come segno dell'operazione dello Spirito che introduce alla scienza di Dio⁸⁹.

Le prime insidie demoniache e la possibilità della visione

Nestorio mette in guardia il suo interlocutore nei confronti dei pericoli che il monaco può incontrare nel suo percorso ascetico. Il primo attacco dei demoni consiste infatti nell'indurre il solitario a esercitarsi nell'ascesi oltre la soglia della sopportabilità fisica, oramai convinto, per l'entusiasmo generato da questo primo fervore ambiguo, di essere immune alle fatiche e ai rischi che un'ascesi ec-

⁸⁶ Nestorio usa qui per «doni» il termine *šūqana*, dalla radice *škn* (abitare), da cui deriva anche il termine indicante la «presenza» divina, *šekinta*.

⁸⁷ BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 177-179. Nel paragrafo 9 del IV capitolo dei *Nomi divini* lo pseudo-Dionigi parla del «movimento elicoidale» dell'anima: «Quando essa dall'esterno rientra in sé»: cfr. PS. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, Milano 1981, p. 304.

⁸⁸ Dello stesso soave odore ci parla Giuseppe Hazzaya in due punti della sua opera: nel trattato *Sulla teoria spirituale* – cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Mystic Treatises*, p. 262 (t), p. 149 (v) – e al paragrafo 20 della lettera 49 di Giuseppe conservata nella collezione epistolare di Giovanni di Dalyatha – cfr. JEAN DE DALYATHA, *La collection des lettres*, pp. 256-269, qui pp. 264-267.

⁸⁹ L'insegnamento del Pontico anche qui è chiaro. Leggiamo per esempio in *Centurie Gnostiche* III, 67: «Tutta la contemplazione naturale seconda porta il segno del latte, e la prima quello del miele, ed entrambe sono la terra stillante latte e miele», cfr. *Le six centuries*, pp. 122-124.

cessiva e imprudente comporta. L'illusione di questa impassibilità spinge il solitario sull'orlo della morte: è per questo che Nestorio suggerisce di appoggiarsi a una guida certa, a un padre spirituale, senza i cui preziosi consigli il monaco sicuramente precipita nella malattia. È a questo punto che i demoni ritornano e inducono il solitario a rinunciare *in toto* alla vita monastica per badare alla salvaguardia del corpo, convincendolo che la sua salute abbisogna di cure mediche. Questo è il principio del movimento della contaminazione. Un fuoco simile a quello derivante dallo Spirito s'insinua subdolamente, partendo dalle membra inferiori, introduce confusione nel monaco e distrae il suo sguardo facendolo scorrere ovunque senza impedimento. Ciò va riconosciuto come opera del demone della fornicazione⁹⁰.

Il richiamo all'esigenza di una guida, la connessione tra l'exasperazione dei lavori e la confusione generata dal fuoco del demone della fornicazione sono tratti che legano strettamente Nestorio al magistero spirituale di Giuseppe⁹¹. Vanno comunque segnalate almeno due differenze tra maestro e discepolo. Giuseppe colloca questo momento della lotta entro la stazione della condotta somatica, connessa al periodo cenobitico del monaco, mentre nel testo di Nestorio questa lotta pare presentarsi sovente pure al solitario, segnatamente al suo interlocutore. Giuseppe afferma che il cuore del giovane monaco arderà per questo fuoco ambiguo, mentre Nestorio sostiene che il fervore procede dalle membra inferiori e non si accosta al cuore – forse per la maggiore capacità di discernimento del solitario, rispetto al cenobita, su quanto si produce nella lotta. Per distinguere il fuoco dello Spirito da quello del demone della fornicazione, Nestorio cita direttamente Evagrio, paragonando l'operazione demoniaca a quelle lampade che brillano nel tempio degli idoli. Si tratta del capitolo 25 della quarta centuria di Evagrio, che in S1 recita: «Come la luce che brilla nei templi santi porta il segno della scienza spirituale, così anche le lampade che brillano nei templi degli idoli portano il segno della scienza menzognera. La prima luce è alimentata dall'olio dell'amore, mentre l'altra fiamma dall'amore della vanità di questo mondo»⁹². Il fuoco straniero è dunque per Nestorio come la fiamma che

⁹⁰ È Giuseppe Hazzaya a chiarirci il nesso tra l'exasperazione dei lavori e l'intrusione di questo fuoco straniero. Il paragrafo 49 della *Lettera sui tre gradi*, a proposito del primo fervore ambiguo, recita: «Quando vi è alternanza di calore presso un esercitante, se egli non ha una guida sapiente e [se questo stato] dura presso di lui molto tempo, e riceve pensieri di vanagloria e il discernimento del suo intelletto è accecato, [allora] questo fervore per l'amore della virtù si trasforma nel fervore del desiderio di fornicazione. Allora, il cuore dell'esercitante brucia come per un fuoco, E poiché la passione della fornicazione si nasconde sotto un'apparenza [falsa], essa non si mostra apertamente: il desiderio infatti è mischiato al desiderio, il fervore al fervore, l'amore all'amore; e l'esercitante non sa discernere tra l'amore dei lavori e quest'altro amore, che si cela in apparenza di virtù, e l'anima è gettata nella tempesta dell'agitazione, e non sa discernerla; per ciò questo fervore è definito tormentato e agitato», cfr. JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes...*, pp. 70-73.

⁹¹ Si legga quanto afferma P. BETTILOLO, *Consiglio dei padri e visita dello spirito. La testimonianza di alcuni monaci siro-orientali tra VII e VIII secolo*, in G. FILORAMO (a cura di), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia 2002, pp. 331-343, qui pp. 336-337.

⁹² *Les six centuries*, pp. 144-146.

illumina un tempio idolatrico. Il demone della fornicazione combatte l'amore di Dio con un diverso amore, con una sua farsesca imitazione.

Al principio del secondo estratto troviamo quella che per certi aspetti è la sezione più affascinante e problematica del testo di Nestorio. In questa parte l'autore si scaglia contro coloro che affermano l'impossibilità per un solitario di ricevere il dono della visione spirituale. Tale apologia della visione va chiaramente posta in relazione ai fatti legati all'abiura di Nestorio e alle accuse a lui mosse presso il patriarca Timoteo da qualcuno che ne sospettava l'eterodossia.

Esito ultimo dell'ascesi e caparra del mondo nuovo, la visione di Dio è quella agognata meta cui tendono coloro che, usciti dalle maglie del secolo, cercano di farsi attraversare dall'operazione della grazia e di farsi condurre da essa attraverso un percorso di interna purificazione all'incontro già qui, già ora, con il Padre, secondo la promessa del Cristo: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (cfr. Mt 5, 8). Gesù non avrebbe proferito queste parole, se ogni visione fosse preclusa all'uomo, sostiene Nestorio. Coloro che negano tale dono sono dunque prede inconsapevoli del demone della vanagloria. Quelli che, superati i primi attacchi demoniaci, si sono per questo gloriati, insomma, non hanno ricevuto visione alcuna perché la loro vanagloria ha bloccato l'operazione della grazia. Resi così incapaci di credere possibile per altri un dono che loro non hanno ricevuto, si sono in tal modo incatenati a uno zelo cieco per i lavori e per le pratiche della lotta, sospettando di continuo chi invece, umilmente superati gli attacchi demoniaci, altrettanto umilmente ha atteso e ricevuto la visita dello Spirito e il dono della visione.

Sicuramente non si dà visione della natura di Dio, polemizza Nestorio; non questo si afferma, ma la possibilità di vedere «la gloria della sua grandezza». Beulay ricorda che anche Giuseppe Hazzaya parla in diversi luoghi delle sue opere della gloria di Dio, ma, a suo avviso, non la distinguerebbe dalla sua essenza o signoria⁹³. L'elaborazione di questa dottrina è propria piuttosto di Giovanni di Dalyatha, il quale ne sarebbe principalmente debitore, per la sua formulazione, a Gregorio di Nissa e ancor più a Babai il Grande. Il primo, nel *Sermone su Santo Stefano*, unisce estasi e visione della gloria; il secondo, nel *Commento alle Centurie Gnostiche*, dichiara che la gloria di Dio è la sua luce e che, attraverso questa, Dio è visto dai Santi nel momento della preghiera⁹⁴.

⁹³ Per esempio nell'inedito *Discorso sulla natura dell'Essenza divina*, a quanto riportato da BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 449, n. 127.

⁹⁴ Cfr. BEULAY, *L'enseignement spirituel*, pp. 450-451; FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, pp. 328, 340. Un passo decisivo delle *Centurie* (inedite) di Giovanni di Dalyatha, che Beulay riporta, recita: «De même que c'est par la lumière du soleil que nous voyons les objets de ce monde, c'est ainsi que dans le monde à venir nous verrons par la lumière du Christ Celui qui est invisible; je ne veux pas dire que nous verrons sa Nature, mais la gloire de sa Grandeur», cfr. BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 448.

La preghiera spirituale e le insidie demoniache ad essa connesse

Si dà dunque possibilità di visione. Coloro che la cercano sono chiamati a fare della propria cella un «tribunale» e un luogo senza accesso. Perseverare nell'ufficio della preghiera e nella contemplazione, il dì e soprattutto la notte, nella veglia, momento privilegiato in cui i diligenti rilucono, apre a una quiete che ricoprirà il monaco, e la consuetudine con Dio che ne seguirà sarà la condizione della manifestazione della preghiera spirituale all'intelligenza.

La possibilità di una preghiera spirituale era fortemente sospetta di messalianismo. Come espressione tecnica essa è presente in Isacco di Ninive, ed è dai suoi testi che possiamo meglio comprendere la differenza tra il modo di intendere la tradizione 'evagriana' e quanto attestato nel messalianismo antico. Per Isacco la preghiera spirituale solo impropriamente viene chiamata preghiera: se questa infatti è sempre un'azione che ha per soggetto l'uomo, quella è piuttosto una sosta nel puro stupore, un dono fatto dallo Spirito solo a un uomo su diecimila⁹⁵. Isacco stesso accusa i messaliani di sostenere scorrettamente che essa sia uno stato raggiungibile con le proprie forze, quasi un esito necessario dell'attività contemplativa. Al contrario, tale preghiera procede per grazia e il suo conseguimento non è affatto producibile per mezzo di una 'tecnica' spirituale, di una collaudata pratica ascetica e orante. Anche per Nestorio occorre dire che tale condizione è conseguita solo a partire dalla quiete donata dall'operazione della grazia. È a questo punto tuttavia che il demone della fornicazione può ripresentarsi attraverso delle immagini che si figurano dinnanzi all'intelletto: in particolare una sfera di fuoco accompagnata dal risonare di voci⁹⁶. In un passo dell'inedita omelia 6 di Giovanni di Dalyatha si legge una considerazione illuminante a tale proposito: «L'homme voit l'éclat de son esprit briller devant lui partout où il regarde. Si cet éclat ressemble à du feu, rejetée cela, car les démons peuvent ainsi t'égarer...»⁹⁷. Sono la somiglianza a una realtà materiale e l'esteriorità all'operazione dell'intelletto i tratti che possono svelare, in questa tradizione, l'origine demoniaca di tali esperienze visive e uditive⁹⁸. Le voci suadenti che Nestorio afferma muovano da questa sfera sono descritte in diversi luoghi da Giovanni: in particolare nell'omelia 3 l'inganno del demone della fornica-

⁹⁵ Si veda il Discorso XXII di ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, pp. 292-293. L'idea presente in Isacco di un aldilà della preghiera, ovvero di una preghiera spirituale che reale preghiera non è perché è stupore e dono dello Spirito, sembra derivare da una traduzione siriana inesatta di un passo evagriano. Rimando su questo tema a I. HAUSHERR, *Les versions syriaques et arméniennes d'Évagre le Pontique, leur valeur, leur relation, leur utilisation*, «Oriens Christianus», 22/2 (1931), in appendice; BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, pp. 216-223.

⁹⁶ Nestorio qui allude a un testo di un «beato» Gregorio, ma è alquanto vago e non sono riuscito a rintracciare né il passo né l'autore.

⁹⁷ Si tratta, per Beulay, di una contraffazione della contemplazione delle nature corporali, «c'est-à-dire de la vision de la lumière divine, mêlée à celle de l'esprit lui-même, s'étendant à travers toutes les réalités matérielles», cfr. BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 162.

⁹⁸ Giuseppe avverte: «Se tu un giorno vedrai di fronte a te il semblante di una sfera, esso pure è un fantasma dei demoni», cfr. JEAN DE DALYATHA, *La collection des lettres*, pp. 266-267.

zione viene detto palesarsi attraverso la manifestazione di voci suadenti. Esse sono un'imitazione della salmodia angelica: la contraffazione di uno degli elementi caratteristici, nel monaco di Dalyatha, della contemplazione degli esseri incorporali, anche qui secondo uno schema di opposizione-imitazione. Ma vi è una differenza che, se colta, permette il discernimento della vera natura di queste voci: mentre la salmodia angelica parte dal di dentro, dalla dimora del cuore, e lì viene percepita, le voci demoniache risuonano al di fuori, per Giovanni⁹⁹, e per Nestorio, similmente, fluiscono verso i sensi esteriori. Così, nello scritto in esame troviamo connessi tra loro i tre elementi della sfera, del fuoco e delle voci languide in un'unica articolata immagine decodificabile nei termini di una sofisticata trappola tesa dal demone della fornicazione, basata sull'imitazione delle contemplazioni mistiche, ma collocata sul piano della composizione, dell'esteriorità del sensibile, cui riconduce e lega. Non è un caso che Nestorio parli a questo proposito di semina di zizzania, quasi a contrapporla all'altra semina, quella dei semi naturali. La dialettica interno-esterno, presente qui come in altri punti dello scritto di Nestorio, sembra il criterio fondamentale del monaco per il discernimento dei mimetici inganni demoniaci. Le sembianze erronee che il demone della fornicazione pone di fronte all'intelletto sono «realistiche» (*qnōmāytē*) e «idolatriche» (*ptakrāytē*). Giuseppe Hazzaya ci chiarisce come intendere questa asserzione in un estratto del *Libro delle questioni*. Le immagini realistiche richiamano delle realtà riconoscibili che hanno esistenza concreta e di conseguenza appaiono esse stesse come realtà: esse possono essere semplici, come nel caso del disco del sole, di una colonna di fuoco; oppure composte, ma i cui elementi siano ben distinguibili tra loro, come nel caso di un angelo, che riassume l'aspetto di un uomo e le ali di un uccello. Le immagini idolatriche invece sono sempre composte, ma i loro elementi sono solo vagamente identificabili, come quelli di animali bizzarri o di forme femminili costituite da fisionomie sconosciute¹⁰⁰. Quest'ultimo tipo di immagini per Giovanni di Dalyatha assalgono solitamente i principianti, laddove le allucinazioni «realistiche» attaccano i veggenti¹⁰¹.

Le contemplazioni mistiche e la conoscenza esatta

Nel discernere il senso delle diverse visioni e intellezioni del suo interlocutore, Nestorio si appoggia ancora, sostanzialmente, a Evagrio. Certo la materia di cui si compone questa parte del testo è totalmente mistica, ed esplicitare l'intelligenza di Nestorio relativa alle esperienze fatiche che colpivano il solitario durante la preghiera a partire dalle poche, occasionali indicazioni che ci fornisce,

⁹⁹ BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 161.

¹⁰⁰ Si legga il passo in JOSEPH HAZZAYA, *Mystic Treatises*, pp. 275-276 (t), pp. 167-168 (v).

¹⁰¹ BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, p. 166.

pare impresa destinata ad arenarsi fin dal principio sulle secche di una comparazione del tutto esteriore di lessico e fraseologia. Vanno comunque menzionati, credo, come tracce di fondo, quei tratti dell'insegnamento evagriano che traspaiono da questo testo e lo rendono parzialmente comprensibile: il sorgere del giorno, degli astri, di luci e colori, così come il loro coricarsi e nascondersi, sono immagini connesse alle progressioni e alle regressioni in cui il monaco incorre lungo il percorso tutto umano dell'«agonia» ascetica. Ciò che non muta mai, vedremo, è la luce trinitaria. Semmai è il nostro sguardo su di essa che muta, facendosi più o meno capace di accoglierne i raggi. Tra l'altro, se da una parte gli insegnamenti relativi alla visione presenti nell'opera del Pontico hanno una certa interna coerenza, non si può dire altrettanto della complessiva tradizione monastica siro-orientale che li utilizza e rielabora. Da quanto emerge dagli studi di Beulay, sembra che la combinazione dei diversi insegnamenti di autori come Evagrio, Giovanni il Solitario e lo Pseudo-Macario, per menzionarne alcuni, trovino in ciascuno degli autori del VII e dell'VIII secolo, nel discernimento di gradi, contemplazioni e visioni, differenti sintesi non sempre docili a una sistematizzazione dottrinale, e ancor meno a una comparazione¹⁰².

La prima esperienza luminosa che Nestorio si propone di chiarire è quella di una luce semplice, sulla quale sorge e tramonta una stella. Nestorio afferma che tale «processione» figura il mistero del mondo nuovo, e in effetti la stella di cui parla si immerge e si nasconde, e poi scaturisce e fulge, rimandando sia a una dimensione battesimale¹⁰³ che a una pasquale ed escatologica. La luce semplice è segno di un tempo in cui la composizione propria delle nature seconde è venuta meno. Il vedere le intellezioni in sembiante di stelle è caratteristica della letteratura di ispirazione evagriana: «Se tu vedi dentro di te l'immagine di una sfera o di una stella non spaventarti, perché anche l'anima è vista in questa rappresentazione», dice Giovanni di Dalyatha¹⁰⁴. In Giuseppe Hazzaya, per esempio, le intellezioni del mondo nuovo sono stelle la cui potenza luminosa è maggiore di quella del sole ed è ineffabile¹⁰⁵.

La seconda immagine è quella di una luce color del cielo che si muta con la stella del mondo nuovo. Nestorio afferma trattarsi della visione della natura dell'anima indivisa. La visione dell'intelletto è una costante di tutta la tradizione mistica influenzata da Evagrio¹⁰⁶. Per Giuseppe si viene introdotti ad essa solo dopo essere pervenuti al «luogo della purezza», e, come in Nestorio, questa visione è connessa al colore del cielo (o dello zaffiro) ed è espressione dell'opera-

¹⁰² E tuttavia Beulay ha tentato attraverso degli schemi di sintetizzare le dottrine di alcuni di questi autori arrivando a compararle tra loro: BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 118.

¹⁰³ Per intendersi il verbo qui utilizzato per «immergere» è *md*, radice tecnica del battezzare.

¹⁰⁴ JEAN DE DALYATHA, *La collection des lettres*, pp. 268-269.

¹⁰⁵ *Ibi*, pp. 250-251. Nel sistema mistico di Giuseppe, peraltro, queste intellezioni sono poste a livello psichico, in cui dall'ascesi del corpo la lotta si sposta a quella dei pensieri.

¹⁰⁶ Su questo problema si veda A. GUILLAUMONT, *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique d'Évagre*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 50/1 (1984), pp. 255-262, ma anche BEULAY, *L'enseignement spirituel...*, pp. 323-337.

zione dei semi naturali¹⁰⁷. Si tratta, in questi mistici, della visione che schiude al monaco la possibilità di ogni altra visione e contemplazione, in quanto è dalla conoscenza di sé che procede il coglimento in contemplazione delle nature seconde e poi delle prime, e di lì si rende possibile l'accesso alla gloria divina. A ulteriore chiarimento di questa immagine si leggano le parole che Evagrio scrive nel suo trattato *Sui pensieri*, al capitolo 39: «Quando l'intelletto si sarà spogliato dell'uomo antico e avrà rivestito quello che nasce dalla carità, allora vedrà il proprio stato, nel tempo della preghiera, simile a zaffiro e al colore del cielo. È lo stato che la scrittura chiama "il luogo di Dio", che è stato visto dagli anziani sul monte Sinai»¹⁰⁸.

A questo stesso passo evagriano si richiama forse Nestorio nell'interpretazione della terza visione, che in definitiva sembra una sorta di progressione della seconda: l'effondersi del color zaffiro su cui sorge la luce trinitaria, accompagnata da folgori ignee, che per Nestorio sono lingue dell'anima che la glorificano in compagnia degli angeli. L'intelletto del monaco accede a questa luce quando è reso degno dalla statura della sua prima creaturalità. L'immagine, articolata e complessa, si costruisce intorno al canto di gloria angelico che accompagna il sorgere della luce trinitaria nell'anima del monaco e la visione che ne segue. Pare di capire che il sorgere di questa luce venga esperito nei termini di una mutazione a partire dalla visione dell'anima color zaffiro (cfr. Es 24, 10). «Il luogo di Dio», per dirla con Evagrio, riceve infine la Sua visita luminosa. Qui la dipendenza dottrinale di Nestorio da Giuseppe si fa forse più tenue: il suo maestro infatti poneva da una parte l'esperienza fotico-cromatica dello zaffiro e del colore del cielo al livello finale dell'ascesi corporale, in relazione a una stagione iniziale del percorso propriamente solitario, mentre l'esperienza della luce della Trinità era situata come suo esito ultimo. La tripartizione del *cursus ascetico* operata da Giuseppe per cui lo zaffiro corrisponderebbe alla fine della tappa somatica (o all'ingresso della tappa psichica), il cristallo alla fine della tappa psichica (o all'ingresso di quella spirituale) e la «luce senza forma» alla visione della Trinità, nel testo di Nestorio non è presente¹⁰⁹. Occorre evidenziare invece come egli sostenga che l'esperienza della luce trinitaria sorga proprio sul color zaffiro e non su quello di cristallo, legandone in questo modo l'evenienza non tanto alla precisazione delle prerogative ultime della «tappa psichica», quanto più complessivamente alla riacquisizione della propria creaturalità prima – concetto, quest'ultimo, di matrice evagriana, che il nostro autore, come gli altri mistici di questa stagione, aveva ricevuto una volta rielaborato e trasformato (e in

¹⁰⁷ Si veda lo schema presente in BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 109.

¹⁰⁸ Cfr. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, pp. 286-289.

¹⁰⁹ Su questa differenza dobbiamo notare un interessante *lapsus* di Beulay che, parafrasando il passo di Nestorio, scrive: «Mais quand la lumière a la couleur du cristal, la lumière même de la Sainte Trinité brille sur elle» (cfr. BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 220), mentre, come si può vedere dal testo siriano di Nestorio, la parola siriana è «zaffiro», non «cristallo». Beulay, sospetto, parafrasando il testo di Nestorio è stato involontariamente indotto dall'insegnamento di Giuseppe a sostituire la luce color zaffiro con quella color cristallo, rendendo così coerente l'insegnamento di Nestorio a quello del suo padre spirituale!

qualche modo 'disinnescato' da possibili esiti cosmologici percepiti come eterodossi) attraverso la versione comune dei *Capitoli Gnostici*.

La quarta immagine presenta delle stelle infisse nel firmamento del cuore. Nestorio spiega che la visione di tale firmamento avviene sempre nel sembianze del colore del cielo. Il cuore, luogo in cui si manifestano le contemplazioni, diviene per Nestorio un cielo color zaffiro su cui si staglia un firmamento di intellezioni.

Il secondo estratto della lettera termina con una considerazione sulla mutazione della luce del firmamento del cuore lungo le diverse ascensioni che il solitario compie nell'intelletto. Tale mutevolezza dipende dall'iscrizione della conoscenza per intellezione entro l'ordine della contemplazione, e non della conoscenza esatta. Solo in questa si perderebbe la polarità propria delle contemplazioni, costituita da un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto¹¹⁰, e la progressione nella quale questo rapporto cresce. La conoscenza della Trinità invece non avviene per intellezione e contemplazione. Dio non è contemplabile, ma è perfetta conoscenza, e dunque in sé annulla polarità e progressione del conoscere. Il solitario viene investito e attraversato dalla sua gloria raggiante nel momento più elevato dell'unificazione. Non è del tutto chiaro se la «conoscenza esatta» coincida o meno per Nestorio con la «visione della gloria», della quale si è precedentemente parlato. Pare però difficile che egli abbia potuto usare tale espressione a propria difesa con chi lo accusava di sostenere la visione della natura di Dio, se poi, all'interno del suo insegnamento, avesse previsto nella «conoscenza esatta» un ulteriore, ultimo frutto, dell'avvicinamento a Lui.

Appunti conclusivi

Allievo di un sommo teologo mistico, Giuseppe Hazzaya, sicuramente influenzato da un altro ardente maestro di spiritualità, Giovanni di Dalyatha, Nestorio di Nuhadra attraversò la fase culminante della rigogliosa stagione della spiritualità in lingua siriana all'interno di quella tradizione evagriana che lo rende prossimo per sensibilità ed esiti spirituali, in alcuni tratti, a Isacco di Ninive e a Simone di Taibuteh. Monaco e presbitero, accusato di eresia e reintegrato come vescovo nella – un tempo gloriosa – diocesi del Bet Nuhadra dal famoso e controverso patriarca Timoteo I, Nestorio è un personaggio certamente non marginale della Chiesa siro-orientale dell'VIII secolo. Nella sua vicenda si riassumono emblematicamente alcuni problemi, tensioni e snodi speculativi che avevano con-

¹¹⁰ Evagrio insegnava in *Centurie Gnostiche* V, 56 (S1): «Colui che è stato separato dalle cose è stato privato anche della loro contemplazione; e colui che è stato elevato alla contemplazione si troverà pure al di fuori delle cose; ma non è così che è la Trinità Santa; abbiamo creduto in effetti che essa è la scienza essenziale» (cfr. *Les six centuries*, p. 200), in quanto – *Centurie Gnostiche* V, 62 (S1) – «la Trinità Santa non è una cosa che ha delle composizioni o delle qualità, o manca o eccede; essa è, in effetti, un'essenza unica, che è in tutto e sempre uguale a se stessa» (cfr. *Les six centuries*, p. 202).

trassegnato molte stagioni della storia ecclesiastica e monastica della regione lungo i precedenti tre secoli, ed erano anche allora affatto attuali e fonte di lacerazioni: segnatamente tutto il complesso di vicende connesse a presunte «dottrine messaliane», per come venivano pensate e condannate, nel difficile plesso in cui da una parte si istituisce il rapporto tra grazia e opere nella conoscenza di Dio, a cui attende la vita monastica, e dall'altra si configurano i termini della pensabilità e ortodossia di questa stessa conoscenza, secondo la prospettiva teologica antiochena recepita da quella Chiesa.

Nell'insegnamento spirituale di Nestorio e nella sua scrittura riconosciamo alcuni interessanti elementi. L'assenza, nel suo unico testo rimastoci, di una struttura per gradi e la ricapitolazione, per così dire, in un 'atto unico' delle radici e dello svolgimento del percorso mistico, sembrano a un primo, distratto sguardo, differenziarlo dal maestro Giuseppe. Nestorio, tuttavia, scrive a un solitario, che già ha una qualche esperienza, e in quella fase estrema tutto torna: in qualche modo tutte le tappe sono presenti. Nestorio somma i segni e li accavalla, li intreccia l'uno all'altro, dando a ciascuno una maggiore profondità di quella che avrebbero assunto in una costruzione paratattica, sovrapponendo le metafore tra loro, nella costruzione di una complessa rete simbolica. Così avviene che i semi siano anche lievito, o un fuoco che cade nel cuore; il cuore è la terra dove cade il fuoco, ma è anche un incensiere che sprigiona profumi; i pensieri sono pani; l'intelletto è un altare, e così via.

La via dell'orazione è qui una pratica fondamentalmente en-statica, uno sprofondamento dell'io alla ricerca della propria unità originaria atto a sciogliere il monaco dai legami del mondo, come sola strada per poterlo recuperare, tutto, in contemplazione. Nel corso di questo sprofondamento il solitario apre le porte del suo cuore all'azione della grazia divina e il sopraggiungere di questa nella preghiera spirituale può talora sbalzarlo fuori di sé, unificato, preda di un'estasi in cui le membra sono sciolte da volontà, o, altrimenti, pacificarlo nella sessione interna alla cella e così introdurlo alla visione gloriosa e alla scienza esatta di Dio.

La soluzione che Nestorio pare abbia proposto in ordine al problema della visione – problema inquietante e fonte di lacerazioni nella gestione di quel precario equilibrio interno alla Chiesa tra istituzione e profezia – si presenta come il frutto maturo di un'esperienza capace di riconciliare diverse tradizioni e non come l'espressione di un mero opportunismo politico-ecclesiastico: lo stesso Nestorio parlando di coloro che avversano la visione spirituale suggerisce al monaco: «Scegliti l'incontro mansueto con questi, e fissa nella tua anima come immagine di Dio l'amore di loro, e l'odio delle loro azioni». La gloria divina, altra dalla natura, è accessibile, visibile, dice Nestorio. Essa è la meta agognata, essa è il grado di partecipazione concesso alla creatura¹¹¹. Una soluzione, questa,

¹¹¹ Solo un'ultima suggestione comparativa, rivolta interrogativamente agli studiosi di filosofia islamica, sia qui posta a chiusura di questo lavoro: H. Corbin, nella sua *Histoire de la philosophie islamique*, (consulto la 3^a ed., Paris 1986), esponendo le dottrine di al-Farabi (870-950) afferma che costui avrebbe

che preservava allo stesso tempo il modello cristologico siro-orientale e le priorità costitutive della vita di unificazione del monachesimo: prospettiva sviluppata a partire dalla meditazione delle pagine del Pontico, vera struttura portante del pensiero di Nestorio e delle sue stesse, più vicine fonti.

Questo insegnamento, sufficiente a reintegrare Nestorio nella Chiesa – previa abiura – non chiuse la polemica sulla visione entro la comunità siro-orientale di Mesopotamia. Essa, di fatto, venne archiviata solo all'indomani dell'elezione a Cattolico dell'antico avversario di Timoteo, Išo'barun, il quale riabilitò i libri di Giuseppe Hazzaya, Giovanni di Dalyatha e del misterioso Giovanni d'Apamea, ribaltando, a più di trent'anni di distanza, quanto deciso dal suo prestigioso, e avversato, predecessore.

tenuto nei confronti del sufismo un atteggiamento non ostile, ma certamente accorto. Il filosofo si sarebbe mostrato contrario alla *ittihad* (fusione unitiva) tra l'intelletto umano e l'intelligenza agente, ma in compenso sarebbe stato favorevole all'*ittisal* (raggiungimento, congiungimento senza identificazione), una relazione che comunque, ad avviso di Corbin, avrebbe dovuto costituire una reale esperienza mistica – cfr. CORBIN, *Historie de la philosophie*, p. 228 (devo la segnalazione alla dott.ssa M.C. Soster). Tale distinzione potrebbe essere accostata alla ben testimoniata prudenza inscritta entro la tradizione siro-orientale nei confronti della possibilità della visione di Dio da parte dei mistici, e all'accettazione di quella distinzione, presente in Babai, Giovanni di Dalyatha e Nestorio, tra visione della gloria e visione della natura.