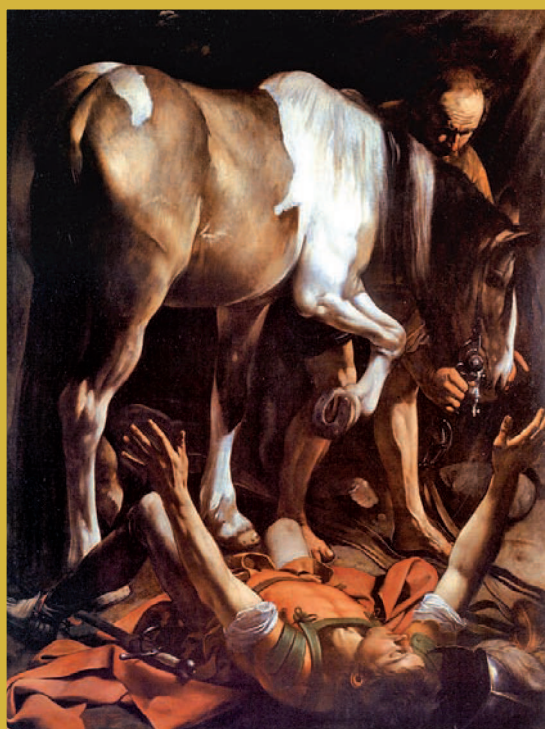


L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni



a cura di

ISABELLA ADINOLFI, GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

OPERA

*Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-031-0

L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni

a cura di
ISABELLA ADINOLFI,
GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

Questo volume, che raccoglie studi intorno alle esperienze più alte e segrete dello spirito umano, è dedicato a Paolo Bettiolo al compimento dei suoi settant'anni, in atto di amicizia e di gratitudine per aver nutrito le menti di saperi spesso rari e lo spirito di conoscenze nate da una singolare sensibilità intellettuale per ciò che è necessario al vivere.

La mistica è l'anti-Babele; è la ricerca di un parlare comune dopo la sua frattura, è l'invenzione di una lingua "di Dio" o "degli angeli" che copre la disseminazione delle lingue umane.

M. DE CERTEAU, *Fable mystique*

VITTORIO BERTI

L'INTRECCIO TRA FISIOLOGIA E VITA SPIRITUALE
IN SIMONE DI TAIBUTEH,
MEDICO E MISTICO CRISTIANO SIRIACO DEL SECOLO VII

Premessa

Se si tengono ferme le acquisizioni di storia delle idee a cui Michel de Certeau è pervenuto tramite il suo lungo indagare il concetto stesso di mistica e i percorsi che nell'Europa moderna lo hanno reso irrinunciabile per descrivere quello che nella tradizione cristiana antica e medievale si era soliti definire come spiritualità o vita contemplativa¹, di lì finendo per diventare un concetto applicabile a dinamiche registrabili anche in altre culture e religioni, molto si potrebbe eccepire in merito ad un utilizzo esteso di tale sostantivo per approcciare esperienze dell'unità dell'uomo con Dio sorte sul tronco del monachesimo cristiano del primo millennio, che è il macrocontesto in cui si situa l'insegnamento di Simone di Taibuteh, oggetto delle riflessioni che seguono².

Concetto eminentemente moderno, figlio per molti aspetti di una particolare ricezione latina dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, il termine "mistica" usato estesamente per definire il culmine della ricerca spirituale cristiana del primo millennio rischia di attivare sovrainterpretazioni o fraintendimenti, ma resta nondimeno utile per indicare un ambito di indagine altrimenti di difficile perimetrazione in una prospettiva che si voglia aperta alla

1. Rinvio alla lettura dei saggi proposti in traduzione italiana all'interno del volume M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, a cura di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2006.

2. Sul tema oggetto di queste pagine si veda per certo anche l'ottimo lavoro di Grigory Kessel, che anticipa già svariate conclusioni accolte nel presente contributo, mettendo in luce aspetti di cui in questa sede si è tentato di fare oggetto di una rinnovata indagine: G. KESSEL, *La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque*, in *Les Mystiques Syriaques*, éd. par A. Desreumeaux (études Syriaques 8), Paris, Geuthner, 2010, pp. 121-150.

comparazione con tradizioni che, per fare un esempio, non contemplino al loro interno l'idea di Spirito³.

La riflessione teologica e patrologica del secolo XX ha perlustrato molto attentamente l'opportunità di rintracciare tra gli autori greci, ebrei e cristiani, di III-IV secolo, non solo le origini delle espressioni specifiche dell'esperienza dell'unità con Dio (mistica, estasi, ecc.) entro un quadro eminentemente platonizzante, da Filone a Clemente e Origene, da Gregorio di Nissa ed Evagrio Pontico fino allo Pseudo-Dionigi, ma anche la loro stessa estensione semantica e sovrapponibilità rispetto a ciò che nel corso della modernità europea sono venuti ad indicare i suddetti termini⁴. Semplificando, per questa

3. Bernard McGinn, nella prefazione ad un'antologia da lui curata di testi mistici occidentali, riferendosi alla sua monumentale opera in più volumi intitolata *The presence of God* (edita in traduzione italiana per Marietti: *Storia della mistica cristiana in occidentale*), fornisce una definizione di mistica, precisa, ma al contempo sintomaticamente circolare da un punto di vista ermeneutico, ove egli stabiliva i termini soggiacenti al suo lavoro maggiore: "That part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves describe as a direct and transformative presence of God": (B. MCGINN, *Essential Writings of Christian Mysticism*, New York, Modern Library, 2006, p. XIV). La mistica, vale a dire, sarebbe un elemento proprio di una tradizione religiosa nel suo declinarsi teorico-pratico definito dal circuito stesso di coloro che ne sono all'interno, e che codificherebbe sul piano della parola la sedicente esperienza di contatto col divino. Con un gioco di parole potremmo dire: un linguaggio che pretende di esprimere l'esperienza di chi dice di fare esperienza di un al di là del linguaggio.

4. Mi limito a richiamare alcuni studi che hanno costituito emergenze particolarmente nodali di una lunga e polifonica disamina, articolatasi nelle sue punte più vivaci in contesto francofono, cattolico ma non solo, specie in concomitanza col tentativo di riabilitazione di una dimensione spirituale nella sfera religiosa, in opposizione all'architettura teologica neotomista, avanzato fin dagli anni subito antecedenti al *floruit* del movimento del *ressourcement* ad esempio da riviste come *La vie spirituelle* e *Revue d'ascétique et mystique*, per proseguire nei decenni che videro la stesura del *Dictionnaire de Spiritualité*. È dentro questo recinto che autori di primo piano del dibattito teologico e storico-religioso tra le due guerre e negli anni precedenti e successivi al Concilio Vaticano II, contribuirono ad estendere l'interrogazione sulle radici della mistica cristiana all'ambito patristico greco e orientale, a problematizzarne origini e contorni, a ridefinirne le eredità e la possibile attualità. In questa direzione mi limito a rimandare in via orientativa, senza pretese d'esaurire un argomento talmente articolato, a H. LEWI, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929; H.C. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, "Études Carmélitaines" 3.2 (1938), pp. 33-53; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, éditions Montaigne 1944; J. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, "Revue d'Ascétique et Mystique" 23 (1947), pp. 126-141; L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, "La Vie Spirituelle" 3 (1949), pp. 3-23; H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, "Revue d'ascétique et mystique" 33 (1957), pp. 189-202; H.

lunga stagione, si trattava, a grandi linee, di un'esperienza declinata come elevazione del *noûs*, e il dispositivo ascetico che coinvolgeva il *sôma* si innestava in una concezione variamente residuale del corpo, pur con tutte le precisazioni ed eccezioni che vanno segnalate e che sconsigliano di liquidare questa riflessione come mera appendice del platonismo.

Il subisso di modelli antropologici che, lungo la tarda antichità, si sono affrontati nei contesti dell'*enkyklios paideia*, nelle scuole esegetiche, nei circuiti monastici o, diversamente, nelle scuole di medicina e in quelle di filosofia, ha contribuito a comporre un articolato pavimento musivo di idee, sensibilità e lessici tra loro spesso contrastanti: un intreccio inaggrabile se si vuole comprendere su quali tessere si siano appoggiate le diverse costruzioni che i teologi cristiani misero per iscritto al fine di raccontare e dare ragione dell'esperienza dell'unità con Dio a cui, vuoi a livello dell'orazione vuoi della liturgia, si sentivano chiamati. Da questo punto di vista, in particolare dal IV e poi dal V secolo, in stretta connessione con l'ascesso del dibattito cristologico che ha coinvolto crescentemente le élites intellettuali delle chiese, e poi attraverso le sistemazioni scolastiche messe in campo con forza nel secolo VI, divengono nodali i termini del rapporto tra anima e corpo, l'architettura delle potenze connesse all'anima, il luogo dell'unione con il corpo, i termini della disunione da esso con la morte, la sua stessa consistenza e il suo ruolo nel processo di conoscenza e visione. Si tratta di un complesso dossier sul quale si riflettono le acquisizioni, a loro volta febbrili, dei commentatori neoplatonici alessandrini, pagani e cristiani⁵.

CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"* (Museum Lessianum, séction théologique 56), Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1961; A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique, et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris, Seuil, 1962; A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Press, 1981; A. GUILLAUMONT, *La vision de l'âme par elle-meme dans la mystique évagrienne*, "Mélanges de l'Université Saint Joseph" 50 (1984), pp. 266-272.

5. Un'intelligente panoramica delle sensibilità e opzioni del discorso cristiano sulla natura umana è fornita dalle pagine che Emanuela Prinzivalli ha dedicato all'argomento in E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 209-408. Due opere in particolare hanno funzionato da messe a punto del discorso antropologico cristiano nella tarda antichità, il *De officio hominis* di Gregorio di Nissa e il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, entrambe decisive in ambito orientale, e in siriano in specie. Sulla prima si veda in particolare lo studio di J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, Brill, 2000; sulla seconda si veda B. MOTTA, *La mediazione estrema: l'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padova, Il Poligrafo, 2004.

In questo quadro generale, la fioritura di una ricca letteratura ascetico-spirituale all'interno dei chiostri e nelle celle del monachesimo cristiano di Persia, tra VI e VIII secolo, si è candidata a divenire un campo di raccolta di testi particolarmente generoso per gli studi sulla mistica. In questa letteratura è possibile analizzare e rintracciare le forme del rapporto tra l'eredità della più antica riflessione sulla gnosi divina di marca "origeniano-evagriana" e le esperienze legate all'ascetismo radicale siriano, il ruolo dell'impianto esegetico e teologico antiocheno e lo spazio dei saperi profani nella definizione dell'umano: coordinate che intercettano grandi snodi e temi della vicenda cristiana tutta⁶. L'impatto di questa letteratura in traduzione nelle altre chiese d'oriente e occidente⁷, così come le possibili influenze esercitate sulle varie forme del sufismo islamico⁸, danno la misura della portata di questa esperienza.

6. A livello introduttivo, resta fondamentale lo studio di R. BEULAY, *La lumière sans forme*, Chévetogne, Éditions de Chévetogne (s.d.), 1987. Si vedano anche i contributi conservati nel volume a cura di A. DESREUMEAUX, *Les mystiques syriaques* (Études Syriaques 8), Paris, Geuthner, 2011, oltre al lavoro bibliografico di G. KESSEL-K. PINNÉRA, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies 11), Louvain, Peeters, 2011.

7. A tal proposito si veda, ad esempio, S. CHIALÀ, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, (Biblioteca della "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa". Studi 14), Firenze, Leo Olschki, 2002, pp. 281-306.

8. Marijan Molé, nel suo celeberrimo saggio, breve e brillante, *Les mystiques musulmanes* pubblicato a Parigi nel 1965 per le Presses Universitaires Paris – che cito dalla traduzione italiana: M. MOLÉ, *I mistici musulmani* (Piccola Biblioteca 286), Milano, Adelphi 1978, p. 154 –, affermava: "La mistica nestoriana dei secoli VI-VIII è ancora poco studiata, se si eccettuano le opere di Isacco di Ninive (...) Dobbiamo attenderci molto dalle ricerche intraprese da A. Guillaumont sull'origenismo negli autori siriani: la scoperta del testo integrale delle *Centurie Gnostiche* di Evagrio ha permesso di trattare in modo nuovo il problema (...) Soltanto quando saranno stati studiati più a fondo i mistici nestoriani e sarà stata stabilita la storia dell'origenismo presso gli autori siriani, sarà possibile affrontare in modo utile il problema dei loro rapporti con il sufismo nascente e, in particolare, il ruolo eventuale dell'origenismo estremo nella trasmissione all'Islam di elementi neoplatonici". Il serio problema connesso ad una comparazione tra queste due letterature consiste, va detto, nel poter stabilire l'evidenza di un passaggio diretto, al di là della reiterata affermazione di una consonanza di strutture concettuali articolate entro sistemi linguistici e religiosi di fatto incommensurabili. Un caso concreto di passaggio di testi tra tradizione ascetica siro-orientale e tradizione mistica islamica è portato alla luce dallo studio di G. KESSEL, *A fragment from the lost 'Book of Admonition(s)' by Abraham bar Dashandad in 'Risāla fī faḍīlat al-'aḥāf' ('Letter on the priority of abstinence') of Elias of Nisibis*, in *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, hrsg. von M. Tamcke (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 38), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 109-130.

Simone di Taibuteh⁹, in tutto ciò, è per molti aspetti l'autore siriano che più plasticamente offre al nostro sguardo il punto di caduta in cui il linguaggio dell'asceti, della preghiera, della spiritualità, viene corroborato e al con-

9. Già Paolo Bettiolo nella sua traduzione italiana degli opuscoli di Simone (SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La coltura del cuore*, introd., trad. e note a cura di P. Bettiolo (Collana di testi patristici 102), Roma, Città nuova editrice, 1992, pp. 5-18) aveva repertoriato una serie di elementi utili alla collocazione di Simone, elementi che non possiamo far altro che riprendere, qui in nota, in modo da fornire al lettore le coordinate storiche e geografiche della produzione del nostro autore. Un primo, decisivo dato, si può ricavare dallo stesso Simone: vi è infatti conservato tra gli opuscoli del *Libro di Mar Simone di Taibuteh* un piccolo testo dal titolo *Domanda posta al santo Rabban Šabur*, che esordisce dicendo: “un fratello raccontò: una volta andai dal santo Mar Rabban Šabur e gemendo dissi (...)”. Segue un breve scambio di domande e risposte tra un monaco e il suddetto Rabban Šabur in merito al rapporto tra preghiera e liberazione dagli attacchi demoniaci. Come ha già evidenziato Bettiolo, si tratta di un testo che, con alcune piccole variazioni e privo della menzione di Rabban Šabur si ritrova anche nel discorso LIII, dal titolo *Lo scopo della preghiera*, conservato nella prima collezione di Isacco di Ninive: MAR ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Parisiis-Lipsiae, Harrassowitz, 1909, pp. 387-388. Va ricordato, peraltro, che in exergo al testimone Siirt 109 dei *Consigli profittevoli*, viene menzionata la discepolanza di Simone da “Mar Šabur” (cf. G. Kessel-N.Sims-Williams, *The Profitable Counsels of Šem’ōn d-Taibūtēh. The Syriac Original and its Sogdian Version*, in “Le Museon” 124.3/4 (2011), p. 280).

Le ulteriori informazioni bio-bibliografiche su Simone, piuttosto scarse, che la tradizione siriana ha conservato, sono fondamentalmente le seguenti, in ordine cronologico: una notizia conservata nel *Libro dei fondatori di monasteri nel regno dei Persi e degli Arabi*, noto anche come *Liber Castitatis*, scritto da Išo’denah, metropolita siriano-orientale di Basra (Bassora, nel sud dell’Iraq), in un periodo compreso tra gli anni sessanta e settanta del IX secolo, allude ad una composizione che Simone, chiamato anche Luca, avrebbe scritto per celebrare il santo Mar Gani, fondatore di un monastero nella regione di Kaškar, suggerendo dunque una qualche prossimità di Simone agli ambienti frequentati da questo monaco (cf. *Le livre de la chasteté composé par Jésus denah, évêque de Baçra*, éd. et trad. par J.-B. CHABOT, Rome, 1896, pp. 16-17). Gregorio Bar Ebreo, autore siriano-occidentale vissuto nel XIII secolo († 1286), in coda alla notizia relativa al Cattolico di Seleucia-Ctesifonte Hēnanišo’ I, regnante tra il 685/686 e il 699/700, ricorda come al suo tempo visse Simone, “medico eccellente” che “amava la condotta della vita monastica”, il quale scrisse un libro da cui prese il nome vale a dire il *Libro della grazia* (ktaba dhe-taybuta): GREGORIUS BARHEBRAEUS, *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abbeloos-T.J. Lamy, t. III., Parisiis-Lovanii, 1877, p. 139. Bar Ebreo, in un’opera di storia profana, la *Chronographia*, menziona Simone, monaco noto come “di Taibuteh”, e lo inserisce tra i grandi medici siriani – cf. *The Chronography of Gregory Abu’l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, 2. voll., vol I: transl. by E.A. Wallis Budge, London, Oxford University Press, 1932, pp. 56-57; vol. II: Facsimiles of the Syriac Texts in the Bodleian Ms. Hunt No. 52, f.21r^b 11.5-6). Anche ‘Abdišo’ Bar Brika († 1318), nel suo *Catalogo degli scrittori ecclesiastici* pubblicato da Assemani, attribuiva a Simone un libro sulla condotta, un libro sulla medicina e una spiegazione dei misteri della cella, cf. J.S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III/I, Romae, 1725, p. 181.

tempo internamente attraversato dalla sorvegliata agglutinazione di vocabolari diversi, accostando alla logica dei chiostri una disciplina e una fonte di autorità eterogenea, quale la medicina galenica: *nomoi* tra loro potenzialmente competitivi, che l'autore fa agire con destrezza e contribuisce ad armonizzare nella sua riflessione sul campo dell'umano, del suo corpo, della sua anima, del suo intelletto, allo scopo in prima istanza parentetico di consiglio e istruzione per i giovani che attendevano alla vita solitaria e ai suoi esiti¹⁰.

10. Le opere di Simone giunte fino a noi sono, allo stato attuale delle nostre conoscenze, le seguenti:

1) Il *Libro di Mar Simone di Taibuteh, filosofo spirituale e capo dei contemplativi*, consistente in una serie di opuscoli, forse raccolti da un anonimo collettore, e conservati da un manoscritto di Mossul del 1289 – *olim* Alqosh 237, in seguito Baghdad, Chaldean Monastery, syr. 680: cf. P. HADDAD-J. ISAAC, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part I: Syriac Manuscripts* (in Arabic), Baghdad, 1988, pp. 324-326 –, rinvenuto da padre Samuel Giamil nel 1908 e di cui si dà puntuale descrizione in J.-M. VOSTÉ, *Récueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle*, in "Angelicum" 6 (1929), pp. 143-206 (per la sezione contenente le opere di Simone cf. pp. 163-178). Da questo testimone antico sono state ricavate tre copie novecentesche: una catalogata come Alqosh 238, un'altra per la biblioteca Vaticana (Vat. Sir. 509) – cf. per entrambe Vosté, *Recueil*, p. 144 – e una terza per Alphonse Mingana, conservata a Birmingham (Ming. Syr. 601: la sezione relativa al testo di Simone è ai ff. 163a-200b – cf. A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke settlements, Selly Oak, Birmingham*, vol. 1: Syriac and Garshuni Manuscripts, Cambridge, Heffer and Sons, 1933, pp. 1151. Da questa ultima copia, non priva di errori, Mingana ha pubblicato, insieme ai vari testi di altri autori spirituali ospitati nel manoscritto, anche la collezione di Simone – cf. *Woodbrooke Studies* VII, Cambridge, 1934, pp. 282-320. Il lavoro di traduzione condotto da Paolo Bettiolo sui testi pubblicati da Mingana si è giovato delle letture di altri testimoni manoscritti, consentendo allo studioso veneziano in molti casi di migliorare il testo e la comprensione rispetto a quanto pubblicato nel 1934: cf. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, op. cit., pp. 21-133

Di recente Grigory Kessel (cf. KESSEL, *La position de Simon*, cit., p. 126-128) ha proposto di vedere in questo materiale una selezione raccolta a partire dal perduto *Libro di medicina* di cui fa menzione 'Abdišo' Bar Brika. La tesi di Kessel è molto seducente, e potrebbe essere accolta nella sua interezza, come pure secondo una versione "minore", vale a dire ritenendo che se non tutto, almeno una parte dei materiali raccolti nella collezione nota come *Libro di Mar Simone di Taibuteh* sia proveniente dal perduto *Libro di Medicina*.

2) Il *Libro della grazia*, inedito, conservato in svariati manoscritti siriaci: (per il dettaglio cf. KESSEL, *La position de Simon*, cit., p. 124, n. 15).

3) L'omelia *sulla consacrazione della cella*, conservata nel Baghdad Chaldean Monastery syr. 680 (ex Alqosh 237) e tradotta in italiano da Paolo Bettiolo (SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., pp. 135-169).

Simone doveva ancora nascere, quando nel 612 in Elam, nella città di Gondišapur, venne ospitato un memorabile congresso promosso dalla corona sassanide che coinvolse dotti greci, siriaci, persiani, indiani, al fine di stabilire il punto delle conoscenze mediche allora a disposizione standardizzando e rilanciando tali studi entro l'impero. Si trattò di un momento di svolta, che sollecitava i circuiti intellettuali della regione a riconoscere nello studio della medicina quasi un proprio tratto marcante, che finì per contribuire a consacrare presso i posteri il mito dell'accademia di Gondishapur¹¹.

Ricordato talora anche come Luca, a rimando dell'evangelista-medico, Simone deve aver avuto molto probabilmente in Elam il suo apprendistato monacale. I contorni restano abbastanza sfuggenti, se non per il dettaglio che ne indica la prossimità ai circuiti monastici^{del} celebre monaco Rabban Shabur, con cui lo stesso Isacco di Ninive ebbe a che fare. Se questo inquadramento è valido, si dovette trovare a formarsi in un ambiente nel quale, a seguito delle conquiste arabe e del collasso della dinastia sassanide, avvenuti a pochi lustri dall'importante congresso del 612, gli studi medici erano ripiegati nei termini di un sapere circoscritto, approfondito e veicolato all'interno di strutture scolastiche cristiane, sirio-orientali in specie, vuoi nella suddetta Gondishapur, vuoi nei nodi principali della rete monastica elamita, nelle cui biblioteche venivano tradotti e ospitati, oltre ai classici della letteratura ascetica, testi di logica e medicina, anzitutto per uso interno. La presenza in questi contesti di una qualche consolidata tradizione medica locale, unitamente alla circolazione e copiatura di libri greci in siriano, deve aver garantito ad un monaco come Simone, senza che dovesse compiere troppe peregrinazioni, un efficace progresso in tali studi.

Medico propenso ad indagare l'esperienza dell'orazione, gli esiti delle condotte monastiche, i segni della grazia di cui il solitario poteva divenire testimone sensibile, Simone si trova nei suoi scritti in più occasioni a

4) I *Consigli profittevoli*, opera ricomposta dal lavoro di G. Kessel a partire da due testimoni siriaci e da una traduzione sogdiana: cf. KESSEL-SIMS-WILLIAMS, *The Profitable Counsels of Šem'ōn d-Ṭaibūtēh*, cit., pp. 279-302.

11. La fonte che ci fornisce la notizia di questo incontro è IBN AL-QIFTI, *Ta'riḥ al-ḥukama*, hrsg. von J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagbuchhandlung, 1903, p. 133. Le questioni poste da questa fonte e il quadro storico che deriva da una sua valorizzazione sono stati oggetto di un approfondimento da parte di chi scrive in V. BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deça du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'église syro-orientale*, (Paradosis 57), Fribourg, Paulus Verlag Press, 2015, pp. 13-25.

mappare il funzionamento e le meccaniche di quello straordinario dispositivo e palcoscenico dell'azione della grazia divina nel monaco che è il suo corpo¹². Dagli inconvenienti di una dieta scorretta frutto di rilassamento o,

12. Il rapporto tra la vita solitaria, da una parte, e il mondo e il linguaggio degli studi medici, dall'altra, rimonta alle radici stesse del movimento monastico, in specie a quella parte che traeva dottrine e *ductus* intellettuale da Origene e dai suoi epigoni (si veda a tal proposito A. ROSELLI, "O *Technites Theos*": la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in *Phil. 27 e PA III 1*, in *Il cuore indurito del Faraone*, a cura di L. Perrone, Genova, Marietti, 1992, pp. 65-84, e, per quanto riguarda Didimo il Cieco, l'introduzione che Emanuela Prinziavalli ha anteposto alla sua traduzione italiana di DIMIMO IL CIECO, *Lezioni sui salmi. Il commento ai salmi scoperto a Tura*, introd., trad. e note a cura di E. Prinziavalli, Milano, Paoline, 2005). Questa familiarità con la cultura medica si confermava inoltre vuoi per l'ovvia ragione che una vita separata dal consesso umano richiedeva di poter accedere a tutta una serie di soluzioni per piccoli o grandi disturbi che solevano frapporsi tra l'asceta e il suo giorno, vuoi perché, oltre allo stato eccezionale della malattia, la conoscenza medica aiutava a regolare condotte e attitudini quotidiane nelle pratiche ascetiche o nella dieta, suggerendo i termini oltre i quali non spingere il proprio zelo o la qualità e quantità delle sostanze esterne che dovevano far ingresso nel corpo. Una serie di conoscenze utili per impostare il lavoro ascetico, regolarne l'intensità e soprattutto garantirne la costanza. Evagrio stesso ricorda, al capitolo 7 del *Trattato Pratico*, relativo al pensiero dell'ingordigia: "Il pensiero dell'ingordigia suggerisce al monaco la caduta repentina dell'ascesi: (ponendogli innanzi) lo stomaco, il fegato, la milza, l'idropisia, una lunga malattia, la mancanza del necessario, l'assenza di un medico" – cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, vol. 2, éd. par A. Guillaumont-C. Guillaumont (Sources Chrétiennes 171), Paris, Les éditions du Cerf, 1978, pp. 508-510. E così, da Evagrio ai circuiti evagriani, la distanza dal consesso civile, mescolata alle insidie proprie della condotta ascetica, diveniva occasione dell'ingresso dell'immaginario medicale al cuore dell'esperienza monastica, in quell'agone costantemente posto sotto lo scacco dei *logismoi* nel quale si giocava la ragione stessa della scelta del deserto. E come esisteva un medico del corpo, si fece largo l'immagine di un "medico dell'anima", che approcciava le patologie proprie della vita interiore del monaco con uno stile che si pensava ispirato ai criteri regolatori dell'arte medica, come possiamo cogliere ad esempio nel trattato *Sui pensieri* (cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. par P. Géhin-C. Guillaumont-A. Guillaumont (Sources Chrétiennes 438), Paris, Les éditions du Cerf, 1998, pp. 160-161, 186-187). Ancora, serbano testimonianza di tale sensibilità i ripetuti riferimenti ai medici e alla medicina che possiamo riscontrare nei *Capitoli dei discepoli di Evagrio* – cf. *ad locum*, per esempio, le ricorrenze del termine *ιατρος*: cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitre des disciples*, éd. par P. Géhin (Sources Chrétiennes 514), Paris, Les édition du Cerf, 2007, p. 318. Luciano Bossina, in un suo contributo su Nilo di Ancira (IV secolo), rilevava alcuni anni orsono come anche l'approccio dell'anziano alla sfera psichica del discepolo venisse pensato da Nilo come regolato da un sapere applicato che prendeva le mosse della sua stessa articolazione dalla medicina galenica, un processo che per Bossina mostrava innestare una dimensione tecnica, e la sua sedicente precisione scientifica, nel rapporto tra maestro e discepolo, tale da sterilizzare le possibili increspature e arbitrarietà proprie della precedente architettura relazionale, quella tra padre e figlio spirituale, spostandone l'asse su un piano di gestione e applicazione di

viceversa, di un eccessivo inasprimento delle condotte ascetiche, fino alla fisiologia del cuore o all'equilibrio delle potenze dell'anima, Simone usa nozioni che procedono dalla medicina galenica e che però si intrecciano ad un importante retaggio evagriano e patristico¹³, per esempio nello scritto sui tre altari intellegibili.

protocolli: cf. L. BOSSINA, *Il professionista dell'anima. La direzione non spirituale di Nilo di Ancira*, in *Storia della direzione spirituale*, vol. 1, a cura di G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 323-336 – si veda a parziale contrappunto il lavoro di P. BETTILOLO, *Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore. Natura e sovranatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 6 (1/2009), pp. 43-63, che tende a suggerire come anche l'ambito evagriano avesse elaborato una ricca intelligenza dei casi e una profonda dissezione delle dinamiche del cuore come centro della conoscenza, all'interno di una cornice che continuava a pensare nondimeno la dimensione spirituale come inaggrabile rispetto a quella *si licet* "tecnica". Ancora, vale qui la pena richiamare come il primo esponente di un monachesimo "savant" inteso in senso stretto riconducibile all'area siriana, Giovanni il Solitario (prima metà del V secolo), sembri aver espresso, in alcuni scritti passati nella tradizione sotto il suo nome, una certa quale consuetudine con la cultura medica, come sembrano testimoniare le ripetute metafore sui meccanismi della vita neonatale, e un riferimento esplicito a Ippocrate, a riprova che nel contesto siro-mesopotamico l'endiadi monaco-medico potrebbe aver fatto capolino fin dagli esordi di questa storia (sulle idee mediche in Giovanni cf. W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea* (PTS 11) Berlin, de Gruyter, 1972, pp. 64-66). Un ulteriore, ultimo esempio, che certo non esaurisce la presente panoramica qui abbozzata cursivamente soltanto per dare un primo inquadramento, sono gli *Insegnamenti spirituali* di Doroteo di Gaza (databili alla metà del VI secolo): Doroteo, che aveva studiato libri di medicina, in un paio di occasioni usa il riferimento all'arte medica, in un caso come parallelo per indicare una pratica e una consuetudine che nel medico genera una sorta di seconda natura, allo stesso modo di quanto avviene per il monaco con la pratica delle condotte (cf. DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, éd. par L. Regnault-J. De Préville (Sources Chrétiennes 92), Paris, Les éditions du Cerf, 1963, pp. 200-201, 356-359, 504-505).

13. Simone sembra intrecciare i saperi procedenti dalla tradizione monastica e quelli derivanti dagli studi galenici con un'intensità e un livello di sintesi consapevolmente funzionale al discorso ascetico e mistico, un plesso non comune nel panorama delle letterature cristiane d'oriente del primo millennio. Abbozzando un esempio, potrei ricordare come Marie-Hélène Congourdeau alcuni anni fa ha espresso alcune prime considerazioni sulla cultura medica delle *Omèlie sulla creazione dell'uomo* e sulle *Erotapokriseis* di Anastasio Sinaita (640-700), un monaco greco grossomodo coetaneo di Simone, di stretta obbedienza calcedonese e carico di conoscenze mediche, per lo più, almeno apparentemente, di matrice esameronica: M.-H. CONGOURDAEU, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte*, in *Les Pères Grecs face à la science médicale de leur temps*, éd. par V. Boudon-Millot-B. Pouderon (Théologie Historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, pp. 287-297. Al netto dei condizionamenti legati ai diversi generi letterari nei quali Anastasio e Simone si esprimevano, e al differente ambiente ecclesiale, se paragoniamo la proposta di Simone a quella che emerge dal suddetto studio sulla cultura medica di Anastasio – forse non esaustivo, ma sufficiente a darcene una prima chiara rappresentazione – potremo sollevare alcuni interrogativi, che andrebbero tuttavia

Non potendo in questa sede ripercorrere punto per punto nella sua interezza l'insegnamento di Simone, che, occorre dire, non ci è giunto in forma di un sistema inequivocabilmente strutturato, quanto piuttosto *sub specie* di opuscoli tematici forse a loro volta espressione, come si è detto, di antiche selezioni, nel tentare di compiere un attraversamento del cursus ascetico e mistico da lui delineato, ho deciso di concentrare l'attenzione su quei passaggi della sua opera che meglio ci chiariscono l'intreccio dei saperi sulle condotte dell'anima e del corpo, tra osservazioni di natura medica e discernimenti circa la postura e le condotte del monaco, le insidie a cui è sottoposto per l'attacco dei demoni e l'azione della grazia divina che lo può visitare e sorreggere.

L'analisi condotta nel presente intervento si limiterà quindi a percorrere il cosiddetto *Libro di Mar Simone di Taibuteh*, da Grigory Kessel riconosciuto come una selezione del (parzialmente) perduto *Libro della medicina*. In assenza di una edizione critica affidabile, ho preferito richiamarmi alla traduzione di Paolo Bettolo, nell'attesa di avere a disposizione un'edizione critica più affidabile rispetto alla pubblicazione di Mingana. Non è dunque scopo di questo intervento pervenire ad una indagine esaustiva, né di conseguenza fornire un modello interpretativo complessivo ed esauriente.

In tutto il percorso delineato da Simone, il cuore è inteso come un organo in qualche modo assiale, che sollecita un tipo di indagine per così dire multidisciplinare. Agli occhi del medico Simone che ne conosce la fisiologia tramite i manuali di medicina, si aggiunge lo sguardo interessato del monaco Simone che ne dichiara la centralità decisiva per la vita e per la morte spirituale dell'asceta. In un passo particolarmente esemplare per comprendere l'intreccio dei linguaggi e dei saperi nel quadro di un approccio integrato all'umano, Simone

indagati da un confronto puntuale, che qui non sono in grado di proporre se non in chiave congetturale. Ma, ad esempio, potremmo notare come, nel quadro di alcune rivelatrici continuità con Simone e in genere con la cultura medica circolante negli *xenodocheia* cristiani e nelle scuole siriane coeve (il monismo antropologico di Anastasio, che iscrive l'attività conoscitiva dell'anima nei termini della funzione sensoriale; il modello dicotomico anima-corpo; gli interessi anatomici, la questione circa l'origine delle malattie in rapporto al piano della provvidenza divina: si veda anche qui in parallelo V. BERTI, *L'au-delà de l'âme*, cit., pp. 47-109, 146-170), Simone sembra mettere in campo uno sforzo maggiore di unitarietà del sapere con lo scopo esplicito di istruzione spirituale, mentre Anastasio espone una dotta agglomerazione di nozioni, volta per volta tentata da un approfondimento erudito di singole problematiche e del loro impatto teologico, ma la cui potenziale ricaduta sul piano dell'ascesi e della gnosi monastica non sembra da lui né riconosciuta né esplorata come tale. Per una presentazione complessiva di Anastasio Sinaita si veda K.-H. UTHEMANN, *Anastasio Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft* (Arbeiten zu Kirchengeschichte 125), Berlin, de Gruyter, 2015.

appunta alcune note che mi pare importante leggere per intero, nonostante la lunghezza della citazione, perché forniscono il panorama fisiologico nel quale si innestano le considerazioni ascetiche e mistiche che seguiranno:

La sostanza del cuore è di carne compatta e fibra nervosa. In esso dimora il calore naturale presente in noi e da esso (questo) calore sgorga come da una fonte, e il suo calore e la sua figura sono simili al fuoco, che sotto è largo, sopra, sottile, e sale come scintilla. Il cuore ha due ventricoli, uno a destra e uno a sinistra. Quello di destra riceve il sangue dal fegato e lo purga, lo manda puro al cervello ed (esso quindi) raggiunge tutto il corpo. Quello di sinistra è la dimora dello spirito animale, ed esso assottiglia (questo) spirito e lo manda ai ventricoli del cervello, dove si formano la razionalità, la memoria e l'intellezione. Il cuore, invero, è posto nel petto, sopra il diaframma, entro le vertebre dorsali, e inclina verso il polmone e il polmone, al suo fianco, è come un mantice. Quel suo capo sottile, che somiglia ad una scintilla di fuoco, non è disposto in modo dritto, perché non mandi la potenza del suo calore al cervello e lo arda e ne corrompa il temperamento – perché il temperamento del cervello inclina di sua natura verso il freddo –, ma quel capo elevato e sottile del cuore inclina dalla parte di sinistra, verso il polmone, così che il calore del cuore si mescoli con il freddo del polmone e delle reni e della nera bile. La mente e il discernimento, che (sono) nel cuore, e la razionalità e l'intellezione, che (sono) nel cervello, quando lo spirito animale presente nel cuore diviene greve a motivo di indigestione o di un umore cattivo, sono sconvolti. Quando poi all'esterno del cuore v'è un tumore o (si dà) un'alterazione maligna del (suo) temperamento, o (quando) una freccia ne colpisce un lato o la sostanza della (sua) carne compatta, (l'uomo) si ammala e muore. Se la ferita raggiunge il ventricolo destro, egli muore per l'emorragia; se il ventricolo sinistro, essi periscono subito in deliquio. Non v'è, infatti, alcun (altro) organo principale del corpo che, come il cuore, se un danno lo alteri, subito al danno segue la morte. Questo è il cuore e queste sono le sue operazioni e le stupende bellezze (racchiuse) al suo interno. E quando le tavole del cuore (2 Cor. 3, 3) sono messe in pratica a destra, nei lavori della custodia dei comandamenti e nella vittoria contro le passioni e nella conoscenza delle (cose) divine, (ne) sgorgano luce, pace e gioia. Quando, invece, sono messe in pratica a sinistra, (ne) sgorgano intorbidamento, turbamento, tenebra e la smemoratezza dell'ignoranza, nella cura e nei desideri di questo mondo. Da queste cose il cuore è offeso e ottenebrato; da quelle intelletto e memoria e intellesione sono purificati e resi lucenti. Il cuore è il senso dei sensi e ha undici vincoli, e li chiamano vivi e divini e, secondo la parola del Signore, da dentro di loro escono le cose buone e quelle cattive, conforme alla nostra volontà (cf. Mt. 15, 19)¹⁴.

Come si può facilmente cogliere anche solo da una lettura corsiva, Simone esprime uno sguardo che cerca di tenere in un unico discorso un sapere profano e descrittivo delle funzioni e delle dinamiche del cuore come

14. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 126.

organo cardine della vita umana, inserito all'interno di processi fisiologici fondamentali, e al contempo come centro di dinamiche decisive a livello spirituale, ma non secondo una semplice sovrapposizione di piani distinti, quanto proprio nei termini di una sapienza integrata. Per prima cosa viene definita la sostanza fibrosa del cuore, poi il suo legame con l'elemento del fuoco, e il suo ruolo di fonte di calore per il corpo. Oltre a delinearne i contorni morfologici e funzionali, Simone si sofferma sul significato della sua collocazione e posizionamento, dei suoi legami con il resto dell'organismo. Mentre razionalità e inteliezione sono collocati nel cervello, mente e discernimento sono infatti situati nel cuore. Il cuore esprime dunque una funzione centrale e vincolante: qualunque ostruzione o disequilibrio venga frapposto al normale processo vitale di quest'organo, oltre a poter occasionare nei casi più drastici, la morte, può, nel caso di un intorbidamento dovuto a malattie, ad una gestione errata delle condotte ascetiche, a comportamenti sregolati, coinvolgere anche la circolazione dei dati conoscitivi recepiti dai sensi in direzione del cuore e dal cuore scandagliati ad edificazione di una conoscenza operativa. Questa tavola di carne che è il cuore, di cui parla Paolo nella seconda lettera ai Corinzi, scritto sul quale viene vergata dallo Spirito quella lettera di Cristo che ogni cristiano è chiamato ad essere, può essere adoperata, avverte Simone, sia verso "destra", in conformità di condotte che generino pace, sia verso "sinistra" aprendo ad una condizione di complessivo smarrimento.

Devo a questo punto almeno enunciare brevemente due schemi di base che potrebbero a mio avviso funzionare come l'ascissa e l'ordinata utili a localizzare la riflessione sull'esperienza dello Spirito che prende corpo negli scritti di Simone. Il primo testo presenta una sequenza delle stature della vita spirituale, costituente l'architettura fondamentale comune del percorso ascetico dei monaci. Simone individua, in un opuscolo dedicato al tema, sette stature o lotte:

La prima lotta che costituisce per noi l'inizio, (è) la semplice obbedienza, in tutto ciò di cui siamo comandati.

La seconda, Il mutamento delle abitudini, dell'indole, dei modi, dei costumi e dei pregiudizi dal disordine dell'innaturalità alla naturalità.

La terza, il sostenere la violenza contro le passioni nella pratica dei comandamenti, affinché il cuore sia spezzato e umiliato e purificato.

La quarta, che (uno) smetta (ogni) turbamento e inizi i lavori del discernimento, affinché, con i lavori esteriori, il pensiero studi e comprenda anche le potenze nascoste operanti nelle nature degli (esseri) divenuti e esamini il significato dei Libri, così che di qui gli occhi della mente siano aperti alla percezione della sapienza, della sollecitudine e della provvidenza di Dio in questo tutto.

La quinta (è) la mente meditante la contemplazione incorporata, superiore.

La sesta, l'intelletto che studia e intende i misteri relativi all'adorabile divinità.
La settima, l'intelletto reso degno dall'operazione della grazia del mistero che è oltre la parola e divorato, di tempo in tempo, dalla carità divina¹⁵.

Queste sette tappe della lotta ascetica, che non possono non richiamare numerologicamente i sette giorni della creazione, e che si chiudono col giorno del riposo, caratterizzato dall'irruzione trabordante della carità divina, mostrano con molta chiarezza il modo in cui il percorso compiuto dal monaco per esperire i frutti del Regno, venisse inteso e presentato come esperienza iconica della struttura stessa del piano creaturale di Dio. Ed in effetti, ad un livello del discorso strettamente biologico, il legame tra macrocosmo e microcosmo nell'uomo era stato già oggetto un secolo prima della riflessione di Ahudemme, autore siriano del VI secolo la cui opera tradita intrattiene con quella di Simone un legame molto stretto, che è oggetto di valutazioni e analisi tra gli studiosi non ancora giunte a conclusioni definitive.

Il secondo schema, che è ricavabile dal medesimo opuscolo di Simone, indica i modi corporei dell'articolazione dei pensieri. Simone attribuisce tale insegnamento a Gregorio di Nissa, ma, come già rilevato da Paolo Bettiolo, il *De opificio hominis* non serba un insegnamento convenientemente accostabile a quello che stiamo per leggere. Secondo quanto affermato da Simone:

Gregorio, (fratello) di Basilio, ha scritto che i pensieri sgorgano dalle reni, di dove sgorga il desiderio, e salgono fino a raggiungere il cuore, affine al cervello, a somiglianza di un vapore, e (che) è il cuore ad annettervi, secondo le proprie impronte, una comprensione (orientata) a destra o a sinistra. Custodiamo, dunque, con ogni cautela il nostro cuore, perché da lui dipende un esito di vita o di morte, secondo la parola del Signore: dal cuore escono, eccetera (Mt. 15, 19)¹⁶.

Ecco dunque delineata la tramatura che articola la lotta dell'asceta: un'adesione ferma alle condotte monastiche, in un processo di conversione dei comportamenti che deve farsi carico di reggere tutti i reflussi a cui si è sottoposti dagli attacchi demoniaci in ordine alla capacità di sopportazione di una pratica che, in ultima istanza, è volta a riconsegnarci ad una naturalità dalla quale ci troviamo di fatto separati.

15. *Ivi*, pp. 34-35.

16. *Ivi*, pp. 35-36.

Il rischio che corre il monaco è il trovarsi, nel rilassamento delle pratiche ascetiche, a riattivare una serie di automatismi fisiologici e biologici che di fatto riportano il corpo e l'anima ad una condizione diversa da quella voluta da Dio per Adamo, e che potremmo delineare come la condizione della caduta. Nel breve opuscolo *Sui frutti della reclusione*, Simone afferma:

Più le vie delle nostre condotte si dissolvono, più la fornace del ventre si infiamma ed esige cibi vari e, quando i condotti del ventre si siano riempiti e gli organi che trasmettono la luce dal cervello al cuore si siano ostruiti, l'oscurità avvicinerà il cuore, tutta la casa si riempirà di fumo, le membra si paralizzaranno, regnerà l'accidia, l'intelletto si turberà, l'anima si ottenebrerà, il discernimento sarà accecato, la conoscenza azzoppata, l'intelligenza intorbidita, i pensieri dissolti, il ricordo delle cose belle cancellato dal cuore, le passioni prenderanno vigore e i figli dei demoni inizieranno a danzare con gioia (e) applaudiranno¹⁷.

Dunque il corpo è un campo che, una volta abbandonato a se stesso, non sorretto dalla violenza delle condotte, viene nuovamente minato dai demoni tramite una sequenza di ostruzioni che partono dal ventre, a causa di un'assunzione smodata di cibo, per giungere ad un'annebbiamento del cuore e del cervello, alla paralisi delle membra, e ad un sostanziale collasso delle capacità cognitive e morali. Condizione di innaturalità, questa, nel senso di un'alterazione del piano originario di Dio in merito alla nostra costituzione.

La condotta a cui è chiamato il monaco ha come tappa mediana lo spezzare il cuore, renderlo docile nella purificazione dei pensieri. È lì infatti, nello scrigno del cuore, che risiede il luogo in cui i pensieri, che emanano come un vapore dal desiderio innestato nella natura umana, e nei reni in particolare, trovano la consistenza di una comprensione e di un discernimento, dal quale poi verranno consegnati al cervello per consentire all'intelletto, forgiato nella lettura delle Scritture, di accedere alla contemplazione delle nature visibili e invisibili. Ritorniamo all'opuscolo *Sui frutti della reclusione*, e leggiamo che

Appena i legami della quiete sono caduti sui sensi, tramite la reclusione, il cuore è spezzato, l'intelletto umiliato, i pensieri svaniti, il ventre rimpicciolito, le veemenze del turbamento hanno riposo, la grande colonna su cui poggiava tutta la casa (delle passioni) cade, tutte le membra sono umiliate ed hanno riposo dal tumulto e l'intelletto non è diverso da una nave partita per una rotta lontana i cui passeggeri, all'improv-

17. *Ivi*, p. 67.

viso, sono attoniti e istupiditi dalla disperazione (del distacco) da ogni cosa e faccenda e consuetudine coi propri cari¹⁸.

A differenza di un cuore indurito dall'orgoglio o dall'abbandono delle condotte, il cuore spezzato dai lavori e dall'umiltà sarà in grado, una volta reso puro, di cogliere con la lucidità di uno specchio (la presenza di uno specchio nel cuore è oggetto di un'altra meditazione di Simone) la provenienza benigna o maligna dei pensieri che si affacciano al suo discernimento, da destra o sinistra, secondo un linguaggio che riformula con una certa fedeltà sentenze evagriane¹⁹. Filtro dunque fondamentale, che compie efficacemente il suo ruolo solo in ragione di una corretta condotta, il cuore è l'organo che consente all'intelletto di partire come nave per una rotta lontana, di accedere alle contemplazioni vuoi delle realtà materiali vuoi di quelle psichiche. Piegato dall'umiltà, acquisita la condizione di purezza, il monaco giunge infatti alle contemplazioni spirituali, prima inerenti alle realtà corporee, poi a quelle incorporee, infine alla provvidenza divina.

Si tratta di un processo in cui la pratica della preghiera, bisogna ricordare, è il vettore principale che consente il dispiegarsi della vita interiore del monaco. La preghiera è al tempo oggetto e soggetto di coltivazione e di cura. Convenientemente Simone, per delineare le dimensioni della preghiera, fa uso, come già intravisto, di immagini legate all'irrigazione e all'agricoltura, intessendole con la consueta idea del calore profuso dalla carità. È opera dell'uomo la preghiera, ma al contempo occasione perché si dia l'irruzione di una ulteriorità, di qualcosa che non si muove nei meri termini della volontà. E così leggiamo in sinossi alcune delle pagine più vibranti di Simone sempre nel suddetto testo *Sui modi vari della preghiera*:

La preghiera della carità è una sorgente inestinguibile e abbevera l'anima di pace e di gioia.

Quando la fonte del cuore è infiammata dal fuoco della carità e dalla legna dei lavori del (retto) discernimento, il pensiero è acceso alla considerazione dei beni, la pianticella della preghiera riceve potenza e la contemplazione riluce e splende. [...]

La preghiera vera, che esce da una mente pura, punge il cuore così che, senza voler(lo), (ne) escono gemiti e lacrime di gioia e l'anima si protende verso Dio: beata l'anima che ne ha gustato la dolcezza. [...]

18. *Ivi*, p. 67.

19. EVAGRIO, *De oratione*, 72 (PG 79), p. 1179.

Sappi che (quel)la preghiera in cui il corpo non è lavorato dal cuore né il cuore dalla mente – con l'intelletto e il pensiero raccolti in un lamento profondo, patito da Dio –, ma (che) passa superficialmente per il cuore, è un feto incompiuto.²⁰

La vita della preghiera viene raccontata per mezzo di un'articolata immagine che la accomuna allo svolgimento di una vita vegetale, necessitante di una buona irrigazione da parte di quel principio vitale della carità schiuso dalla e nella preghiera stessa. Nella rete allegorica dispiegata in questo opuscolo²¹, il *chicco* della preghiera sarà la conoscenza custode del Regno che Dio ha seminato nella nostra natura, caparra del mondo nuovo²²; la *spiga* gli "atti del discernimento", vale a dire il lavoro che l'intelletto compie nella decifrazione dei casi della vita nei quali incorre il solitario nel suo percorso; l'*erba* il nutrimento dei primi due altari intelligibili (corrispondenti alla conoscenza delle azioni e delle contemplazioni), il cui frutto apre all'altare semplice, il terzo, consistente nella conoscenza della speranza, che approssima a Cristo²³.

Il solitario dunque deve lavorare nel campo in cui cresce la piantina della preghiera, quel campo particolare che, come già detto, è il suo cuore. Un'opera corroborata dalla "legna" raccolta tramite l'opera discernente dell'intelletto, e la combustione della stessa nel fuoco effusivo della carità: una immagine dinamica in cui calore, fuoco e luce così ottenute si manifestano come fonte nutriente, che parte dall'intelletto e si instaura nel cuore, lo "punge", lo stimola, lo provoca, suscitando – si badi – non secondo i termini della volontà, bensì sempre dentro la grammatica della carità (provocabile, ma non producibile), un movimento di gioia che riorienta il cuore verso Dio, e da questo cuore rimodellato si dirama, come nodo di connessione, al corpo e alle sue leggi, consentendo di lavorare la carne del solitario. La conversione del cuore diviene dunque un passaggio inaggirabile. Una mera operazione intellettuale di discernimento che non sia capace di innestarsi nel cuore non consentirebbe alcuna trasformazione, ammonisce Simone. Non si dà in tal caso nessuna vita, ma si produce una preghiera abortita.

20. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 110.

21. *Ivi*, p. 111.

22. Si veda su questo il più tardo testo di Nestorio di Nuhadra *Sul principio del movimento della grazia divina*: cf. V. BERTI, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale (†800)*, in "Annali di Scienze Religiose" 10 (2006), p. 239.

23. Si tratta di un chiaro riferimento all'opuscolo *Sui tre altari intelligibili*: cf. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., pp. 77-78.

La pratica delle condotte, l'esercizio della preghiera, l'opera del discernimento, l'esperienza della carità, si giocano dunque sul piano di una complessa idea di natura, vale a dire di quale natura sia chiamato a rivestirsi escatologicamente il monaco, e di lì, mi sentirei di dire, qualunque cristiano: "Tutta la corsa dei solitari consiste nel liberarsi della conoscenza naturale seconda, propria della psichicità, ed esser resi degni della propria prima costituzione"²⁴.

Un ritorno, dunque, alla purezza dell'Adamo prelapsario. E però, va notato, la condizione di purezza non è esattamente l'ultimo stadio di questo cammino: non si tratta solo di riconsegnare l'umano alla sua originaria statura edenica. Perché è a questo punto che il monaco affronta un ultimo passaggio per giungere allo stadio della limpidezza. Nell'ultima esperienza della reclusione, il gustare i frutti della quiete, una complessiva riattivazione delle facoltà umane, irrita il maligno, spinto in tal modo nell'angolo di un infingimento in cui si atteggia a sconfitto per attivare come estremo laccio la vanagloria dell'asceta. Si tratta dell'idea evagriana per cui la vanagloria, ultimo segnacolo del fatto che l'umano del *non ancora* si situa comunque al di qua del Regno, si affaccia quando tutti gli altri pensieri siano stati sconfitti, esponendo l'asceta, compiaciuto delle proprie vittorie, ad una perdita totale del proprio assetto, e al ritorno massivo di tutti i demoni ritenuti fin lì battuti. L'astuzia del monaco in questo frangente, secondo Simone, consisterà nella perseveranza della preghiera e delle condotte, erette ad armatura indefettibile, nell'attivare proprio in quel punto di maggiore forza la consapevolezza rinnovata di un'umiltà capace di guardare la propria misera condizione, fragile e, seppur provata, fondamentalmente ancora immutata. L'umiltà, dunque, dovrebbe rendere il cuore capace di traslucere ulteriormente, capace di affrontare l'ultima insidia. Questa accortezza mette in luce il fatto che è proprio la persistenza nella pratica, e non l'affidamento inoperoso ad un "misticismo" (mi si passi il termine) privo di peso, a confermare l'asceta e a consentirgli di ospitare una nuova contemplazione, quella del mondo a venire, che si accompagna alla rivelazione dei misteri.

Termine di ogni perfezione per gli esseri soggetti a inclinazione è che l'uomo divenga ebbro nella consuetudine con Dio e il suo intelletto sia preso prigioniero, (via) dal mondo, così che non conosca (più) se stesso. Il suo intelletto, infatti, è stato divorato dalle (realità) intellegibili, conosciute solo dalla percezione della mente²⁵.

24. *Ivi*, p. 112.

25. *Ivi*, p. 95.

Il rapimento dell'intelletto, nella contemplazione, coincide con la partenza della nave di cui più sopra si è detto. Ma quale pratica può se non occasionare, quanto meno schiudere un tale esito? Dei vari tratti distintivi descritti nell'ultimo segmento dell'opuscolo *Sui frutti della reclusione*, mi pare interessante segnalare anzitutto l'ottenimento di un oblio completo da ogni residua relazione con il mondo che va di pari passo all'esercizio accresciuto di una solida memoria nello studio dei Libri. In questo doppio movimento, che parrebbe disegnare una sorta di dislocazione complessiva di una precisa capacità cognitiva, la memoria, da una dimensione passiva ad una attiva, dal ricordo del mondo e dei suoi legacci che affaticano l'anima a quello di una frequentazione della Scrittura e dei suoi ammaestramenti che attrezzano al contrario il discernimento del cuore, emerge con chiarezza come la lettura del testo biblico diventi un filtro riorientante nella propria contemplazione del piano creaturale e provvidente di Dio.

Riprendiamo le fila: pervenuto allo stadio della limpidezza, il monaco avrà avuto dunque accesso alla conoscenza naturale che risplende, alla contemplazione delle nature spirituali incorporee, per giungere infine alla contemplazione delle nature spirituali. A questo momento, segue l'innalzamento della grazia e l'effusione della misericordia, la contemplazione percepibile della potenza nascosta dell'essenza della santa trinità, che è chiamata conoscenza della verità del mondo nuovo²⁶.

È però a seguito di questo stadio apparentemente culminante che al monaco può accadere un'esperienza ulteriore rispetto alla schiusura della contemplazione dei misteri divini e delle verità future. Simone riprende in diversi punti questo "evento" che colpirebbe il solitario, ora parlando dello specchio del cuore, ora enunciando la fase conclusiva della lotta, ora descrivendo più propriamente la condizione a cui perviene l'intelletto. Si tratta di diverse angolazioni da cui egli osserva o descrive quello che mi pare, con qualche approssimazione, il medesimo accadimento, l'esito finale della *non conoscenza*. Il linguaggio, va detto, è molto convenzionale nella letteratura in cui va inserita l'opera di Simone. Ed è qui che vediamo apparire la menzione di un soave odore, che pervade la cella, lo scioglimento delle membra, il rinnovamento del cuore, che Simone dice "pieno di sofferenza e gioia" e che, se custodito con un vitto magro, diverrà fonte di luce. Altri autori parleranno di un fuoco che

26. *Ivi*, p. 87.

precipita nel cuore, che schianta a terra il monaco, preda di un'estasi sensibile che però, in particolare Giuseppe Hazzaya e Nestorio di Nuhadra, collocheranno tra le prime esperienze della grazia, lungo la stagione della vita ascetica classificata come "corporea", esperienze di carità trabordante, ma rischiose e necessitanti una guida per essere correttamente affrontate²⁷.

Simone sotto questo profilo sembra preferire toni meno drammatici per descrivere l'esperienza del cuore rinnovato come culmine di un'estasi che pare piuttosto da collocarsi come fase conclusiva e non mediana, dell'esperienza spirituale. "Questa stessa conoscenza, di tempo in tempo, oltre la natura è divorata dalla grazia e perviene alla non-conoscenza, superiore alla stessa conoscenza"²⁸, afferma Simone parlando della conoscenza al di sopra della natura, secondo un lessico pseudo-dionisiano. Vi è dunque un'ultima pagina, dominata dalla grazia, che accade al solitario. Una grazia divorante, una grazia che si presenta come una carità pervasiva, una grazia che però non viene mai intesa come un qualcosa che si contrapponga ai lavori e alla libertà della volontà, per restare alla traduzione di Paolo Bettolo, diciamo pure al libero arbitrio. Ed è con questo rapporto dialettico tra disciplina monastica, frutto del lavoro e della custodia delle condotte su corpo e anima, e accompagnamento effusivo della grazia che vorrei chiudere questo contributo:

La grazia, dunque, cammina dietro alla libertà della volontà e, nei tempi della diligenza, aiuta la nostra debolezza, ma, nel tempo dell'ozio, diviene (essa stessa) negligente. Viene in nostro aiuto conformemente alla nostra brama, e non fa violenza alla nostra libertà, costringendola. Fino alla vittoria o alla disfatta, nel nostro ultimo respiro, la grazia non si scosta da noi, come tramandano i padri, ma allora andremo dove ci è stato caro (andare), abbiamo lavorato (per andare) e ci siamo preparati un posto – sia nel Regno sia nel tormento²⁹.

27. Cf. JOSEPH HAZZAYĀ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastiques*, éd. par P. Harb et F. Graffin (Patrologia Orientalis 45/2), Turnhout, Brepols, 1992, § 108-109, pp. 382-385 [130-133]; BERTI, *Grazia, visione e natura divina*, cit., pp. 247-248.

28. SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia*, cit., p. 87.

29. *Ivi*, p. 106.