

INTRODUZIONE

Questo studio è frutto dall'incontro con due personaggi: Evagrio Pontico e Babai il Grande.

Il primo nasce intorno al 345 ad Ibora, cittadina posta in quello che Basilio definisce l'“estremo limite [del mondo]”¹, dell'ecumene romana; il secondo viene alla luce tra il 551 e il 553 nel Bet Zabdai, altrettanto periferica regione dell'impero sassanide. Evagrio è condannato per eresia da Teofilo di Alessandria subito dopo la sua morte e da un concilio ecumenico un secolo e mezzo dopo; Babai lascia la scena di questo mondo in odore di santità, igumeno del grande monastero del monte Izla, guardiano dell'ortodossia e umile rinunciataro della carica di catholicos.

Dunque, due figure la cui vita si è dispiegata in epoche diverse e in mondi radicalmente altri, spesso contrapposti, e la cui morte ha segnato per l'uno l'inizio di drammatiche critiche per l'altro il riposo eterno “in mezzo tra mar Abramo e mar Dadisho”², al fianco cioè del suo maestro e predecessore, il “padre dei monaci di tutto l'impero persiano”³. Eppure, questi due uomini hanno in comune più di quanto si potrebbe immaginare: entrambi, da monaci, hanno dato un contributo decisivo ad una chiesa e ad un monachesimo che stavano attraversando un'epoca di svolta. Ma quel che stimola allo studio di Babai ed Evagrio insieme non è certo il desiderio di divertirsi a scovare delle affinità tra i due, quasi a voler imitare le vite parallele di Plutarco. Nel nostro interesse, ciò che davvero lega i due monaci è il fatto che il primo abbia riconosciuto nel secondo un maestro e abbia cercato di renderne comprensibile l'insegnamento a quel monachesimo di cui si trova ad essere custode e che il suo abba Abramo aveva da poco contribuito a riformare e più in generale a quella chiesa siro-orientale che ha trovato in lui uno dei suoi primi grandi teologi. Frutto maturo di questo personale rapporto tra Babai e il Pontico sono senza dubbio i due commenti alle *Centurie gnostiche*, di cui uno, il secondo, quello sintetico, è giunto fino a noi.

¹ Cfr. Basilio, *Lettera 210*, p. 190.

² Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

³ Cfr. *Cronaca di Seert*, vol. VII, p. 133.

Ora, di Evagrio nell'ultimo secolo si è scritto molto, soprattutto perché gli storici contemporanei si sono lasciati affascinare dal mistero di quest'uomo che pur da eretico ha avuto tanta parte nella formazione della spiritualità occidentale, e non solo. È da poco più di un secolo infatti che sono state restituite al Pontico le sue opere ascetiche circolanti in greco sotto il nome di Nilo di Ancira e che è venuto alla luce anche il volto più scomodo del teologo che ha innestato gli insegnamenti dei padri del monachesimo egiziano sulle riflessioni antropologiche, cosmologiche ed escatologiche di Origene, e che proprio per questo nel mondo occidentale è stato condannato alla *damnatio memoriae*⁴. Questa riscoperta di Evagrio è stato possibile grazie alla fiorente tradizione siriana dei suoi scritti. Infatti, quello che per la Grande chiesa greca e latina era un eretico per le chiese di lingua siriana d'oltre *limes*, tanto miafisite quanto difisite, era un santo⁵. È qui che la vicenda del Pontico si intreccia con quella di Babai.

Di Babai, detto il Grande, la storiografia contemporanea si è occupata poco. Dei non molti testi che ci sono pervenuti non tutti sono editi, il più celebre, il *Liber de Unione*, non è ancora stato tradotto in una lingua moderna, mentre l'edizione e la traduzione in lingua tedesca (non troppo accurata) del suo *Commento alle Centurie* risale al 1912. Basta osservare la bibliografia a lui riferita per accorgersi poi che gli studi su di lui si sono concentrati quasi esclusivamente sulla sua riflessione cristologica. C'è chi ha sottolineato la portata dell'"ecclesiastico" per la "comunità nestoriana in uno dei suoi periodi più difficili e alla vigilia di ancor più profonde trasformazioni, determinate dall'irrompere dell'Islam nella regione"⁶; qualcun altro ha riconosciuto l'apporto del teologo sui mistici siro-orientali di VII e VIII secolo in merito ad un tema cruciale come la visione di Dio⁷; altri ancora poi hanno evidenziato la decisiva importanza del monaco nella costituzione di un vincolo saldo tra un monachesimo appena riorganizzato e la compagine ecclesiastica⁸. Eppure, l'unica monografia dedicata a Babai, e in realtà nello specifico alla sua cristologia, è ancora quella di Chediath, che risale al 1982⁹.

⁴ Cfr. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, p. 77-95.

⁵ Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*, p. 196-199.

⁶ Cfr. Bettiolo, *Letteratura siriana*, p. 476-477.

⁷ Cfr. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 195-198; Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 433-437.

⁸ Cfr. Engelmann, *Der Kephalaia-Kommentar Babais des Grossen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie*.

⁹ Chediath, *The Christology of mar Baby the Great*.

A questo punto, è facile comprendere come tale carenza di studi su Babai si rifletta anche su Evagrio in quanto rappresenta una lacuna nella comprensione di quella tradizione siriana che ha permesso a molte delle sue opere di salvarsi dall'oblio.

In questo quadro, una significativa eccezione è rappresentata da Antoine Guillaumont, dalla sua edizione e traduzione delle due versioni siriane dei *Capitoli gnostici* del Pontico¹⁰ e dallo studio ad esse dedicato, in cui trova un suo spazio anche il *Commento* di Babai¹¹. Unico limite del lavoro del luminare francese è che egli analizza l'opera del commentatore con un obiettivo specifico, che chiaramente ne vincola la visione: mostrare come l'obiettivo primario di Babai sia "d'évacuer du texte l'origénisme que le traducteur y avait, malgré ses suppressions et corrections, laissé"¹².

Sono due in definitiva le carenze che si avvertono: uno studio del *Commento alle Centurie* di Babai in quanto tale, come opera letteraria complessa e dotata di una sua articolazione e di sue logiche interne che trascendono singole questioni puntuali; una comprensione dell'interpretazione da parte del commentatore del pensiero e della figura del Pontico più completa, perché capace di andare al di là di quella questione origenista, che se è indubbiamente presente non rappresenta però l'unico orizzonte dell'opera.

Si tratta evidentemente di un lavoro lungo e impegnativo e superiore alle possibilità di questa tesi. Tuttavia, da qualche parte bisogna pur cominciare. È per questo che per il presente lavoro ci siamo imposti di concentrarci esclusivamente sulle due prefazioni che l'unico manoscritto a noi pervenuto del testo di Babai propone a introduzione della sua opera¹³ e si è fissato come obiettivi di darne una traduzione in lingua italiana, di analizzarne la struttura e di evidenziare gli accenni del ritratto di Evagrio che Babai già vi abbozza. È chiaro sin dall'inizio che non si riuscirà che a scalfire appena la superficie delle questioni poste e che diversi problemi rimarranno inevitabilmente aperti. Eppure, siamo convinti che il primo passo per trovare delle risposte sia far emergere le giuste domande e almeno in questo speriamo che il nostro lavoro riuscirà a raggiungere il suo scopo. Per il resto, lo studio di una prefazione per definizione non può che essere solo un inizio.

¹⁰ Guillaumont, *Les six centuries des "Képhalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*.

¹¹ Guillaumont, *Les "Képhalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*. All'opera di Babai è dedicata buona parte del capitolo III, su *Les Commentaires syriaques des "Képhalaia gnostica"*, p. 259-290.

¹² Guillaumont, *Les "Képhalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*, p. 276.

¹³ Vat. Syr. 178, ed. e tr. tedesca in Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, p. 8-470.

1. VITA DI BABAI IL GRANDE

1.1. 551: la nascita

Le tre fonti principali sulla vita di Babai¹⁴ concordano nel farlo nascere nel Bet Zabdai e in particolare nella cittadina di Bet ‘Aynata, nell’attuale nord Iraq. L’unico riferimento cronologico è fornito dalla *Cronaca di Seert*, che afferma che “morì a settantacinque anni, nel trentottesimo anno di Kosroe”¹⁵, cioè nel 628. Stando così le cose Babai sarebbe nato nel 553. Bisogna però subito ammettere una possibile oscillazione tra il 553 e il 551¹⁶ perché Ishodenah afferma che il santo mar Babai il Grande “passò presso il Signore nostro all’età di settantasette anni”¹⁷.

“Era un nobile [...] facoltoso, avendo a disposizione beni e schiavi”¹⁸, si premura di ricordare la *Cronaca di Seert*, per poter poi sottolineare la povertà radicale sposata dal santo, che con la rinuncia al mondo distribuisce i suoi beni e non si concede nemmeno una stuoia su cui riposare. La notizia è comunque confermata dal *Libro della castità*, secondo cui “i suoi genitori erano credenti e avevano servi e serve”¹⁹. Quest’informazione ci permette di aggiungere un altro tassello: Babai sarebbe nato in una famiglia cristiana, fatto che da un lato non è certo scontato visto che ci troviamo al di fuori dell’ecumene romano-cristiana, nello zoroastriano regno persiano, e dall’altro non è impossibile, nemmeno per un nobile, considerato il ruolo rivestito da alcuni cristiani, soprattutto medici, alla corte del gran re²⁰.

¹⁴ Si tratta di: Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori* (o *Historia Monastica*), che nel suo primo libro dedica a Babai il capitolo VII e parla di lui anche in svariati altri capitoli (8-14, 27-29, 35); *Cronaca di Seert* (o *Historia Nestoriana*), con il suo capitolo 84; e Ishodenah, *Libro della castità*, che riserva a Babai il capitolo 39. Fonti minori sono invece le *lettere* 2, 11, 17 e 8 (da catholicos) di Ishoyahb III, il trattato *Sulla solitudine* e il *Comento al libro di abba Isaia* di Dadisho Qatraya, l’anonima *Chronica Minora*, il *De Patriarchis Nestorianorum Commentaria* e il *Catalogus Librorum* di Abdisho.

¹⁵ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84 (d’ora innanzi facciamo riferimento alla traduzione italiana che si trova in Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 237-238).

¹⁶ Riad scrive “He lives from 569 to 628” ma senza ulteriori indicazioni o note, probabilmente si tratta di una svista. Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 28.

¹⁷ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

¹⁸ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 237.

¹⁹ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

²⁰ Cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 524-525.

1.2. Gli studi e gli scritti

A questo punto viene spontaneo interrogarsi sull'educazione ricevuta dal giovane Babai. Se Ishodenah si concentra soprattutto sulla dimensione cristiana della sua formazione, presentandolo figlio di credenti e affermando che “per quindici anni si affaticò nell’[apprendere] la dottrina e i commentari”²¹, la *Cronaca di Seert* mette bene in risalto la tridimensionalità della cultura di Babai: “Dopo essersi istruito nei libri persiani, si recò all’ospedale di Nisibi, dove studiò i libri di medicina, e soggiornò nella scuola [teologica] dove studiò i libri ecclesiastici. Rimase così per quindici anni e divenne esperto nella scienza”²². Dunque, Babai avrebbe ricevuto prima di tutto una formazione profana, fatta di un non meglio identificabile studio di base sui libri persiani, e di una specializzazione, acquisita nel corso di quei quindici lunghi anni che entrambe le fonti tengono a evidenziare, nella scienza medica, confermata anche dal *Libro della castità*, secondo cui il giovane avrebbe addirittura insegnato nell’ospedale della città²³.

Una piccola annotazione a questo punto è necessaria: la *Cronaca* non parla che in questo punto di “libri persiani”, per cui non è possibile determinare con maggior precisione a che genere di studi essa si riferisca. Tuttavia, forse una considerazione è possibile. In generale infatti, il termine “persiano” è utilizzato dalla *Cronaca* in chiave etnica, per indicare un popolo e ciò che ad esso è correlato, il re, il territorio o la lingua. È quest’ultimo elemento che offre uno spunto di riflessione, perché la conoscenza della lingua persiana è attestata dalla *Cronaca* per alcuni cristiani, che proprio grazie ad essa, e, insieme, alla formazione medica, riescono ad ottenere facilmente il favore del gran re, entrando a far parte della sua corte²⁴ o ricevendo il suo *placet* per l’ascesa al catolicosato²⁵. Queste coincidenze parrebbero confermare quanto appena accennato circa i genitori di Babai, portandoci a supporre che egli sia il rampollo di una nobile famiglia cristiana ma persiana. Il giovane avrebbe quindi ricevuto prima di tutto una formazione profana di base, probabilmente nel suo paese, come conveniva ad un uomo

²¹ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

²² Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 237.

²³ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

²⁴ Per esempio, Barshabba nel IV secolo, sotto re Shapur (cfr. *Cronaca di Seert*, vol. V, p. 253-258).

²⁵ Per esempio, Ma’na, sotto il regno di Jazdgerd (cfr. *Cronaca di Seert*, vol. V, p. 328-331) o, ben più vicino a Babai, mar Aba (cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 524).

del suo rango e come, del resto, non era inconsueto nemmeno nel mondo greco dei primi secoli dell'era cristiana, come dimostra, tra tutti, il caso dei Cappadoci. A questo punto sarebbe stato avviato alla prestigiosa professione medica, anche questa tutt'altro che rara tra i cristiani, non solo persiani ma anche siriaci, in questo caso, a differenza di quanto avveniva nel mondo greco e latino, dove tra i cristiani i giudizi nei confronti di tale mestiere andavano dallo scetticismo all'aperto disprezzo. Infine però, viene comunque una solida formazione cristiana, garantita dalla qualità della scuola di Nisibi²⁶.

Il risultato è un "uomo istruito e sapiente, per natura un po' focoso nel parlare e duro nel comando"²⁷, un uomo cui Dio "fece dono di una conoscenza perfetta, e [che] compose vari libri"²⁸, che "scrisse molti libri e commentari"²⁹ e nello specifico un "chiaro commento degli scritti dei padri"³⁰. Tommaso di Marga conta ottantaquattro sue opere, ammettendo che si tratta solo della parte ancora esistente quando lui scrive, nel IX secolo, dell'attività di questo padre³¹. Di questa ricca produzione a noi non resta che una manciata di testi: i cosiddetti *Liber de Unione*³² e *Tractatus Vaticanus*³³, un breve estratto di carattere cristologico³⁴, le *Regole* redatte dall'igumeno per il Grande monastero³⁵, alcuni *Consigli sulla vita ascetica*³⁶, la *Vita di mar Giorgio*³⁷, il *Martirio di Cristina*³⁸, il *Commento alla legge spirituale di Marco il Monaco*³⁹, alcuni inni e

²⁶ Sulla scuola di Nisibi cfr. Bettiolo, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*; Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*.

²⁷ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 26 (t), p. 47 (v).

²⁸ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.), p. 238.

²⁹ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

³⁰ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 26 (t), p. 47 (v).

³¹ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 52 (t), p. 93 (v).

³² Edito e tradotto in latino in Vaschalde, *Liber de Unione* (CSCO 79).

³³ Trattatello di contenuto cristologico conservato dallo steso manoscritto che riporta il *Commento ai Capitoli gnostici* (Cod. Vat. Syr. 178) ed edito dallo stesso Vaschalde nel 1915 come appendice al *Liber de Unione*.

³⁴ Edito da Abramowski nella sua *Nestorian Collection of Christological Text*.

³⁵ Conservate, anche se solo dal canone 4 in poi, in arabo, edite e tradotte da Honerbach e Spies (CSCO 167/168). Ulteriori traduzioni sono quella inglese di Vööbus in *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (p. 176-184) e quella italiana di Chialà in *Abramo di Kashkar e la sua comunità* (p. 177-182).

³⁶ Conservati in quattro manoscritti. Inediti ma tradotti da Chediath in *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life*.

³⁷ Edita e tradotta da Bedjan in *Histoire de Mar-Jabalaha* (p. 416-571).

³⁸ Inedito e conservato solo in parte in due manoscritti cfr. Baumstark, *Geschichte*, p. 138, n. 6.

³⁹ Inedito e trasmesso da un unico manoscritto cfr. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 2, p. 482.

infine il *Commento ai Capitoli gnostici* di Evagrio Pontico⁴⁰. A questi possiamo aggiungere alcuni frammenti riportati dalla tradizione indiretta, nello specifico nel primo trattato *Sulla solitudine*⁴¹ e nel *Commento al libro dell'abba Isaia*⁴² di Dadisho Qatraya, e tre elenchi, rispettivamente nella *Cronaca di Seert*⁴³, nel *Catalogo*⁴⁴ di Abdisho e nella *Vita di Giorgio*⁴⁵ dello stesso Babai, che ci forniscono il titolo o la descrizione di alcune tra le sue opere.

Non è nostra intenzione soffermarci qui ad analizzare ciò che ci resta degli scritti di Babai⁴⁶, ci limitiamo a far notare che tanto Ishodenah quanto Tommaso pongono l'attenzione sull'attività di Babai come commentatore e in particolare di scritti dei padri. Ora, questa sottolineatura non è banale per almeno due motivi. In primo luogo nel mondo cristiano dei primi secoli dire commentario è dire commentario biblico, è

⁴⁰ Presente in un unico manoscritto (Cod. Vat. Syr. 178), edito e tradotto in tedesco nel 1912 da Frankenberg in *Evagrius Ponticus* (p. 8-471).

⁴¹ Ai paragrafi 5 e 6 del primo trattato Dadisho nomina un'opera composta da Babai per i novizi e ne riassume alcune indicazioni, in particolare in riferimento al ritmo settimanale di preghiera comune ed Eucarestia. Cfr. Dadisho Qatraya, *Sulla solitudine*, p. 124-125.

⁴² Le stesse regole per i novizi sono citate nel commento al tredicesimo discorso di Isaia, questa volta in riferimento all'ufficio di compieta pregato da ciascun monaco nella sua cella. Cfr. Dadisho Qatraya, *Commento al libro di abba Isaia*, p.183 (t), p. 141-142 (v). Commentando il quindicesimo discorso, invece, Dadisho cita e spiega il *Commento ai Capitoli gnostici* e in particolare il passo dell'apologia riferito all'ipnopsichia (cfr. Frankenberg, *Evagrius*, p.30, nostro testo § 86 e 88). Cfr. Dadisho Qatraya, *Commento al libro di abba Isaia*, p. 262-263 (t), p. 202 (v).

⁴³ *Cronaca di Seert* 84 (cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 532-534) parla di: Un libro contro coloro che dicono che risorgerà in forma di sfera, di uno contro i seguaci di Qusta, detti Messaliani, di uno su mar Abramo e su alcuni dei suoi discepoli, di un'opera ascetica per i novizi, di una confutazione di una lettera di Giovanni di Edessa, di un commento a una lettera di Giovanni Hazzaya, di un'opera contro l'eretico Mosè, di un trattato sull'origine della Domenica delle palme, una raccolta di detti di padri ortodossi, greci e siriani, un libro contro Proclo di Costantinopoli, Aksenaya di Mabbug e Massya, una confutazione delle idee di Giustiniano, una contro il monaco Marco e uno contro Isaia di Tahal. A questi si aggiungono gli a noi noti *Liber de Unione*, il *Commento ai Capitoli gnostici* e i *Consigli sulla vita ascetica*. Egli avrebbe poi scritto un'opera di confutazione di un commentario di Henana (cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 529).

⁴⁴ Anche Abdisho riporta il *Liber de Unione* e il "Piccolo commento" alle *Centurie* e aggiunge delle opere a noi giunte le *Regole* e il *Commento ad abba Marco*. Parla poi dei trattati sulla festa delle palme, di quello per i novizi e del *commento a Giuseppe* (non Giovanni) *Hazzaya*. Aggiunge una *Storia dei seguaci di Diodoro*, un trattato sull'origine della festa della croce, due libri liturgici, uno sulle solennità del santorale e l'altro sulle "surta", e infine un'apologia di Mathai Msanyana, Abramo di Nisibi e Gabriele Qatraya.

⁴⁵ Nella *Vita di mar Giorgio* Babai invece parla delle altre vite da lui composte: Dadisho, suo predecessore, Giovanni di Marga e Ramiso di Kashkar, Isosabran di Karka e Abimelek di Qardu e Giovanni l'arabo, Daniele di Babele, Maria sorella di Giorgio e in fine Gregorio di Nisibi.

⁴⁶ Rimando per questo al ricco capitolo dedicato al tema da Chediath in *The Christology of mar Babai the Great* (p. 17-41). Aggiungo solo che, nonostante siano trascorsi ormai trent'anni dalla pubblicazione di questo studio, di fatto gli unici progressi riguardanti le opere di Babai sono rappresentati dalla traduzione in inglese realizzata dallo stesso Chediath dei *Consigli ascetici* e da quella italiana di Chialà delle *Regole*. A mère Philothée del Sinai, poi, era sembrato di riconoscere nel manoscritto M20N di Santa Caterina sul Sinai alcuni frammenti di un commento scritturistico di Babai il Grande (cfr. *Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinai*, p. 335-338). Géhin però li ha subito restituiti a Babai di Nisibi (cfr. Géhin, *Fragments patristiques syriaque des Nouvelles découvertes du Sinai*, p.76).

riferirsi ad un'opera che riporta e analizza versetto per versetto uno o più libri scritturistici, e Babai è tra i primissimi autori ad utilizzare questo genere letterario per l'esegesi non del testo sacro ma appunto per gli scritti patristici. In secondo luogo, tra tutte le opere di Babai di cui ci è giunta menzione i commentari sono solo tre. Molte sono le opere dottrinali o controversistiche, numerose quelle agiografiche, diversi gli inni, ma solo tre sono i commentari: quello alle lettere di un certo Giovanni Hazzaya⁴⁷, quello sulla legge spirituale di Marco il Monaco e infine il *Commento alle Centurie di Evagrio*. È vero che tra le opere andate perdute potrebbero esserci molti altri commentari, forse anche biblici, tuttavia Tommaso di Marga si riferisce esplicitamente ai commentari patristici, e anzi un ulteriore passaggio dello stesso *Libro dei superiori* loda Babai per la capacità di “commentare gli scritti dei padri e di investigare al loro interno le questioni che richiedono discernimento”⁴⁸. Come non ravvisare qui un'allusione proprio al commento ai controversi e oscuri *Capitoli gnostici* del Pontico?

In definitiva, sembra che questo prolifico scrittore sia ricordato dalle fonti antiche soprattutto per le sue poche opere di commento ai padri, e in particolare forse per quella sui *Capitoli* evagriani. Si tratta di un piccolo elemento ma che potrebbe essere indice di quanto questo scritto (per altro, non lo si dimentichi, realizzato in ben due versioni, stando a quanto l'autore stesso afferma⁴⁹) sia stato importante per le generazioni successive.

⁴⁷ L'opera per noi perduta e sarebbe interessante cercare di capire un po' meglio chi sia questo personaggio. Si è visto in n. 44 che Abdisho parla di Giuseppe Hazzaya, che però non è possibile identificare con il celebre mistico dell'VIII secolo per l'evidente incompatibilità cronologica. Tenendo quindi per buona la testimonianza della *Cronaca di Seert*, ci si potrebbe interrogare se l'attributo “Hazzaya” (ܗܙܝܝܐ) sia un toponimo, indicando quindi la provenienza di Giovanni, o debba essere inteso come participio del verbo “ܗܙܝܝܐ”, dunque come “veggente”. In questo caso, ci troveremmo di fronte all'appellativo di “Giovanni il Veggente”, che è tra quelli più utilizzati dai mistici siro-orientali per designare quel “Giovanni il Solitario” che Babai affianca ad Evagrio nel nostro testo (cfr. testo, § 40) e sulla cui identità gli storici ancora si arrovellano (cfr. Beulay, *La lumière sans forme*, p. 95-97).

⁴⁸ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 53 (t), p. 93 (v).

⁴⁹ Cfr. testo, § 139.

1.3. La scelta monastica

Ad un certo punto della sua vita, Babai lascia Nisibi, le sue ricchezze, i suoi studi, la sua promettente carriera di insegnante e di medico, per ritirarsi sul vicino monte Izla e divenire discepolo di “mar Abramo, superiore dei monaci”⁵⁰. Sia la data sia soprattutto il motivo di questa decisione non sono chiariti dalle fonti, tuttavia per la cronologia è quanto meno possibile fissare un termine *ante quem*: il 586, anno in cui sarebbe morto il riformatore kashkarene⁵¹.

Di ciò che avrebbe spinto Babai alla scelta monastica poi, la *Cronaca di Seert* dice che “mentre egli nell’ospedale era intento alla lettura, lo colse il sonno. Allora udì una voce terribile che gli ordinò di uscire verso il monte Izla”⁵², riconducendo così, come di consueto, la rinuncia al mondo alla chiamata prodigiosa di Dio. Chediath ipotizza che dietro l’episodio miracoloso si celi in realtà la consapevole e decisa presa di distanza di Babai dalla scuola nisibena in seguito all’insediamento alla sua direzione di Henana di Adiabene⁵³, intorno al 570⁵⁴. La presa di distanza è reale e dimostrata dalla strenua lotta che Babai condurrà contro questo personaggio e contro i suoi seguaci⁵⁵, ma non sembra verosimile che il legame tra il ritorno di Henana a Nisibi e la partenza dello studente sia così diretto. Sia il *Libro della castità* che la *Cronaca di Seert* attestano infatti che il nostro autore si sarebbe fermato a Nisibi per studio “quindici anni”⁵⁶, il che, supponendo che il giovane abbia lasciato la città natale adolescente, porterebbe a fissare l’ascesa al monte Izla piuttosto intorno al 580, quindi un decennio dopo l’assunzione della direzione da parte di Henana.

Stando al *Libro della castità* dopo qualche tempo Babai sarebbe tornato nel Bet Zabdai per fondare “un possente complesso monastico, cui unì molte scuole”⁵⁷. Nulla è

⁵⁰ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 237.

⁵¹ Sulla datazione della morte di mar Abramo, cfr. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 43-46.

⁵² Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 237.

⁵³ Cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p. 5.

⁵⁴ Sulla direzione della scuola di Nisibi da parte di Henana cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p. 49-53.

⁵⁵ Sulla polemica di Babai contro Henana nel *Liber de Unione* cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p. 76-78. Cfr. anche Engelmann, *Babai the Great as a Witness for Henana of Adiabene*.

⁵⁶ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

⁵⁷ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

dato sapere sull'organizzazione di questa fondazione monastica⁵⁸ né sull'interessante particolare delle scuole ad essa annesse⁵⁹, visto che la scarsa notizia di Ishodenah ne rappresenta l'unica attestazione.

Che Babai si sia allontanato per un certo periodo dal monte Izla o meno, ciò che è certo è che nel 604⁶⁰, alla morte di Dadisho, diviene il terzo igumeno del cenobio fondato dal kashkarene, forse richiamato dal Bet Zabdai proprio per questo da una comunità ormai in crisi⁶¹. In effetti, che le cose al Grande monastero non andassero troppo bene lo testimoniano sia l'immediata revisione della regola che il nuovo igumeno sente il bisogno di realizzare sia le drammatiche e fatali fuoriuscite di monaci che interessano la comunità proprio negli anni in cui Babai ne è alla guida.

D'altra parte, in questi anni non era solo la comunità del monte Izla ad attraversare un periodo difficile. Nel 601/602, infatti, lasciano la città di Nisibi sia il suo metropolita, Gregorio, sia molti studenti della sua scuola⁶². La causa di questi due esodi è la stessa: Henana di Adiabene. Il nuovo direttore della scuola aveva infatti sottratto a Teodoro di Mopsuestia il ruolo di *auctoritas* esclusiva di cui aveva goduto fino a quel momento e che gli era valso il titolo di Interprete e aveva introdotto l'insegnamento di dottrine da alcuni considerate eterodosse. Tra questi vi è appunto Gregorio, metropolita della città dal 596, che prima rimprovera Henana e poi arriva a condannare i suoi scritti. Il direttore della scuola allora si appella alla corte del gran re, e in particolare Gabriele, potente medico di corte, miafisita; entrambi inoltre scrivono al catholicos Sabrisho. L'esito è che Gregorio si scontra con la disapprovazione tanto del potere politico quanto di quello religioso e decide di ritirarsi. A seguire il suo esempio, stando alla *Cronaca di Seert*, sarebbero allora quasi tutti gli studenti della scuola, alcuni dei quali riparano proprio a Grande monastero.

Alla crisi che interessa la chiesa locale si aggiunge poi il rapido venir meno della stabilità politica. Nello stesso anno l'imperatore bizantino Maurizio, suocero del gran

⁵⁸ Si tratta di una struttura realizzata nei possedimenti di famiglia come era frequente in Occidente? Il contesto dell'Impero persiano è però diverso, non solo da un punto di vista religioso, ma anche in materia di diritto di proprietà.

⁵⁹ Sul rapporto controverso tra monasteri e scuole nel mondo siriano cfr. Bettiolo, *Cristianesimi d'oriente. Il caso delle chiese di Siria*.

⁶⁰ La *Cronaca di Seert* dice che "mar Babai guidò il monastero per ventiquattro anni" (Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 238), poi morì. Se dunque l'anno di morte è il 628 l'ascesa alla guida del Grande monastero si deve collocare nel 604.

⁶¹ Cfr. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 119-120.

⁶² Cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 509-512.

re, è assassinato da Foca. Questo provoca il riaccendersi del conflitto tra romani e persiani, cosa che inevitabilmente coinvolge Nisibi, che è città di confine tra i due imperi.

Lasciamo per il momento in sospeso la duplice crisi nisibena per riprenderla al capitolo successivo e concentriamo l'attenzione sulle difficoltà interne al Grande monastero. Non intendiamo dilungarci troppo né su queste vicende né sulle *Regole* di Babai, ma un accenno va fatto con il semplice e unico intento di delineare un po', al di là dei meri dati biografici, i tratti della personalità di quest'uomo "per natura un po' focoso nel parlare e duro nel comando"⁶³, tratti che, lo si vedrà, traspaiono molto bene dall'opera che presenteremo e che è necessario tener presenti se si vuole maturare una comprensione quanto più possibile profonda dello scritto stesso.

È uno in particolare l'aspetto del carattere di Babai che ci sembra il caso di evidenziare in questa sede: il rigore. Si tratta di una caratteristica che certo al terzo superiore del Grande monastero non mancava, anche se ora accesa contro i nemici della necessaria disciplina o dell'amata dottrina e ora declinata in austero gusto per l'ordine e in sobria meticolosità, ora esercitata prima di tutto su di sé nell'ascesi e ora condizionata alla consapevole ricerca del discernimento.

Lo testimoniano prima di tutto le scarse ma significative descrizioni che di lui danno le fonti: si sono visti Tommaso di Marga presentarlo come "duro nel comando" e la *Cronaca di Seert* evidenziarne il rigore ascetico. Ne dà prova poi il fatto che proprio lui sia invocato prima da una comunità in cui lo spirito del fondatore si è affievolito lasciando spazio agli eccessi, poi dai vescovi di una chiesa che, privata del suo *catholicos* e insidiata dalle controversie dottrinali, lo sceglie – lo si vedrà – come ispettore di monasteri e lo vorrebbe addirittura come patriarca.

Il rigore di Babai si coglie poi appunto nelle sue *Regole* e nel suo modo di gestire il monastero del monte Izla. Le norme da lui redatte in generale sono rappresentate da disposizioni più puntuali e rigorose, iniziano a prevedere un'ammenda per le proprie mancanze e lasciano trasparire una concezione più legalistica della regola stessa⁶⁴. Questo in parte è esperienza comune delle comunità monastiche nel loro processo di strutturazione e in parte è risposta alle devianze concrete evidentemente registrate,

⁶³ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 26 (t), p. 47 (v).

⁶⁴ Per un'analisi ben più approfondita delle Regole di Babai cfr. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 121-124.

tuttavia certamente rispecchia anche il temperamento proprio del loro autore, il suo soggettivo modo di relazionarsi ad una comunità reale e alle sue esigenze pratiche.

Questa stessa soggettività emerge anche dalle reazioni di Babai alle drammatiche vicende che interessano il Grande monastero sotto la sua direzione, anche se con una sfumatura tutta particolare. Sarà la volontà di Tommaso di Marga (l'unico a riportare i fatti in dettaglio) di giustificare il venerato mar Babai, sarà che nelle vicende quotidiane anche i tratti del carattere di una persona appaiono più sfumati e complessi di quanto non emerga dalla sua produzione scritta, fatto sta che negli episodi narrati dal *Libro dei superiori* l'igumeno appare rigoroso, ma anche dubbioso, severo, ma allo stesso tempo consapevole della difficoltà di discernere la verità, di discriminare in maniera netta le ragioni dai torti. Ecco dunque, che se di fronte all'irata accusa di mar Elia nei confronti di quei confratelli che hanno "donne nelle loro celle" egli è risoluto nel privare i colpevoli di abito e tonsura e nel cacciarli dal monastero addirittura distruggendo le loro celle, d'altra parte egli agisce di concerto a "tutti i padri" e solo dopo aver chiesto all'accusatore "«Mostrami la prova che queste tue parole sono vere»"⁶⁵; ecco che alla denuncia di omertà che colpisce Giacono di Lashom risponde con la sua pronta espulsione, ma appena questa sua decisione è contestata dagli altri padri viene "assalito da molti dubbi"⁶⁶. Le stesse parole sfrontate che mar Elia rivolge al suo superiore prima di accusare i concubinari sono significative: "«coloro che non sono sotto l'obbedienza del tuo superiorato tremano e si nascondono al sentire che tu sei vicino o lontano»"⁶⁷ gli dice esaltando la sua inflessibilità, ma proprio mentre lo rimprovera per non essersi accorto (o non aver voluto accorgersi) dei peccati commessi dai suoi stessi discepoli. D'altronde, non trova forse spazio tra le sue regole così severe un altrettanto rigoroso invito alla misericordia nei confronti del fratello, alla sospensione del giudizio sull'altro a favore di quello verso se stessi?⁶⁸

Si delinea quindi un uomo senza dubbio rigoroso, ma di un rigore sfaccettato, colorito dei più diversi accenti tonici.

⁶⁵ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 31 (t), p. 57 (v).

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 36 (t), p. 64 (v).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 30 (t), p. 55 (v).

⁶⁸ La *regola 17* infatti recita: "Sul fatto che un monaco non deve calunniare suo fratello davanti al superiore o davanti ad altri, e non deve investigare sul modo di vivere degli altri. Ma piuttosto gli basterà combattere [contro] se stesso, per le sue azioni, finché la morte non se lo prenderà; poiché è Dio che ripaga e remunera le azioni buone, nel giorno del giudizio. Se qualcuno trascura ciò sappia che è estraneo alla comunità". (tr. it. da Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 180).

Ora, come non ritrovare questo tratto della personalità di Babai nella durezza delle sue polemiche contro gli “oscuri calunniatori”⁶⁹ del santo mar Evagrio e nel frequente richiamo all’arduo, forse sovraumano, compito del discernimento⁷⁰? Come non scorgerlo nell’inconsueta meticolosità sfoggiata dall’ autore nella precisione delle sue citazioni, nell’organizzazione in capitoli della prefazione, nella segnalazione attraverso un simbolo del contenuto di ogni κεφάλαιον commentato⁷¹.

1.4. Babai ispettore di monasteri

L’ultima fase della vita di Babai lo vede all’apice del coinvolgimento a livello ecclesiale, in qualità di ispettore di monasteri. Secondo Tommaso di Marga sarebbero stati tre metropoliti della regione “a persuadere il santo e maestro della chiesa, mar Babai”⁷² ad assumersi l’incarico e la *Cronaca di Seert* ne dà conferma, parlando in maniera più generica di “molti metropoliti e vescovi”⁷³. Le motivazioni della richiesta, esposte chiaramente da entrambe le fonti, sono l’una di carattere politico-ecclesiastico e l’altra di ordine dottrinale.

Nel 608/609 il catholicos Gregorio muore e il re dei re Kosroe II impedisce alla chiesa siro-orientale di sostituirlo, lasciandola così priva della sua guida suprema per vent’anni. La decisione di Kosroe si configura in parte come ripicca nei confronti dei vescovi che nel sinodo del 604 avevano preferito Gregorio al candidato regio, ma in maniera ben più forte si inserisce nei piani espansionistici del sovrano persiano e nello specifico nel tentativo di accattivarsi i miafisiti presenti in buon numero nelle regioni orientali dell’impero bizantino che aspirava a conquistare (cosa che in effetti avverrà appena un anno più tardi). Ora, il vuoto che si crea ai vertici della chiesa siro-orientale, secondo quanto testimonia Mari, è colmato da due figure: mar Aba, come era naturale in quanto arcidiacono delle chiese di Seleucia-Ctesifonte, e mar Babai il Grande⁷⁴. A quanto sembra quindi, l’incarico affidato all’igumeno del Grande

⁶⁹ Cfr. testo, § 152.

⁷⁰ Cfr. testo, § 24.

⁷¹ Cfr. testo, § 154.

⁷² Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 52 (t), p. 92 (v).

⁷³ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 238.

⁷⁴ Amri e Sliba, *De Patriarchis*, p. 54.

monastero è in diretta connessione con l'assenza del catholicos e lo pone a capo della chiesa. Il *Libro dei superiori* arriva a definirlo "il vicario del Catholicos"⁷⁵, il *De Patriarchis* si limita a presentarlo come figura complementare a quella dell'arcidiacono, cosa che ne fa comunque il custode del patrimonio spirituale della chiesa, visto che al primo spettava l'amministrazione dei suoi beni temporali.

Ecco, quindi, che emerge il secondo motivo che spinge i metropolitani ad appellarsi a Babai, quello dottrinale, dalla *Cronaca di Seert* esplicitamente correlato al primo: "essendo la chiesa rimasta senza guida, per volontà di Kosroe Peroz, gli eretici poterono espandersi dappertutto"⁷⁶. Babai dunque viene incaricato "di visitare i monasteri, i conventi e i monaci" per difenderli e in caso risanarli dalla "misera dottrina dei Messaliani e [dall'] oscurità della religione degli eretici"⁷⁷.

È necessario qui spendere due parole per chiarire chi siano questi temibili nemici, visto che è proprio contro di loro che l'opera che presenteremo (e non solo questa!) si scaglia.

Quello del messalianismo è un fenomeno a dir poco complesso, sia in riferimento all'estrema eterogeneità e alla grande diffusione nel tempo e nello spazio dei gruppi che in un qualche modo potevano definirsi messaliani, sia perché ben oltre la fine di esperienze messaliane storicamente riscontrabili l'accusa di messalianismo rimane un'ombra capace di abbattersi nei più diversi contesti su personaggi a vario titolo ritenuti sospetti⁷⁸. Qui chiaramente non è il caso di addentrarsi in una questione così complessa e che in buona parte esula dagli obiettivi di questo scritto, ci basterà considerare per sommi capi ciò che dei messaliani emerge nel *Commento alle centurie di Evagrio*⁷⁹.

Le accuse rivolte da Babai agli "empi messaliani"⁸⁰ sono sostanzialmente quelle tradizionali⁸¹.

⁷⁵ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 64 (t), p. 116 (v), dove in realtà è addirittura un angelo, l'angelo preposto da Dio ad assistere il catholicos, ad apparire a Babai dicendo di essere stato con lui nel corso del ventennio che l'ha visto assumere il ruolo di vicario appunto del catholicos.

⁷⁶ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 238.

⁷⁷ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 51 (t), p. 91 (v).

⁷⁸ Per un esempio, cfr. Rigo, *Messalianismo=Bogomilismo*.

⁷⁹ Per una trattazione più approfondita del messalianismo in Babai: Guillaumont, *Le témoignage de Babai sur les messaliens*.

⁸⁰ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* VI, 60 in Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, p.398.

⁸¹ Unica eccezione secondo Guillaumont sarebbe rappresentata dal fatto che "Babai est le premier à nous parler de cette prétention, illusoire, des messaliens à la «prière spirituelle»". Cfr. Guillaumont, *Le témoignage de Babai sur les messaliens*, p. 260.

La prima, quella più fenomenologica, più immediata da riscontrare e quindi segnalata già dal *Panarion* di Epifanio⁸², è rappresentata da itineranza e promiscuità: “Viziosi [e] perturbati figli dei demoni [essi] si aggirano per le piazze delle città e compiono ogni sorta di scelleratezza”⁸³.

La seconda, quella da cui deriva il nome stesso di messaliani, cioè letteralmente “oranti”⁸⁴, è la pretesa di pregare incessantemente, da cui deriva da un lato il rifiuto del lavoro e dall’altro l’idea che solo la preghiera, e solo questa forma di preghiera in quanto capace di suscitare la venuta dello Spirito, fosse fonte di salvezza, a discapito di salmodia, sacramenti e pratiche ascetiche: essi “rifiutano la lettura delle Scritture e le pratiche della virtù, si dedicano all’ozio e ai piaceri, predicano la preghiera priva di opere e dicono di sé [di aver raggiunto] l’impassibilità”⁸⁵; così “i messaliani, che mentono con il [loro stesso] nome”⁸⁶, negano e rifiutano il santo rito battesimale⁸⁷ [dicendo:] «la preghiera spirituale ci dona la grazia dello Spirito Santo e [così] siamo perfetti [già] in questo mondo e lo stesso rito battesimale è per noi inutile»⁸⁸.

Emerge qui anche un ultimo aspetto, la presunzione di raggiungere, e stabilmente, lo stato di perfezione già in questa vita e, come corollario, di vedere la Trinità con gli occhi del corpo: “gli empî messaliani si illudono nella loro follia di vedere la Trinità e di osservarla con gli occhi del corpo, mentre [in realtà è] un demone malvagio [che] viene ed entra in loro e produce in loro immagini fittizie”⁸⁹.

L’altra minaccia per la chiesa di Persia è individuata con il più vago appellativo di “religione degli eretici”⁹⁰. Il termine di per sé è abbastanza generico e tuttavia è sufficiente una conoscenza minima del contesto storico in cui Babai vive per capire che si riferisce primariamente ai miafisiti. Guardando poi anche solo alle poche pagine dell’introduzione al *Commento alle centurie* è facile rendersi conto di chi siano coloro a cui Babai stesso avrebbe pensato trovandosi di fronte a una simile espressione: il

⁸² Cfr. Epifanio, *Panarion*, p. 629-638.

⁸³ Supplemento 3 in Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, p. 426.

⁸⁴ ܐܘܪܝܢܝܐ = oranti, dal Pael di ܐܘܪܝܢܝܐ = pregare.

⁸⁵ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* VI, 60 in Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, p.398.

⁸⁶ In quanto pretendono di chiamarsi oranti quando in realtà la loro è una preghiera falsa.

⁸⁷ Traduco ܐܘܪܝܢܝܐ con “rito battesimale” per distinguerlo dal ܐܘܪܝܢܝܐ che ricorre più volte nel testo dell’introduzione e che ho reso appunto con “battesimo”.

⁸⁸ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* III, 85 in Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, p. 252.

⁸⁹ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* V, 51 in Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, p. 338.

⁹⁰ Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 51 (t), p. 91 (v).

termine eretico (ܠܡܢܘܨܝܘܬܐ) compare infatti in associazione o a Eutiche e Severo⁹¹, e quindi al miafisismo, o ad Origene⁹², a cui è chiaramente riconducibile anche una delle due attestazioni della parola eresia (ܠܡܢܘܨܝܘܬܐ)⁹³. Miafisismo e origenismo, dunque, cui è possibile aggiungere henanianismo, in quanto espressione concreta dell'incontro (reale o presunto⁹⁴) di queste due dottrine, rappresentano le eresie contro cui il supervisore di monasteri si trova a combattere.

Proviamo ad introdurre una dopo l'altra queste tre realtà, anche in questo caso però senza la pretesa di essere esaustivi, sia perché le questioni ad esse correlate sono molto complesse e controverse anche per gli studiosi odierni, sia perché vorremmo anche in quest'occasione non esulare troppo dal tema. Parleremo quindi di miafisismo, origenismo e henanianismo solo nella misura in cui questi movimenti irrompono nella vita di Babai stimolando da parte sua una risposta.

Ora, parlare di miafisismo significa inserirsi nell'inestricabile groviglio rappresentato dal dibattito cristologico che si accende in maniera drammatica nel quinto secolo e che è uno dei fattori determinanti la separazione tra le chiese cosiddette calcedoniane, e quelle precalcedoniane. Queste sono a loro volta divise tra difisite, legate a una cristologia di matrice antiochena, e poi più spiccatamente nestoriana, tesa a sottolineare la distinzione delle due nature, umana e divina, in Cristo, e miafisite, eredi di una cristologia di stampo alessandrino, e in particolare dell'apporto di Cirillo di Alessandria, maggiormente attratta dal paradosso di un Dio che si fa carne. In realtà la questione è ben più complessa, dispiegandosi in una secolare storia di incontri e scontri, intrecciandosi con problematiche di carattere esegetico, culturale, linguistico e politico-ecclesiastico, frastagliandosi in una serie di elaborazioni individuali mai perfettamente sovrapponibili. Babai stesso è un significativo esempio di quest'ultimo aspetto, in quanto artefice di una cristologia che certo non si può liquidare ponendola sotto l'ipotetico manto omogeneo del nestorianismo. Se ne avrà un piccolo assaggio nel testo stesso che qui di seguito presentiamo, ma per averne conferma basterebbe considerare

⁹¹ Cfr. testo, § 60.

⁹² Cfr. testo, § 134 e 152.

⁹³ Cfr. testo, § 131, dove l'eresia è ricondotta all'inconfondibile affermazione origeniana della preesistenza degli intelletti.

⁹⁴ Per lo storico contemporaneo ricostruire il reale pensiero di Henana è difficile visto che ci sono giunti solo due suoi testi insieme a pochi altri frammenti, ma sono gli avversari, e tra questi Babai, a considerare Henana un propagatore da un lato delle idee origeniste dall'altro di quelle ora severiane ora neo-calcedoniane. Cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p. 49-53; 76-78 ed Engelmann, *Babai the Great as a Witness for Henana of Adiabene*.

che la stragrande maggioranza dei contributi elaborati negli ultimi decenni su Babai (per la verità non molti) si focalizza proprio sulla questione cristologica⁹⁵. La difesa dello specifico cristologico del proprio credo è evidentemente già di per sé una questione di primaria importanza per la chiesa siro-orientale, ma assume una particolare urgenza e drammaticità proprio negli anni in cui Babai vive e scrive. Infatti, se le due correnti, miafisita e difisita, coesistono e si scontrano all'interno del cristianesimo di lingua siriana già dal secondo quarto del V secolo e se non saranno sufficienti i sinodi del 484 e del 486 del vescovo di Nisibi Barsauma a dirimere la questione a favore dell'opzione difisita⁹⁶, è però solo nella seconda metà del VI secolo che i miafisiti siriani si organizzano in una chiesa separata sotto la guida di Giacomo Baradeo ed è solo a partire dal 559 che è attestata la presenza di un vescovo miafisita in Persia, nella persona di Ahudemme. In definitiva, è proprio durante la vita di Babai che si strutturano due vere e proprie chiese siriane distinte, quella siro-occidentale o giacobita e quella siro-orientale. Ancora, è solo nel corso del primo quarto del VI secolo che si sviluppa la speculazione miafisita in lingua siriana con personaggi come Giacomo di Sarug e Filosseno di Mabbug. È infine Kosroe II ad avere una giacobita come moglie e uno come medico personale; è lui a perseguire una politica di equilibrio tra i vari gruppi cristiani, che di fatto in Persia si declina a tutto vantaggio della componente minoritaria, e quindi siro-occidentale; è lui ad estendere l'impero a occidente inglobando vaste aree in cui il cristianesimo miafisita è molto diffuso e da cui riflessioni e missionari iniziano a diffondersi verso oriente. In questo contesto quindi, a maggior ragione non stupisce che molte delle opere di Babai di cui abbiamo testimonianza abbiano un carattere cristologico e che riflessi più o meno forti della polemica si trovino anche in scritti non eminentemente cristologici⁹⁷.

Sull'origenismo diamo qui appena un accenno anche perché avremo modo di recuperare e approfondire l'argomento quando presenteremo la figura di Evagrio per come emerge nell'introduzione al commentario di Babai sulle sue *Centurie gnostiche*. Anche in questo caso, ci limitiamo a sottolineare l'attualità della questione origenista

⁹⁵ Sulla questione cristologica in Babai: Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*; Abramowski, *Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen*; Abramowski, *Die Christologie Babais des grossen*; Bruns, *Finitum non capax infiniti – Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen*.

⁹⁶ Cfr. Bettiolo, *Cristianesimi d'oriente. Il caso delle chiese della Siria*, p. 14.

⁹⁷ Cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p.20-21.

per Babai. Di per sé Origene muore esattamente tre secoli prima della sua nascita e la prima controversia origenista si esaurisce all'inizio del V secolo, tuttavia è proprio nel VI secolo, e in particolare sotto Giustiniano, che la questione, evidentemente rimasta viva come brace sotto la cenere, riesplode sfociando nella condanna di Origene (e di Evagrio con lui) da parte di un concilio ecumenico, nel 553. Negli anni in cui Babai scrive il dibattito intorno alle riflessioni di Origene è tutt'altro che sopito e a renderlo ancora più acceso contribuisce nella chiesa di Persia la figura di Henana di Adiabene.

Henana si forma alla scuola di Nisibi e vi insegna per qualche anno, ma viene presto allontanato per dissensi con i responsabili della scuola e approfitta dell'inattività per recarsi in Palestina, frequentando quei monasteri che erano divenuti il maggior centro di studio e approfondimento delle riflessioni origeniane. Tornato in patria, nel 571 riesce ad ottenere la direzione della stessa scuola di Nisibi, il maggiore centro di formazione teologica di tutta la chiesa siro-orientale, e vi introduce insegnamenti alternativi a quelli tradizionali basati sull'*auctoritas* di Teodoro di Mopsuestia e degli altri padri antiocheni. Abbiamo visto come questo provochi la formazione di due veri e propri schieramenti all'interno della scuola e della chiesa siro-orientale stessa. Henana tuttavia non abbandona il suo incarico; è richiamato, anche se solo implicitamente, da ben tre sinodi tra il 585 e il 605, ma resta sempre almeno "nominalmente ortodosso"⁹⁸, e in tal senso ancora più pericoloso. Insomma, la frequenza dei riferimenti polemici più o meno diretti di Babai nei confronti di questo suo contemporaneo e concittadino appare quasi naturale.

Oltre a inserire la figura di Babai nel suo contesto storico assolutamente complesso e dinamico, il breve approfondimento proposto su Messaliani, Henaniani e Miafisiti mira a predisporre una lettura attenta dell'opera qui di seguito riportata, tende a far sì che termini come "battesimo santo"⁹⁹ o espressioni come "osservanza dei comandamenti"¹⁰⁰ e "esercizio delle virtù"¹⁰¹, frequentissimi nel testo, non passino inosservati, come se fossero scontati in un trattato di carattere ascetico, ma siano percepiti come campanelli d'allarme capaci di segnalare questioni più profonde. Lo stesso vale per lo spazio dedicato dall'autore al tema della visione di Dio, che è

⁹⁸ *Synodicon Orientale*, p. 137.

⁹⁹ Cfr. testo, § 71, 82, 102.

¹⁰⁰ Cfr. testo, § 29, 114.

¹⁰¹ Cfr. testo, § 30.

decisamente sproporzionato rispetto all'economia dell'opera, ma che troverà la sua giustificazione alla luce della controversia antimessaliana e della necessità di garantire la possibilità di un'esperienza mistica senza cadere nella prospettiva fusionale, e quindi in fondo miafisita, che Babai riconosce nell'origenismo e nel suo portavoce locale Henana¹⁰².

In questo quadro di scontri e tensioni, che chiama Babai ad un impegno per la difesa dell'ortodossia che supera i confini del cenobio del monte Izla, si colloca il drammatico episodio del martirio di Giorgio, cui bisogna almeno accennare. La vicenda ci interessa, nella prospettiva del nostro studio, per almeno tre motivi.

Prima di tutto, essa conferma, almeno secondo la versione della *Cronaca di Seert*, il legame esistente tra miafisismo ed henanianismo. Gli anni che seguono il 608 e la decisione di Kosroe di impedire l'elezione di un nuovo catholicos vedono impegnati da un lato i vescovi siro-orientali nel tentativo di convincere il re dei re a revocare la sua dura sentenza, dall'altro i siro-occidentali, e in particolare quel Gabriele che aveva difeso Henana nella polemica con il suo vescovo, che intendono cogliere l'occasione per porre sul soglio di Seleucia-Ctesfonte un proprio rappresentante. Secondo la *Cronaca di Seert* il candidato proposto al gran re dal suo medico di corte non sarebbe altri che il direttore della scuola nisibena, o, visto che Henana muore nel 610, uno dei suoi discepoli¹⁰³. Per dirimere la questione, nel 612 Kosroe organizza una disputa tra miafisiti e difisiti.

Qui emerge il secondo motivo per cui la vicenda ci riguarda. Quanto detto finora circa l'importanza del ruolo occupato dall'igumeno del Grande monastero a partire dal 608 porterebbe ad immaginarsi un Babai che si pone alla testa dei difensori della retta fede. Invece, Babai non partecipa alla disputa. La *Cronaca* giustifica la sua assenza affermando che era debole e anziano e si affrettava a chiarire che comunque egli diede un grande aiuto alla delegazione di vescovi e monaci che si recò a corte "grazie alla sua penna"¹⁰⁴. Non abbiamo elementi sufficienti per stabilire in che misura la motivazione fornita sia veritiera, ma questo coinvolgimento indiretto di Babai sembra confermare quanto emerge su di lui e sulla sua personalità anche dalle altre fonti. L'igumeno si delinea come una personalità sicuramente forte, colta e impegnata nella vita della chiesa

¹⁰² Cfr. Engelmann, *Babai the Great as a witness for Henana of Adiabene*.

¹⁰³ Cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 537.

¹⁰⁴ Cfr. *Cronaca di Seert*, vol. XIII, p. 529.

ben al di là dei confini del suo cenobio, eppure allo stesso tempo schivo, attaccato alla vita rigorosa della sua solitudine, e, stando all'accusa del confratello Elia, abile nel dirimere controversie lontane più che vicine.

Infine, l'episodio riguarda Babai per il suo cruento epilogo. Nel contesto della disputa, Gabriele gioca tutte le sue carte e tra queste l'accusa personale ad uno dei rappresentanti della fazione avversaria, Giorgio, delegato del Grande monastero del monte Izla. Il medico rivela infatti al re dei re che il monaco è un convertito dal magismo e per questo reo di morte. Giorgio viene quindi imprigionato e giustiziato nel 615. È lui il "mar Giorgio" di cui Babai scrive una vita.

Prima di passare all'epilogo della vita di Babai, aggiungiamo un ultimo tratto. In effetti, volendo essere precisi è necessaria una terza motivazione alla scelta di Babai come ispettore di monasteri. Se quanto detto finora chiarisce perché si sentisse l'esigenza di istituire un supervisore delle esperienze monastiche della regione, non spiega però perché proprio il superiore del monastero del monte Izla potesse apparire come il "vigoroso soldato della fede" capace di amministrare, salvaguardare e glorificare la chiesa¹⁰⁵ in questo modo. Certo, il *catholicos* mancava ma non sarebbe stato più logico che fosse un vescovo a farne le veci, magari proprio uno di quei metropolitani che invece si rivolgono a lui, semplice monaco? Non si tratta di pura curiosità: è lo stesso Tommaso di Marga a rispondere a questa obiezione mossa da un "qualche uomo litigioso". È interessante quindi considerare la sua risposta perché fornisce un ulteriore piccolo elemento a conferma di quanto già è emerso sulla personalità di Babai, sul suo spessore intellettuale (per quanto il tono del vescovo di Marga sia senza dubbio celebrativo) e sulla stima di cui doveva godere:

Non necessariamente ogni metropolita è un maestro e neppure ogni maestro può sapere [come dirimere] tutte le questioni nella disputa né ogni maestro può contendere con successo contro tutte le varie religioni false; un maestro ha una qualità e un altro maestro ne ha un'altra. Ma nel santo mar Babai si trovavano tutte queste varie qualità: [la capacità di] argomentare contro le eresie, [la capacità di] interpretare le Scritture, [la capacità di] commentare gli scritti dei padri e di investigare le questioni che in loro richiedono discernimento¹⁰⁶.

Il superiore del Grande monastero è dunque una personalità dalle indubbie qualità intellettuali. Questo lo chiama a rivestire ruoli di grande responsabilità, nel suo

¹⁰⁵ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 52 (t), p. 92 (v).

¹⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 52-53 (t), p. 93 (v).

monastero quanto nella sua chiesa. Tuttavia, non bisogna dimenticare che questo elogio è la replica che il vescovo di Marga sente di dover rivolgere a quanti, tra gli “ortodossi” evidentemente, non dovevano essere troppo favorevoli a questo monaco rigoroso e focoso che assume le prerogative di un vescovo e forse addirittura di un catholicos. D'altronde, non si deve trascurare che forse il primo a voler essere un maestro più che un metropolita, un monaco più che un catholicos, è lo stesso rigoroso e solitario Babai, detto il Grande. È con questa consapevolezza che possiamo volgerci al suo ultimissimo anno di vita, il 628.

1.5. 628: la morte in un anno cruciale

Tutta la vita di Babai si colloca, come si è visto, in uno snodo cruciale della storia dell'area, in anni di grandi e repentini cambiamenti che vedono intrecciarsi le vicende politiche e quelle religiose e che mettono a dura prova la chiesa siro-orientale, privata della sua guida suprema, avversata dall'autorità politica, minacciata dall'espansione dei miafisiti provenienti da Occidente, insidiata dalla piaga intestina del messalianismo da una parte e dell'origenismo di matrice henaniana dall'altra. L'anno della morte né è un'ulteriore e decisiva conferma. Nel 628 Kosroe II è assassinato e l'imperatore bizantino Eraclio raggiunge la capitale del regno persiano. La chiesa siro-orientale può tirare un sospiro di sollievo e convocare dopo vent'anni il sinodo per l'elezione del nuovo catholicos. “Tutti i padri – riporta il *Libro dei superiori* – supplicarono il santo mar Babai di [voler] essere catholicos; ma lui non avrebbe assolutamente accettato l'incarico preferendo finire i suoi giorni nella sua cella”¹⁰⁷. Se sia stato per il fatto che in realtà non proprio tutti i padri erano concordi sul nome di Babai o se si sia trattata di una libera decisione dell'anziano monaco, stanco dopo due decenni di lotte e ansioso di attuare l'aspirazione monastica di una morte nella solitudine, o tutte e due le cose insieme, non lo sapremo mai. In ogni caso di lì a pochi mesi la vita di Babai si spegne,

¹⁰⁷ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 63 (t), p. 116 (v).

come attestano sia la *Cronaca di Seert*¹⁰⁸ e il *Libro della castità*¹⁰⁹ sia la lettera di condoglianze inviata al monastero del monte Izla dal futuro Ishoyahb III¹¹⁰.

Concludiamo ricordando che l'anno 628 è passato alla storia non solo per la morte di Kosroe e la conseguente vittoria di Eraclio, ma anche perché molto più a Sud della scacchiera su cui da secoli romani e persiani stavano giocando la loro partita, nel bel mezzo del deserto arabico un certo Muhammad, leader della nuova comunità politico-religiosa di Medina, riesce ad imporsi senza combattere sul cuore commerciale e culturale della penisola, La Mecca. Appena vent'anni più tardi, senza che nessuno della generazione di Babai abbia potuto sospettarlo, l'inarrestabile espansione araba conduce l'impero sassanide alla sua fine e porta la chiesa siro-orientale a relazionarsi con dei signori linguisticamente, culturalmente e religiosamente nuovi.

¹⁰⁸ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 238.

¹⁰⁹ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 247 (v).

¹¹⁰ Cfr. Ishoyahb III, *Lettera 11*, p. 13-16 (t), p. 15-17 (v).

2. UNA DUPLICE PREFAZIONE

Il testo che consideriamo da un punto di vista formale è complesso, per almeno un motivo: non si tratterebbe di un'unica composizione ma di due testi giustapposti, quella che si potrebbe definire un'apologia¹¹¹ e la prefazione vera e propria al *Commento ai Capitoli gnostici*.

Ciò che ci proponiamo di fare è quindi di analizzare prima le due prefazioni una dopo l'altra, sintetizzandone la struttura ed evidenziando l'aderenza più o meno pedissequa dell'autore ai *topoi* di questo genere letterario, per cercare in un secondo momento di elaborare alcune considerazioni sul rapporto che intercorre tra i due testi.

2.1. Prima prefazione

Il primo testo (§ 2-135) è introdotto da poche righe del copista che presentano due espressioni che già chiariscono il genere letterario dello scritto in questione: si tratta di un “discorso che è giusto premettere” (מחלל הוהם הנשאל סגן) e di una “apologia” (חפ כוהם)¹¹². Proviamo dunque ad analizzare questa che compare come prima prefazione proprio sulla base dei due nomi che le vengono attribuiti.

2.1.1. Un discorso da premettere

La prima espressione anche al lettore contemporaneo suggerisce immediatamente che il copista intende fare del discorso in questione una pre-messa al commento di Babai riportato di seguito. Ciò che invece non è così immediato da cogliere è che quel “è giusto premettere” non si riferisce ad un semplice criterio estetico, ma rimanda ad una questione ben più complessa e capace di trascendere la volontà del copista stesso. Parole molto simili infatti si trovano nel commento di Probo al Περὶ ἐρμηνείας : “è giusto (והם) per noi sapere che prima (סגן) della lettura di ogni libro vanno considerati

¹¹¹ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia gnostica” d’Evagre le Pontique*, p. 263-266.

¹¹² Cfr. testo, § 1.

alcuni capitoli”¹¹³. Questo nesso permette di leggere quel “è giusto” del copista più come un “è necessario”, è condizione ineludibile per la corretta comprensione del *Commento* che viene poi riportato affrontare preliminarmente alcune problematiche. Si tratta di una necessità riscontrabile già nel filosofo alessandrino Ammonio, che parla di preliminari (προλεγόμενα) da porre al principio di ogni libro per rendere i lettori più accorti. Per una trattazione approfondita della questione legata ai preliminari e alla loro acquisizione nel mondo siriano rinviamo allo studio di Eva Riad sulle prefazioni siriane¹¹⁴, qui ci limitiamo a tracciare per sommi capi la vicenda, per poi soffermarci a considerare in maniera approfondita come tutto questo si rifletta sul nostro testo.

Ora, Ammonio presenta sei o sette argomenti da sviluppare per introdurre il lettore allo studio di un’opera filosofica: lo scopo (σκοπός) che l’autore dell’opera commentata si era proposto nel comporla, l’utilità (χρήσιμον) dello scritto per il lettore, l’autenticità (γνήσιον) cioè l’attribuzione del testo proposto, l’ordine (τάξις), vale a dire la struttura del libro, il suo titolo (ἐπιγραφῆς), la divisione in capitoli (διαίρεσις εἰς τὰ κεφάλαια) e il collocamento dell’opera in riferimento alla speculazione, teoretica o pratica, del filosofo. Non è facile stabilire come la riflessione sui προλεγόμενα sia giunta in ambiente siriano, si sa però che di essi parlano anche due autori grecofoni ma influenti nel mondo d’oltre *limes*: Giovanni Filopono, grande ispiratore dei miafisiti siriani del VI secolo, e Simplicio, che dopo la chiusura della scuola di Atene nel 529 ripara proprio in Persia. Sappiamo inoltre che la prima attestazione in lingua siriana dei sette punti preliminari è appunto quella di Probo. Per quel che interessa a noi vanno aggiunti ancora due elementi. Il primo è che di frequente nelle prefazioni siriane si trovano otto capitoli preliminari, con l’inserimento al settimo posto di una riflessione sullo stile dell’opera. I primi ad aver sistematizzato questa novità sarebbero Elia e Davide¹¹⁵, che avrebbero incluso nello schema settenario un elemento proveniente da un altro sistema di questioni, le dieci date da Ammonio nel suo commento alle *Categorie*. Il secondo elemento è che il manuale di esegesi di Paolo di Nisibi, maestro della celebre scuola cittadina fino al 560 (quindi non più di un decennio prima che lo stesso Babai la frequentasse), presenta una prefazione organizzata secondo lo schema degli otto capitoli.

¹¹³ Probo, *Commento al Περὶ ἑρμηνείας*, p. 63.

¹¹⁴ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 39-72.

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 65-68.

Questa ricostruzione ci porta prima di tutto ad affermare che non è solo il copista a scegliere di porre il discorso di Babai davanti al commento che si appresta a trascrivere, per favorirne la comprensione da parte del lettore, ma che il discorso in questione era già una prefazione, era già stato accuratamente strutturato dal suo autore secondo lo schema degli otto punti preliminari.

Veniamo quindi a valutare come e in che misura questa prima prefazione aderisca al prototipo.

Dopo un lungo prologo (§ 2-13), il testo si articola effettivamente in otto capitoli ben individuabili in quanto introdotti da un titolo in genere immediatamente seguito da una sua breve esplicazione. Abbiamo dunque: 1. Su quali sono i frutti dell'errore (§ 14-31); 2. Sul motivo per cui questi capitoli di conoscenza sono stati scritti in modo così pienamente oscuro (§ 32-41); 3. Su quale vantaggio abbiamo dalla [lettura di] questi capitoli di conoscenza (§ 42-47); 4. Sulla [questione] se questo libro sia scritto proprio da questo santo (§ 48-68); 5. [Su] perché questi capitoli di conoscenza sono stati organizzati proprio in cento capitoli (§ 69-76); 6. Su da quale tra le parti [in cui si possono raggruppare] gli scritti di questo santo proviene questo scritto e sulla ragione [di questa sua collocazione] (§ 77-94); 7. Su quante sono le parti in cui è diviso questo scritto (§ 95-134); 8. Su qual è lo stile del discorso di questo santo che [è contenuto] in questi capitoli (§ 135). A colpo d'occhio, e almeno a livello di titoli, si riconoscono sia un'indubbia consonanza, sia alcune differenze.

SCHEMA	APOLOGIA
	1. Prodotti dell'errore
	2. Motivo oscurità
1. Scopo	
2. Utilità	3. Utilità
3. Autenticità	4. Autenticità
4. Ordine	7. Ordine
5. Titolo	
6. Divisione in capitoli	5. Organizzazione in capitoli
7. Stile	8. Stile
8. Genere	6. Genere

Tralasciando i semplici slittamenti di posizione, prendiamo in esame ciascuno dei capitoli di Babai per analizzare in maniera più compiuta il suo rapporto con il modello. Per fare questo inevitabilmente non considereremo più solo il titolo ma anche il contenuto, pur sempre però per sommi capi senza dimenticare che in questo capitolo la nostra prospettiva di indagine resta quella formale.

Il primo capitolo, sui prodotti dell'errore, non rientra nello schema tradizionale ma si colloca in stretta continuità con il prologo e da esso in effetti è introdotto¹¹⁶. La sua funzione è quella di preparare il terreno per la riflessione di tipo apologetico che pervade l'intera prefazione.

Il secondo capitolo si propone di dare ragione dell'innegabile ed evidentemente volontaria cripticità dei *Κεφάλαια* evagriani. Nemmeno questo tema compare nell'elenco degli otto preliminari¹¹⁷, tuttavia sia l'argomento in sé che la sua trattazione sono classici. La questione appare tale e quale in quell'elenco dei dieci quesiti posti da Ammonio a introduzione del suo commento alle *Categorie* da cui abbiamo visto derivare anche il capitolo sullo stile. Il punto otto proposto dal filosofo alessandrino suona infatti così: "Perché il filosofo sembra coltivare l'oscurità"¹¹⁸. Anche la risposta data da Babai al problema è tradizionale. Essa infatti trova la sua collocazione nella concezione iniziatica della conoscenza, che individua forme di sapere accessibili a tutti e altre la cui oggettiva difficoltà funge da un lato da stimolo per "un'applicazione e una diligenza speciali"¹¹⁹, ulteriori, più mature da parte del lettore e dall'altro da garanzia che le verità elevate non saranno gettate "di fronte ai porci"¹²⁰, che non potendole capire non farebbero altro che disprezzarle.

¹¹⁶ Cfr. testo, § 12.

¹¹⁷ Riad riconduce questo capitolo al preliminare che individua lo σκοπός dell'opera (p. 5-52), ma francamente non riusciamo a individuare gli elementi per un simile collegamento. È vero che la seconda parte del capitolo, di carattere più apologetico, dipinge Evagrio come confutatore dell'errore e come maestro capace di "insegnare a coloro che percorrono la via cristiana le condotte virtuose, l'arte delle battaglie e dei movimenti e la distinzione dei segni e dei movimenti che [si sviluppano] nel segreto e nelle camere profonde dell'anima" (§ 40), ma Babai non si riferisce mai all'opera specifica ma sempre all'autore e anzi ai "tre santi" Evagrio, Giovanni e Teodoro.

¹¹⁸ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 52. Non si capisce però come Riad possa riconoscere la presenza di questo tema al capitolo settimo e non qui.

¹¹⁹ Cfr. testo, § 32.

¹²⁰ Cfr. testo § 34, in cui Babai cita lo stesso Evagrio, che a sua volta si riferisce al celebre passo di Mt 7,6.

Il quarto capitolo affronta il problema dell'autenticità dell'opera. I primi due paragrafi (§ 48-49) si adagiano sul modello originario del preliminare che si chiede “da chi proviene [il testo considerato]”¹²⁸ e infatti esordiscono con l'affermazione secondo cui “che queste meravigliose parole di conoscenza siano scritte da questo santo lo testimoniano vicini e lontani”¹²⁹ grazie al confronto dei κεφάλαια in questione con le altre opere di Evagrio e con quelle dei suoi discepoli¹³⁰. Subito dopo però, l'orizzonte si amplia e l'autenticità in senso stretto, relativa all'attribuzione, muta in autenticità di pensiero, cioè in ortodossia. Già in Ammonio la questione dell'autenticità è legata all'*auctoritas*: poiché per filosofi come Platone e Aristotele “noi presumiamo – dice il maestro alessandrino – che tutto ciò che hanno detto sia utile”¹³¹ evidentemente diviene problema preliminare di primaria importanza stabilire quali opere siano autografe e quindi contengano effettivamente “ciò che [essi] hanno detto” e quali no. In Probo poi il dilemma si approfondisce in quanto si palesano le sue due facce, non solo quella positiva per cui “noi spesso accettiamo una parola senza esaminarla per la provata grandezza della personalità che l'ha pronunciata”, ma anche quella negativa rappresentata da pseudepigrafia e interpolazioni, attraverso cui i malvagi “introducono le loro dottrine tramite la reputazione di una persona degna di fede”¹³². Ora, questa seconda dimensione è presa in esame anche da Babai, che presenta al lettore delle “bestie malvagie”¹³³, metamorfiche come il polipo e il camaleonte, colpevoli di aver “estrapolato, [nel passaggio] dal greco al siriano, [alcune sentenze] dai suoi insegnamenti in maniera conforme al loro errore, come se ‘egli avesse condiviso la loro dottrina’ ”¹³⁴. Si tratta, come è esplicitato nella seconda prefazione, degli autori di “edizioni corrotte”¹³⁵ della versione siriana dei *Capitoli* evagriani che Babai dice di aver smascherato e confutato. Ma, come accennavamo, nel nostro testo è presente anche un terzo livello di approfondimento del tema dell'autenticità, quello dell'ortodossia di Evagrio e del suo pensiero. Secondo Riad si tratterebbe di una sfumatura non inconsueta

¹²⁸ Cfr. Probo, *Commento al Περί ἐρμηνείας*, p. 64.

¹²⁹ Cfr. testo § 48.

¹³⁰ L'identità i questi discepoli resta oscura, ma è possibile che Babai qui si riferisca agli autori di certi capitoli attribuiti appunto a discepoli di Evagrio e circolanti nel mondo siriano a partire almeno dal VI secolo. Ne parleremo un po' meglio in seguito: p. 88.

¹³¹ Cfr. Ammonio, *Commento all'Εἰσαγωγή*, 21-22.

¹³² Cfr. Probo, *Commento al Περί ἐρμηνείας*, p. 64.

¹³³ Cfr. testo, § 59.

¹³⁴ Cfr. testo, § 60.

¹³⁵ Cfr. testo, § 142.

in un contesto di accesi scontri dottrinali come è la Persia di VI-VII secolo e la si potrebbe individuare per esempio nella traduzione siriana del *Liber Heraclides* di Nestorio¹³⁶. La prefazione che stiamo analizzando ne dà certamente testimonianza. Infatti, se ai primi due aspetti dell'autenticità Babai riserva due paragrafi ciascuno (§ 48-49 e 59-60), a dimostrare a vario titolo l'ortodossia dell'autore dei κεφάλαια sono votati i paragrafi dal 50 al 58, che riportano l'intera vita di Evagrio attestando il suo legame con “i pilastri della creazione, cioè il beato Basilio, il beato Gregorio e il beato Nettario”¹³⁷, e quelli dal 61 al 68, tesi a confutare uno dei due principali gruppi di accusatori del Pontico, quello dei “figli della dottrina degli eretici Eutiche e Severo”¹³⁸.

Alla quinta posizione lo schema tradizionale dei preliminari prevede la spiegazione del titolo dell'opera presentata. Questo capitolo è assente dal nostro testo e il motivo fondamentale è che sembra che Evagrio non abbia dato un titolo alla sua opera.¹³⁹ Il commentatore del resto si riferisce all'opera analizzata con una pluralità di appellativi. Nella prima prefazione il più ricorrente (6 volte) è semplicemente quello di “conoscenze” (ܟܘܢܘܨܘܬܐ), seguito da quello di “capitoli” (ܩܘܒܘܠܐ), entrambi spesso preceduti dal dimostrativo “queste/i” (ܗܗܘܢ); si hanno poi singole attestazioni della combinazione dei due termini a formare “capitoli delle conoscenze” (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) e di altri appellativi come “parole delle conoscenze” (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) e “sapienze” (ܟܘܢܘܨܘܬܐ). La seconda prefazione parla per quattro volte di “capitoli”, magari connotandoli con un aggettivo come “meravigliosi” e “onorabili”, per tre volte di “conoscenze” e per le restanti tre ora di “capitoli della conoscenza” (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) e ora di “capitoli sull'elevazione della conoscenza” (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ ܕܩܘܒܘܠܐ) ¹⁴⁰. Il copista poi si riferisce all'opera evagriana in altro modo ancora parlando di “capitoli delle Centurie” (ܩܘܒܘܠܐ ܕܩܘܒܘܠܐ), mentre dei manoscritti a noi giunti l'unico relativo alla versione che

¹³⁶ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 47-48.

¹³⁷ Cfr. testo, § 54.

¹³⁸ Cfr. testo, § 61.

¹³⁹ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique*, p. 17-18.

¹⁴⁰ Nella traduzione del testo in genere non abbiamo mantenuto questa grande variabilità traducendo per maggiore chiarezza ܩܘܒܘܠܐ come “capitoli di conoscenza” in genere l'abbiamo segnalato di volta in volta in nota, ma forniamo qui per completezza la collocazione dei vari termini utilizzati da Babai: (ܩܘܒܘܠܐ) § 32(x2), 42, 47, 69(x2), 142 (x3); (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) § 48; (ܩܘܒܘܠܐ) § 42; (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) § 44; (ܩܘܒܘܠܐ) § 94, 95, 135, 141, 146 (meravigliosi), 151 (onorabili); (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ) § 136, 141; (ܩܘܒܘܠܐ ܟܘܢܘܨܘܬܐ ܕܩܘܒܘܠܐ) § 138.

Guillaumont indica con S₂¹⁴¹ è privo di titolo¹⁴² e di quelli di S₁ alcuni sono mutili nella parte iniziale del testo e quindi sprovvisti del titolo¹⁴³, uno è il nostro¹⁴⁴, che appunto non attribuisce una denominazione precisa al testo, e gli altri¹⁴⁵ designano l'opera come "capitoli della conoscenza" (ܟܘܠܟܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ)¹⁴⁶. Nel complesso quindi, sembra che lo scritto nel suo insieme, in quanto privo di un titolo vero e proprio, fosse designato attraverso espressioni capaci di indicarne la struttura, in centurie (ܟܘܠܟܘܢܐ) di capitoli (ܟܘܠܟܘܢܐ), e il contenuto (ܟܘܠܟܘܢܐ), aspetti analizzati dal commentatore rispettivamente ai capitoli 5 e 8 e al capitolo 6, finendo così per supplire implicitamente alla mancanza del quinto preliminare.

Il quinto capitolo di Babai corrisponde dunque al sesto dello schema, dedicato allo studio della suddivisione in capitoli dell'opera. Se da un lato effettivamente sono i capitoli l'oggetto di questa sezione della prefazione, d'altra parte si può subito notare una differenza: Probo parla di "divisione in capitoli" (ܩܘܠܘܒܐ ܕܩܘܠܘܒܐ)¹⁴⁷ mentre Babai si chiede perché l'opera in questione sia stata "organizzata proprio in cento capitoli" (ܩܘܠܘܒܐ ܕܩܘܠܘܒܐ ܕܩܘܠܘܒܐ)¹⁴⁸. A parte la differenza di termine utilizzato per designare i capitoli, dovuta semplicemente al riferimento al greco di Probo¹⁴⁹, ciò che salta all'occhio è che nel primo caso si parla di divisione nel secondo di organizzazione. Quel che rende significativa la sfumatura è il carattere particolare del testo evagriano che non può proprio essere pensato come un corpo unitario suddiviso in capitoli tematici ma piuttosto, al contrario, come un insieme eterogeneo di capitoli, rappresentati il più delle volte da un'unica frase, raccolti insieme a formare un'unità certamente non monolitica, tanto da essere, come abbiamo appena visto, priva di titolo. Si tratta di un vero e proprio genere letterario, quello dei κεφάλαια appunto, che da Evagrio in poi conosce una grande diffusione soprattutto per opere di carattere spirituale. Questi

¹⁴¹ Per la sinossi dei testi completi dei *Capitoli gnostici* nelle versioni S₁ e S₂ cfr. Guillaumont, *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*; per lo studio relativo alle due versioni cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*, p. 200-256.

¹⁴² Ms Add.17 167 di Londra, British Library.

¹⁴³ Ms Add. 12 175, Add. 14 635 e Oriental 2 312, tutti alla British Library.

¹⁴⁴ Ms Vat. Syr 178 della Biblioteca Vaticana.

¹⁴⁵ Ms Berol. Syr. 37 di Berlino, Staatsbibliothek; ms Add. 14 578, Add. 14 615, 7 190 Rich, tutti alla British Library.

¹⁴⁶ O nelle sue varianti omologhe: ܟܘܠܟܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ e ܟܘܠܟܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ.

¹⁴⁷ Cfr. *Commento al Περὶ ἐρμηνείας*, p. 65.

¹⁴⁸ Cfr. testo, § 69.

¹⁴⁹ ܩܘܠܘܒܐ = κεφαλή.

capitoli in genere erano di volta in volta raggruppati o in modo da formare acrostici o più spesso secondo numeri simbolici. È proprio la simbologia numerica l'aspetto su cui il commentatore concentra la sua attenzione, realizzando un'ulteriore piccola sfasatura rispetto allo schema standard. Per Probo infatti lo scopo dell'articolazione di un'opera in capitoli è pedagogico in quanto inerisce al fatto che “mentre è difficile conoscere l'oggetto nella sua interezza, è facile afferrarlo quando è diviso in parti”¹⁵⁰, per cui l'attenzione alla suddivisione in capitoli ha come orizzonte l' “oggetto”, il contenuto dell'opera. Per Babai invece il principio organizzatore dei capitoli è la simbologia numerica, che certo non rappresenta un semplice artificio stilistico, ma inerisce al contenuto, anche se in una maniera diversa, più profonda, non certo pedagogica ma, potremmo dire, mistica. Non ci addentriamo qui troppo nella speculazione¹⁵¹, ci limitiamo a dire, a titolo esemplificativo, che i dieci capitoli che mancano ad ogni centuria rappresentano “la completezza della conoscenza perfetta rivolta all'unica essenza elevata della Trinità” e sono simbolo dei dieci comandamenti, dei dieci giorni che intercorrono tra l'ascensione del Risorto e la discesa dello “Spirito sapiente”¹⁵² e infine delle dieci categorie aristoteliche¹⁵³.

Il capitolo sesto corrisponde al settimo punto dello schema dei *προλεγόμενα* (o ottavo, nel caso dell'inserimento di quello sullo stile) e si propone di chiarire il rapporto dell'opera considerata con la produzione evagraina nel suo insieme. Sia Ammonio che Probo spiegano che nello specifico si tratta di ricondurre il testo esaminato all'una o all'altra parte dell'arte filosofica, a quella pratica, che si propone di educare la facoltà pratica (ܠܚܒܘܬܐ, vitale, ζωτικόν in Ammonio) dell'anima, o a quella teoretica, rivolta invece alla facoltà intellettuale (ܠܕܠܘܠܐ, γνωστικόν)¹⁵⁴. Anche in questo caso, Babai aderisce allo schema nella sua impostazione generale, declinandolo però secondo le sue

¹⁵⁰ Cfr. Probo, *Commento al Περί ἐρμηνείας*, p. 65.

¹⁵¹ Per uno studio della simbologia numerica delle sei centurie in realtà composte ciascuna da novanta capitoli cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique*, p. 18-22. Precisiamo solo che non ci sembra che quando Babai parla del “sessanta” lo faccia in riferimento alla raccolta di sessanta capitoli formata dai dieci sottratti ad ogni centuria né quindi che la simbologia di questo numero sia legata al suo essere “résultant de la multiplication de dix par six”. L'attenzione di Babai è infatti al cento, e in particolare a quella sorta di punta di diamante rappresentata dal dieci che da esso è tolto, cosicché di sessanta e trenta egli parla solo perché anch'essi sono parte con il cento della parabola evangelica e perché rappresentano i due livelli gnoseologici precedenti alla contemplazione della Trinità simboleggiata. dal cento nel dieci.

¹⁵² Cfr. testo, § 73.

¹⁵³ Cfr. testo, § 74.

¹⁵⁴ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 63-65.

esigenze. Come Probo e Ammonio infatti, egli dedica il capitolo all'individuazione dei gruppi tematici in cui gli scritti di Evagrio possono essere organizzati, riconoscendo uno stretto nesso tra l'articolazione della sua produzione letteraria e la composizione dell'essere umano. Detto ciò, una differenza è ravvisabile con Ammonio e Probo, ma non necessariamente con lo schema in sé, che non può essere identificato con questi due filosofi solo per il fatto che essi sono i primi ad esprimerlo e che anzi presenta praticamente per ogni autore degli adattamenti, legati ai diversi mondi linguistico-culturali cui approda, ai vari generi letterari per cui è utilizzato e al suo passaggio dalla letteratura pagana a quella cristiana. Nello specifico, la sfasatura è ravvisabile nel fatto che per Babai le opere del Pontico si dividono in tre gruppi e non in due:

Alcuni dei suoi scritti – dice- li ha composti perché avrebbero purificato la parte passibile dell'anima attraverso l'esortazione e l'esercizio delle condotte dello spirito, alcuni [scritti invece] purificano la nostra ragione dall'offuscamento [frutto] dell'errore e alcuni [in fine] ci illuminano e ci fortificano nelle conoscenze spirituali¹⁵⁵.

La tripartizione è già evagriana: vi si ravvisano le tre componenti del cristianesimo, che secondo il *Pratico* è costituito “di pratica e fisica e teologia”¹⁵⁶, e dunque anche quelle tre tappe dell'ascesi che da Evagrio in poi sono imprescindibili, anche se interpretate nei modi più vari, per la letteratura spirituale tanto nel mondo greco quanto in quello siriano¹⁵⁷. Vi si riconosce poi un riferimento letterale al secondo capitolo dello Gnostico: “Pratico è colui che possiede non passionata la parte passibile dell'anima”; così come la liberazione “dall'offuscamento [frutto] dell'errore” richiama il primo capitolo, dove si dice che “gli gnostici vedranno le [cose] gnostiche”¹⁵⁸. Ciò che è significativo tuttavia è che Babai concentra tutta la sua attenzione sul fondamento antropologico che sta alla base di tale tripartizione. È in questo che si riscontra la differenza rispetto a Probo e ad Ammonio ed è a questo che il commentatore dedica di fatto l'intero capitolo. Per la trattazione del tema individuato dal titolo bastano i due paragrafi di apertura e chiusura del capitolo, con la lapidaria conclusione che “dunque, il suo scritto [rappresentato] da questi capitoli [gnostici] è tra questi [ultimi] sulla

¹⁵⁵ Cfr. testo, § 94.

¹⁵⁶ Cfr. Evagrio, *Pratico*, p. 498 (t), p. 499 (v).

¹⁵⁷ Per un approfondimento, per esempio, sull'influsso di antropologia e gnoseologia evagriane sui mistici siriani di VII e VIII secolo cfr. Beulay, *La lumière sans forme*, p. 17-28.

¹⁵⁸ Cfr. Evagrio, *Gnostico*, p. 546.

contemplazione e [sullo] studio spirituale”¹⁵⁹, mentre tutto il resto del capitolo (§ da 78 a 93) è un vero e proprio trattato di antropologia. Vi si dice che “l’uomo è unificato a partire da due [parti], dall’anima e dal corpo”¹⁶⁰, si espongono le facoltà dell’uno e dell’altra¹⁶¹, si insiste sulla stretta interdipendenza tra i due, almeno per quanto riguarda l’operatività¹⁶², e si espone a questo proposito la dottrina tipicamente siro-orientale dell’ipnopsichia¹⁶³; si presenta d’altra parte la libertà del pensiero¹⁶⁴ e si conclude dipingendo la progressione dell’economia divina nei confronti di quest’umanità, culminante naturalmente con l’incarnazione¹⁶⁵. Ora, in parte tutto questo fa effettivamente da sfondo, o meglio da fondamento, al tema del capitolo e Babai stesso sembra sottolinearlo, forse quasi a giustificare questa sua lunga trattazione, aggiungendo al titolo “e sulla ragione [di questa sua collocazione]”¹⁶⁶ (dove per altro il termine scelto è ܠܘܡܢ, indicante il significato profondo, la razionalità). In parte tuttavia, l’estensione, la dettagliatezza e il tono polemico acquisito in particolare al paragrafo 87, lasciano pensare che l’intento dell’autore sia effettivamente quello di forzare la struttura fornita dallo schema per fornire delle informazioni preliminari di altra natura, delle nozioni capaci di far comprendere (e di far comprendere in un certo modo!) al lettore alcune tematiche che compariranno poi all’interno dell’opera. Anche questo è un *topos* del genere letterario delle prefazioni, anche se non è sempre attestato¹⁶⁷.

Per il settimo capitolo quanto abbiamo appena detto vale in maniera ancor più accentuata. Esso corrisponde al quarto punto preliminare ed espone quindi l’organizzazione interna dell’opera. Anche in questo caso già nel primo paragrafo Babai afferma chiaramente che “tutto l’insegnamento di questo santo che [è racchiuso] in questi capitoli si articola in tre parti”¹⁶⁸, corrispondenti ai tre tipi di contemplazione delineati da Evagrio: quella dei corporei, quella relativa agli incorporei e quella della Trinità. Ma anche qui l’autore va oltre il semplice dato iniziando già a interpretare, declinando ciascuna di queste contemplazioni, nell’espone, secondo la sua personale

¹⁵⁹ Cfr. testo, § 94.

¹⁶⁰ Cfr. testo, § 78.

¹⁶¹ Cfr. testo, § 79-80.

¹⁶² Cfr. testo, § 81-83 e 84.

¹⁶³ Cfr. testo, § 86-88.

¹⁶⁴ Cfr. testo, § 84.

¹⁶⁵ Cfr. testo, § 89-93.

¹⁶⁶ Cfr. testo, § 77.

¹⁶⁷ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 186.

¹⁶⁸ Cfr. testo, § 95.

riflessione. Ma soprattutto anche in questo caso si nota una decisa, e duplice, sproporzione: in primo luogo nei confronti della prefazione nel suo insieme, visto che da solo questo capitolo ne rappresenta quasi un terzo¹⁶⁹, in secondo luogo nella sua organizzazione interna. Già il secondo paragrafo infatti focalizza l'attenzione esplicitando che “si dirà pure qualcosa, procedendo con il nostro discorso, di come Dio sia e [insieme] non sia conosciuto da noi”¹⁷⁰, come a dire che si considererà sì l'articolazione tripartita dello scritto evagriano ma con particolare riguardo all'oggetto di una di queste parti: la contemplazione di Dio. Tutto il capitolo infatti sottolinea come le altre due contemplazioni non siano che dei gradini intermedi, dei livelli di conoscenza che è indispensabile raggiungere ma che è altrettanto necessario superare in quanto “cessano e passano tutte le conoscenze variabili nell'unica conoscenza perfetta della Trinità adorabile e gloriosa”¹⁷¹. E del resto il vero tema del capitolo è proprio il paradosso di “questa conoscenza inconoscibile e più grande di tutte le conoscenze”¹⁷², è il tentativo di spiegare, a partire da un ricco florilegio di testi biblici apparentemente contraddittori e con l'ausilio di quattro lunghe citazioni di Dionigi l'Areopagita e Gregorio di Nazianzo, in che modo sia possibile dire contemporaneamente che “conosciamo Dio e [che] è vera per noi la parola del Signore: Egli è inconoscibile per tutte le sue creature”¹⁷³.

Veniamo infine all'ottavo e ultimo capitolo, di cui il copista riporta solo il titolo: “Su qual è lo stile del discorso di questo santo che [è contenuto] in questi capitoli”¹⁷⁴. Che si tratti del quesito che in Elia e in Davide si trova inserito alla settima posizione è evidente, altro non si può aggiungere, se non facendo riferimento a quel “salta due colonne e leggi”¹⁷⁵ che il copista rivolge al lettore invitandolo così a cercare risposta alla questione relativa allo stile più avanti, nella seconda prefazione. Non è detto che quelli che sono ora per noi i paragrafi da 147 a 149 siano del tutto speculari a quelli qui omessi, ma certo devono avere più o meno lo stesso contenuto. Si tratta dunque della

¹⁶⁹ Almeno di quella parte che il copista ci trasmette, visto che come vedremo il testo è mutilo. In ogni caso, se per una maggiore precisione si volesse fare un confronto tra questo capitolo e ciascuno degli altri si noterebbe subito che esso è lungo almeno il doppio.

¹⁷⁰ Cfr. testo, § 96.

¹⁷¹ Cfr. testo, § 106.

¹⁷² Cfr. testo, § 123.

¹⁷³ Cfr. testo, § 121.

¹⁷⁴ Cfr. testo, § 135.

¹⁷⁵ Cfr. testo, § 135.

spiegazione della caratteristica propria del genere dei κεφάλαια accompagnata da alcuni consigli al lettore su come accostarsi al testo:

[Leggi] dunque non come [se si trattasse di un'opera] narrativa, in rapporto alla lunghezza del discorso o secondo un'articolazione retorica, ma leggi in modo distinto, disteso e raccolto ogni capitolo in sé e per sé [come uno scritto] distinto [dagli altri], circoscritto e concluso [in se stesso]¹⁷⁶.

2.1.2. *Un'apologia*

Se la prima espressione utilizzata dal copista può immediatamente far pensare a un testo a cui si voglia dare la funzione di premessa, ma non suggerisce al comune lettore contemporaneo che si tratti di un'opera nata già rispettando gli stilemi del genere letterario della prefazione, per la seconda vale il discorso inverso. Chiunque infatti sentendo parlare di apologia pensa a uno scritto o a un discorso che si propone di difendere qualcuno da una serie di accuse che gli sono state mosse, mentre probabilmente non a tutti è noto che il termine siriano ܠܘܒܝܢܐ ܕܡܢܐ, traducibile appunto con “apologia”, rappresenta l'espressione più comunemente impiegata, soprattutto in contesto siro-orientale, per designare una prefazione¹⁷⁷. Anche in questo caso tuttavia, nel momento stesso in cui ammettiamo che il testo che stiamo considerando è ritenuto dal copista una prefazione e che evidentemente egli doveva riconoscervi i tratti propri di questo genere letterario, dobbiamo chiarire che Babai aderisce a questi *topoi* in modo originale. Le prefazioni siriane infatti venivano chiamate in questo modo principalmente perché in esse l'autore faceva un'apologia di se stesso, autogiustificandosi con un'ostentazione di modestia per la sua decisione di impegnarsi in una così grande impresa nonostante la sua personale inadeguatezza. Ebbene, assolutamente nulla di tutto ciò è riscontrabile nel nostro testo, o per lo meno nella porzione di esso che il copista ci ha trasmesso. Eppure, certo si tratta di un'apologia, ma dell'autore dei *Capitoli gnostici* non di quello del *Commento*, di Evagrio non di Babai.

Come per l'analisi che abbiamo condotto della prima prefazione sulla base dello schema dei προλεγόμενα, anche qui ci proponiamo di non addentrarci troppo nei contenuti, anche perché saranno oggetto di una trattazione più approfondita nel

¹⁷⁶ Cfr. testo, § 147.

¹⁷⁷ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 179-182.

prossimo capitolo, ma di considerarli unicamente secondo una prospettiva formale, solo nella misura in cui ci permettano di dimostrare che ci troviamo effettivamente di fronte a un'apologia.

Ora, ad un livello ancora superficiale tratto distintivo di un'apologia è che ci siano un accusato che viene difeso e degli accusatori che invece vengono confutati.

In almeno tre punti del nostro testo questa dinamica è chiaramente visibile.

Il primo passo è rappresentato dai paragrafi 9-11 e 13, cioè dalla porzione conclusiva del prologo. Fin dai paragrafi iniziali, senza alcun preambolo esplicativo, Babai introduce il lettore, attraverso immagini suggestive, per lo più recuperate dal testo biblico, nello scenario dello scontro cosmico tra bene e male, e mette a fuoco poco per volta l'obiettivo, fino a mostrare come sia questa stessa battaglia a coinvolgere Evagrio. Da una parte della barricata si erge proprio lui, “esperto nelle battaglie e sapiente nel servizio cristiano, [...] il santo Evagrio”¹⁷⁸, dall'altra parte “l'Empio”¹⁷⁹, il “malvagio”¹⁸⁰, cioè l'Avversario in persona, il “Satana (سatan) maledetto”¹⁸¹. Il primo “ha rovesciato e cacciato nella profondità dello Sheol tutta la sua astuzia”¹⁸², l'ha smascherato con la sua spada di luce e l'ha trafitto, e continua a farlo anche dopo la sua morte con le sue frecce acute, mentre il secondo ha risposto minacciando di suscitare contro di lui “il riso e l'insulto di tutti i solitari perché – dice- hai voluto rivelare la natura di tutti i pensieri impuri”¹⁸³, e continua a insinuare contro di lui calunnie. Come si vede la battaglia tra i due non si esaurisce con la vita terrena di Evagrio, anzi si estende e si rinfocola. Al fianco del santo si schierano con convinzione “gli eredi della sapienza di quest'uomo fiducioso, [che sono] tutti solitari saldi nella loro posizione eretta”¹⁸⁴, mentre dall'altra parte rischiano di esserci quegli “ignoranti”¹⁸⁵ che l'ingannatore per eccellenza riesce a circuire. La posta in gioco secondo Babai è altissima e coinvolge tutti i cristiani, in quanto se qualcuno di loro cadrà nel tranello e si schiererà contro Evagrio finirà inevitabilmente per “bestemmiare lo Spirito, sorgente di

¹⁷⁸ Cfr. testo, § 9.

¹⁷⁹ Cfr. testo, § 10.

¹⁸⁰ Cfr. testo, § 11.

¹⁸¹ Cfr. testo, § 3.

¹⁸² Cfr. testo, § 10.

¹⁸³ Cfr. testo, § 9.

¹⁸⁴ Cfr. testo, § 11.

¹⁸⁵ Cfr. testo, § 10.

vita, che attraverso quell'anima benedetta procede a dissetarci"¹⁸⁶ e quindi per commettere l'unico peccato che non sarà perdonato¹⁸⁷.

Basterebbe già questo passaggio, collocato per altro, e non a caso, ad apertura dell'intero scritto, per convincersi dell'intento di Babai di difendere il Pontico dalle accuse a lui mosse da Satana stesso. Presentiamo tuttavia anche gli altri due passi, perché permettono di chiarire meglio chi siano concretamente i calunniatori attraverso cui l'Avversario agisce. Fin qui infatti Babai sembra aver parlato quasi con compassione di coloro che finiscono, sì, per agire iniquamente, ma perché ignoranti, che paiono più vittime, in un certo senso, che carnefici.

Ai paragrafi 36-38, nel secondo capitolo, il tono invece è ben diverso: gli accusatori di Evagrio sono le "volpi asservite al torbido Erode" che aspirano a decapitare colui che ha manifestato la "dissolutezza delle loro maniere perverse e dell'errore estraneo alla verità che è intrecciato già da generazioni alle loro anime viziose"¹⁸⁸; sono i porci che godono rotolandosi nel fango della corruzione; sono i "cani anelanti"¹⁸⁹ che abbaiano al vento senza posa e senza motivo; sono i "pipistrelli della lamentazione"¹⁹⁰, ciechi e intolleranti alla luce. Anche in questo contesto è l'ignoranza, l'incapacità di cogliere la luce della verità celata dai *Capitoli* evagriani sotto il velo di oscurità della loro cripticità, a far sgorgare la diffamazione, ma qui è chiaro che si tratta per Babai di un'ignoranza colpevole, figlia della pigrizia nella lettura e della corruzione morale.

Ancora però non siamo riusciti a capire a chi effettivamente il nostro autore stia facendo allusione. Passiamo quindi al capitolo quarto, dove vengono denunciati senza più riserve due tipi di accusatori. I primi sono quegli ignoranti che sconfessano Evagrio perché considerano autentici i testi e le traduzioni di quegli eretici che "hanno estrapolato, [nel passaggio] dal greco al siriano, [alcune sentenze] dai suoi insegnamenti in maniera conforme al loro errore, come se egli avesse condiviso la loro dottrina"¹⁹¹. Avremo modo più avanti di vedere come in quest'ambito l'accusa sia sostanzialmente quella di aderire all'origenismo. L'Evagrio che emerge da questi scritti è giustamente da rifiutare, ma non è il vero Evagrio. Il secondo gruppo è costituito dai "figli della dottrina

¹⁸⁶ Cfr. testo, § 13.

¹⁸⁷ Cfr. Mt 12,32.

¹⁸⁸ Cfr. testo, § 36.

¹⁸⁹ Cfr. testo, § 37.

¹⁹⁰ Cfr. testo, § 38.

¹⁹¹ Cfr. testo, § 60.

degli eretici Eutiche e Severo”¹⁹², cioè dai miafisiti, che hanno tutte le ragioni di denigrare Evagrio, ma dal loro punto di vista, che è quello degli eterodossi. In questo senso, il fatto stesso che il Pontico sia da loro accusato è prova della sua ortodossia, è testimonianza della sua fede nella distinzione delle nature in Cristo, che lo accomuna ai “beati Leone vescovo di Roma, [a] Teodoro l’Interprete e [a] tutti gli altri ortodossi”¹⁹³.

Un secondo elemento che contribuisce a identificare un testo apologetico è la presenza di passaggi in cui sono confutate specifiche tesi avversarie e di altri in cui per contro si sottolinea la bontà dell’accusato. Anche a questo livello il nostro testo offre svariati esempi. Oltre agli attributi riservati, come già si è intravvisto, all’uno, comunemente chiamato santo, e agli altri, associati invece ad ogni sorta di bestia, la prefazione conta alcuni passi in cui i toni controversistico e apologetico si palesano. Esempio particolarmente significativo è il capitolo quarto. Esso infatti può essere suddiviso perfettamente in due metà, la prima dedicata a riabilitare la figura dell’autore dei κεφάλαια, la seconda alla confutazione puntuale degli accusatori. I paragrafi da 50 a 57 presentano una ricostruzione dell’intera vita di Evagrio di cui è bene notare due aspetti, uno formale l’altro contenutistico. Il primo è la cura impiegata da Babai nel far percepire al lettore che la vita del santo da lui presentata è attendibile: in tutto il passo la funzione dell’autore è puramente redazionale, egli realizza un grande collage di citazioni letterali dalla *Storia lausiaca* e dalle lettere di Evagrio stesso. Il secondo aspetto è il fatto che la biografia del monaco ruota intorno a due fuochi: il legame, sia affettivo che morale e dottrinale, con padri indiscutibilmente ortodossi e l’integrità ascetica, che lo conduce ad acquisire la profezia e a rifiutare la carica episcopale. La seconda metà del capitolo (§ 59-68) è dedicata alla confutazione di quei due gruppi di avversari che abbiamo già presentato: gli ignoranti e i miafisiti. Per i primi l’invito è ad un’indagine più approfondita che li renda capaci di smascherare i traduttori tendenziosi di Evagrio, che saranno appunto “riconosciuti colpevoli grazie alle vere edizioni [dei capitoli gnostici] e [grazie al confronto con] gli altri suoi discorsi”¹⁹⁴. Dei secondi invece, oltre a dire che questi, come abbiamo visto, condannano il monaco egiziano proprio perché ortodosso, si confuta con una serrata argomentazione l’accusa rivolta ad Evagrio per aver ripreso una dimostrazione dall’origenista Didimo il Cieco: in primo

¹⁹² Cfr. testo, § 61.

¹⁹³ Cfr. testo, § 61.

¹⁹⁴ Cfr. testo, § 60.

luogo recuperare un'espressione da un eterodosso o addirittura da un pagano non comporta automaticamente che se ne condivida la dottrina; in secondo luogo esistono tre Didimo, tutti e tre ciechi ma uno solo eretico, e chiaramente i calunniatori non hanno intenzione di specificare quale di questi il Pontico abbia citato; infine l'esempio della speculazione sul destino dell'anima dopo la morte e sulla resurrezione, testimonia la dissonanza tra Evagrio e il Didimo origenista.

Concludiamo dicendo che il nostro testo può essere considerato un'apologia anche se non nel senso convenzionale in cui questo termine era applicato alle prefazioni siriane, in quanto colui che viene difeso dalle accuse non è l'autore del commento ma l'autore dell'opera commentata.

2.1.3. *Prefazione per una precomprensione*

A quanto detto finora si può aggiungere un terzo motivo per cui il testo che stiamo considerando può essere classificato come una prefazione. Esso infatti presenta un ulteriore *topos* tipico di questo genere letterario e riconducibile a entrambi gli aspetti che abbiamo individuato, quello della preliminarità e quello apologetico. Si tratta della tendenza dell'autore a sfruttare la prefazione per impartire al lettore dei consigli metodologici e spesso delle vere e proprie nozioni dottrinali, per far sì che egli comprenda in un certo modo il testo¹⁹⁵.

Nel nostro caso, Babai è consapevole che l'opera evagriana, per la sua complessità, non sarà automaticamente intesa da chiunque secondo verità e conseguentemente sa che chi intraprenderà il cammino attraverso i *κεφάλαια γνωστικά* ne uscirà o condannando Evagrio come eretico o lodandolo come un santo. Il prologo della prefazione mette bene in risalto quanto sia complicato discernere la verità dall'errore, quanto sia difficile smascherare l'Ingannatore che si presenta come angelo di luce. In questo scenario si capisce come il commentatore percepisca con particolare urgenza l'esigenza di fornire al lettore gli strumenti che gli permetteranno di comprendere, e di comprendere in un certo modo, lo scritto evagriano. Si tratta di strumenti di vario tipo che vanno dalla disposizione d'animo alle nozioni dottrinali passando per le indicazioni metodologiche. Tentiamo ora di abbozzarne un quadro.

¹⁹⁵ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 186-187.

Nella cornice offerta dal prologo, la disposizione morale richiesta al lettore per comprendere profondamente le *Centurie* e non lasciarsi intrappolare nell'inganno dell'errore emerge con chiarezza nei primi quattro capitoli. Il primo capitolo mantiene un'impostazione di ampio profilo affrontando il tema della conoscenza e dell'errore e individuando in "mancanza di istruzione circa la mescolanza", "paura", "adulazione degli uomini" e "invidia" i frutti dell'errore¹⁹⁶, che è legato ad una disposizione di fondo alla dissolutezza e alla mancanza di fede. Ci si potrebbe chiedere come si inserisca un capitolo così generico nell'economia dell'apologia. Se in una certa misura una riflessione sull'errore appare giustificata come preliminare per dei capitoli sulla conoscenza, d'altra parte si può notare come gli atteggiamenti negativi che qui sono delineati nei capitoli successivi vengano attribuiti proprio ai calunniatori di Evagrio, mentre le qualità morali contrapposte sono raccomandate al lettore. Ecco allora che al secondo capitolo tra le motivazioni che avrebbero spinto Evagrio a scrivere in modo oscuro vi è il far sì che "non siano calpestati questi discorsi adorni di bellezze da coloro che hanno abitudini dissolute, comportamenti da porci e turbolenza e confusione dei sensi"¹⁹⁷; ancora, si dice che il Pontico è il confutatore "della dissolutezza delle maniere perverse [di quelli che proprio per questo si fanno suoi accusatori] e dell'errore estraneo alla verità che è intrecciato già da generazioni alle loro anime viziose"¹⁹⁸; si dichiara che "quelli che si rotolano nella dissolutezza della corruzione non possono essere purificati e arrivare a rallegrarsi per il significato di queste parole dello Spirito" e si sentenzia che coloro che hanno "i pensieri turbati dalle cose vane, non possono avventurarsi all'interno del Santo dei Santi di questi tesori spirituali"¹⁹⁹. Come non sentir riecheggiare qui alcuni passaggi dell'esegesi ascetica di Esodo che occupa buona parte del primo capitolo? Vi si dice, per esempio, che "Sodoma, [è] simbolo del non discernimento perché in essa sono scavati i pozzi e anche la sorgente dell'oscurità"²⁰⁰, che "il [Faraone] maledetto vorrebbe empicamente rovinar[li] e far[li] cadere nel fiume della sua turbolenza"²⁰¹ e, ancora, che ai piedi del Sinai è necessario che si rigettino

¹⁹⁶ Cfr. testo, § 15.

¹⁹⁷ Cfr. testo, § 34.

¹⁹⁸ Cfr. testo, § 36.

¹⁹⁹ Cfr. testo, § 37.

²⁰⁰ Cfr. testo, § 17.

²⁰¹ Cfr. testo, § 20.

“tutti i movimenti calunniatori dei pensieri”²⁰². Al capitolo quarto poi, si trova un’esplicita connessione tra il terzo prodotto dell’errore e gli interpolatori del testo evagriano, “che hanno scambiato la giusta verità con l’adulazione degli uomini, in modo da non prendere le distanze dall’esaltazione dei loro desideri”²⁰³. Se tutto ciò evidenzia la dissolutezza morale dei calunniatori è evidente che il lettore dovrà assumere l’atteggiamento opposto. E allora ecco che gli inviti alla “purificazione di sé”²⁰⁴ e le esortazioni del capitolo uno ad annientare colui che non a caso è chiamato l’“Avversario, mangiatore di calunnia [...] attraverso la privazione, la continenza e l’umiltà insieme all’amore per le nobiltà d’animo, le quali persistono e arrivano alla perfezione attraverso l’osservanza dei comandamenti divini cosicché l’amore cristiano le accompagna”²⁰⁵ trovano la loro eco nell’*incipit* del terzo capitolo, dove Babai asserisce che “otteniamo davvero un gran vantaggio [...] da questi capitoli di sapienza pieni di luce, [solo] se [ci] amiamo e siamo veri fratelli e percorriamo questa via cristiana”²⁰⁶. Solo il lettore autenticamente cristiano in definitiva potrà affrontare profittevolmente i κεφάλαια γνωστικά, riuscirà a comprenderli e a trarne giovamento.

Passiamo a questo punto a considerare gli accorgimenti metodologici che secondo l’autore è giusto far propri per essere in grado di accedere al significato profondo dell’opera. Il secondo capitolo, oltre alla motivazione morale di cui si è appena parlato, individua altri due obiettivi che il Pontico si sarebbe posto nel rendere criptica la sua opera. Il primo ha un carattere puramente metodologico e consiste nel suscitare “un amore, un’applicazione e una diligenza speciali negli amanti dello studio”²⁰⁷, mentre il secondo significativamente accosta il metodo di approccio al testo e la disposizione morale di chi vi si accosta affermando che la sua difficoltà fa sì che si palesi la distinzione dei “pigri dai diligenti e [de]gli edonisti dai continenti”²⁰⁸. Al quarto capitolo poi, Babai specifica come si declini questa diligenza lodando coloro che

hanno persistito nell’assaporare la conoscenza spirituale di quest’uomo sapientissimo, hanno letto e faticato, si sono istruiti anche in riferimento ai suoi altri insegnamenti e hanno compreso e considerato attraverso l’occhio dello spirito come [questi]

²⁰² Cfr. testo, § 23.

²⁰³ Cfr. testo, § 59.

²⁰⁴ Cfr. testo, § 21.

²⁰⁵ Cfr. testo, § 30.

²⁰⁶ Cfr. testo, § 42.

²⁰⁷ Cfr. testo, § 32.

²⁰⁸ Cfr. testo, § 33.

concordino nel loro stile con le vere parole di tutti i santi figli del suo meraviglioso servizio, [non discostandosi da esse] se non per la traduzione proposta e per la sola forma letterale; per il resto hanno considerato le differenze con [un atteggiamento di] meraviglia²⁰⁹.

Emergono dunque, la necessità di uno studio approfondito e prolungato dell'opera, l'opportunità di confrontare i vari libri che costituiscono la complessiva produzione evagriana, la possibilità di estendere l'indagine anche agli scritti dei discepoli dell'autore considerato, l'esigenza di considerare come la traduzione e la forma letterale di un testo non siano influenti e insieme la capacità di addentrarsi fino al suo significato spirituale, infine la disponibilità ad accogliere le incongruenze, in cui forse ci si imbatte nel considerare nel suo insieme il corpus letterario di un autore e dei suoi allievi, con uno stupore che stimola ad una ricerca più approfondita ed evita invece una repentina e drastica presa di posizione. Poco più avanti, Babai evidenzia indirettamente l'atteggiamento da tenere nei confronti di chi parla dell'autore, quando critica coloro che "non hanno neanche testato" le motivazioni di quelli che hanno accostato, estrapolandole dal contesto, alcune sentenze evagriane al pensiero di Origene e "non hanno condotto approfonditamente l'indagine relativa a [ciò che fa da] fondamento alla miseria del loro discorso"²¹⁰. Si ha quindi un invito ad uno studio accurato, non solo dell'intera opera, e anzi dell'intera produzione evagriana, ma anche di quella che oggi chiameremmo letteratura secondaria, per vagliare con attenzione non solo ciò che l'autore dice ma anche ciò che sull'autore si dice.

Infine, il terzo tipo di strumento di cui l'apologia dota il lettore è rappresentato da un patrimonio di riflessioni dottrinali. Abbiamo già mostrato come in diversi punti di questa prefazione Babai si soffermi a confutare puntualmente teorie avverse, nello specifico quelle di derivazione origeniana sul paradiso²¹¹, sull'immortalità dell'anima²¹² e sulla preesistenza degli intelletti²¹³, mentre vedremo meglio nel prossimo capitolo come per contro l'autore esponga già preventivamente al lettore la posizione di Evagrio sugli stessi temi controversi²¹⁴ e su altri di primaria importanza come quello

²⁰⁹ Cfr. testo, § 49.

²¹⁰ Cfr. testo, § 60.

²¹¹ Cfr. testo, § 65.

²¹² Cfr. testo, § 87.

²¹³ Cfr. testo, § 132.

²¹⁴ Cfr. testo, § 66-68 sul paradiso e sulla resurrezione; cfr. testo, § 134 sulla preesistenza degli intelletti.

cristologico²¹⁵. La cosa che invece è interessante sottolineare qui sono quegli approfondimenti dottrinali che assumono la forma di trattati autonomi, che non presentano espliciti riferimenti polemici e che paiono divagazioni dell'autore prive di un legame organico con il testo nel suo insieme. Se si considera di che argomenti trattano ci si rende subito conto però che esse sono tutt'altro che estranee alla tensione polemica del testo. La riflessione antropologica²¹⁶ infatti risulta perfettamente comprensibile se si tiene sullo sfondo l'antropologia origeniana. L'insistenza sulla "formazione di un'unica natura umana, [fatta di] corpo e anima"²¹⁷, l'esposizione della dottrina del sonno dell'anima dopo la morte del corpo²¹⁸ e della conseguente idea che le due componenti dell'uomo raggiungeranno congiuntamente quella "quiete del Figlio di Dio, il cui guadagno hanno ricevuto insieme grazie al santo battesimo"²¹⁹, e l'attenzione a presentare "il libero pensiero" come "la parte più nobile dell'anima"²²⁰, quindi come una realtà svincolata dal corpo ma non altra dall'anima, assumono tutto un altro spessore se pensati come risposta implicita alla concezione origenista, che tratteggia un uomo fatto di un'anima che preesiste in forma di intelletto al corpo che riceve come conseguenza della sua caduta e di un corpo che è destinato a successive trasformazioni e assottigliamenti in conformità con la purificazione dell'anima che racchiude. Del resto, la formulazione della nozione tipicamente ed esclusivamente siro-orientale dell'ipnopsichia non si pone in contrasto solo con l'origenismo, ma anche più in generale con l'idea di derivazione greca di un destino glorioso per la sola anima dopo il disfacimento del corpo. In effetti, a conferma di questo tono fortemente polemico, anche se latente, la trattazione si conclude con la sconfessione esplicita di quest'ultima dottrina²²¹. Si è già notato poi come la seconda dissertazione, quella sulla visione di Dio²²², risulti particolarmente urgente per la lotta contro il pensiero messaliano ed henanaiano e in particolare in un contesto come è quello siro-orientale di questi secoli in cui il tema diventerà sempre più caldo fino a comparire tra i capi di accusa del sinodo

²¹⁵ Cfr. testo, § 61.

²¹⁶ Cfr. testo, § 78-89.

²¹⁷ Cfr. testo, § 80.

²¹⁸ Cfr. testo, § 86.

²¹⁹ Cfr. testo, § 83.

²²⁰ Cfr. testo, § 84.

²²¹ Cfr. testo, § 87.

²²² Cfr. testo, § 96-129.

indetto da Timoteo I per scomunicare i mistici Giuseppe Hazzaya, Giovanni di Dalyatha e Giovanni d'Apamea²²³.

Questi preliminari hanno quindi nel loro complesso una forte carica polemica e preventivamente apologetica, in quanto aspirano a dotare il lettore di una disposizione d'animo, di un'accuratezza metodologica e di un bagaglio di prenoscenze che gli impediranno di intendere alla maniera dei calunniatori quei passaggi del testo che nella versione di cui Babai dispone ancora conservano espressioni che sanno di eresia. Non mancano, per esempio, nelle *Centurie* accenni proprio al venir meno della dimensione corporea dell'uomo²²⁴ o all'esistenza di una distinzione tra creature prime e seconde. Certo, sarà proprio il commento a chiarire compiutamente come vadano intese rettamente certe formulazioni evagriane (e non a caso Babai commenta, e ben due volte, questo scritto così oscuro e nessun'altra opera del Pontico²²⁵), ma l'autore pare avvertire come già la prefazione possa contribuire allo scopo. In tal senso, proprio apparenti divagazioni come il prologo e il primo capitolo o come le trattazioni dei capitoli sesto e settimo contribuiscono a instaurare un nesso ancora più profondo tra le nozioni di apologia e di prefazione.

Aggiungiamo, quasi come appendice, una breve considerazione. Il tema della conoscenza, che abbiamo visto far da cornice a questo aspetto della prefazione, assume una dinamicità tutta particolare nella misura in cui l'opera che Babai si accinge a commentare è rappresentata da dei *Capitoli della conoscenza*. Nella riflessione sulla difficoltà di discernere la verità dall'errore e di penetrare fino in fondo il senso delle cose e sulla conseguente necessità di una certa disposizione morale, metodologica e concettuale, lo scritto evagriano non può configurarsi solo come obiettivo, piuttosto esso stesso si svela come strumento. Infatti, le stesse *Centurie*, che devono essere oggetto di un accurato studio in modo da riconoscervi la verità e rigettare gli errori di accusatori e interpolatori, "illuminano per noi ciò che evidenzia la verità rispetto alla falsità e distinguono le prime bontà dalle malvagità"²²⁶. Ciò che Babai scrive sulla conoscenza non mira quindi alla sola comprensione dei *Capitoli*, ma si estende più in generale a quella intellesione profonda di ciò che esiste che i κεφάλαια stessi insegnano

²²³ Per un approfondimento sul sinodo del 786/787, cfr. Beulay, *La lumière sans forme*, p. 229-231.

²²⁴ Cfr. per esempio, Evagrio, *Capitoli gnostici* I,26.

²²⁵ Cfr. Engelmann, *Der Kephalaia-Kommentar Babais des Grossen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie*, p. 50.

²²⁶ Cfr. testo, § 42.

ad acquisire. Si coglie bene questa dinamica per esempio quando Babai, a partire da una citazione dello stesso Evagrio, riconosce come movente dei suoi accusatori l'estraneità a quelle "modalità di sviluppo dell'insegnamento del Santo Spirito, che [...] sono due: la conoscenza spirituale e la pratica della virtù; e la conoscenza è della pratica e la pratica è dalla conoscenza"²²⁷ per aggiungere subito dopo che "alla maniera di una terza [modalità], tutto l'insegnamento della vita vera [...] progredisce attraverso questi tre santi"²²⁸: Evagrio, Giovanni e Teodoro. Cosicché la conoscenza risulta essere sia causa che conseguenza della comprensione del testo evagriano. A corollario di questa dialettica, Babai sembra pensare che in un certo senso i *Capitoli gnostici* si autodifendano, che Evagrio si affermi attraverso di loro come il primo apologeta di se stesso: "Colui che ottiene la comprensione grazie a o a partire da questi capitoli di conoscenza – afferma infatti il commentatore – potrà discernere e giudicare rettamente quanti nella loro idiozia, loro che sono tumultuosi, hanno accusato questo santo"²²⁹.

In questo senso, il commentatore sembra ritenere che man mano che si procede con la lettura, purché essa sia condotta in modo adeguato, gli stessi strumenti preliminari risulteranno rafforzati: la moralità e la retta conoscenza del lettore si svilupperanno ed egli acquisirà una confidenza con il testo e con il pensiero del suo autore che gli permetterà di interpretare sempre meglio Evagrio con Evagrio.

²²⁷ Cfr. testo, § 39.

²²⁸ Cfr. testo, § 40.

²²⁹ Cfr. testo, § 47.

2.2. Seconda prefazione

A questo punto possiamo passare all'analisi della seconda prefazione (§ 137-155).

In questo caso il copista introduce il testo dicendo: “Con la forza del Signore nostro Gesù Cristo cominciamo a scrivere il commento dei capitoli di conoscenza [...] composto da rabban mar Babai”²³⁰. Non parla quindi né di prefazione né di apologia, dimostrando non tanto che lo scritto che ora consideriamo non è per lui una prefazione, ma che, a differenza del primo, esso è parte integrante e organica del commento che lo segue. Questo da un lato è sicuramente dovuto al fatto che l'apologia è accostata ad esso dal copista stesso, mentre questo secondo testo nasce come prefazione dell'opera, ma d'altra parte dà già una prima indicazione sul suo carattere, non essendo scontata per una prefazione antica una connessione diretta e funzionale con l'opera che essa introduce²³¹.

Una seconda caratteristica che possiamo evidenziare prima ancora di iniziare a leggere il testo è che si tratta di uno scritto molto più breve del precedente. Anche questo non è un elemento banale, visto che la lunghezza di una prefazione poteva variare da poche righe a diverse pagine, anche a seconda della funzione che essa svolgeva²³².

Addentrando poi nel testo vero e proprio si nota che già i primi tre paragrafi (§ 137-139) presentano gli stilemi tipici del genere letterario della prefazione. Li presentiamo brevemente.

La forma epistolare. Si tratta di un *topos* tra i più comuni e prevede che la prefazione sia strutturata come una lettera, priva però dei convenzionali saluti iniziali e finali, che si rivolge direttamente ad uno o più interlocutori, in genere i committenti dell'opera. “Ho ascoltato la tua utile preghiera, o mar Gregorio a noi caro”²³³. Già queste primissime battute del testo, in effetti, ci presentano il richiedente e ci danno di lui una prima informazione: il nome. È un elemento semplice, che non ci permette certo di identificare il personaggio in questione (soprattutto se si considera quanto fosse comune all'epoca nel mondo siriano il nome *ܝܘܪܝܝܢ*), e tuttavia non banale e non

²³⁰ Cfr. testo, § 136.

²³¹ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 185-187.

²³² Cfr. *Ibidem*, p.187.

²³³ Cfr. testo, § 136.

scontato. Di frequente infatti, la struttura epistolare costituisce un mero artificio retorico ragion per cui siamo portati a pensare che l'interlocutore sia in realtà una personalità fittizia. Proprio il fatto però che Babai si rivolga a lui chiamandolo per nome lascia immaginare che non sia questo il caso della nostra prefazione. A conferma di ciò interviene un altro elemento che contribuisce a tratteggiare il destinatario dell'opera: egli – si dice – si è fatto straniero al mondo, alla sua gente e alla sua terra intraprendendo un lungo cammino sia fisico che spirituale, in una parola cioè, si è fatto monaco²³⁴.

Ostentazione di modestia. “Sono imbarazzato per l'elevazione della tua virtù che [risiede] nella tua meravigliosa continenza. A noi sei noto infatti per la tua xeniteia”²³⁵. L'intero paragrafo aperto da quest'affermazione è dedicato alla celebrazione del committente, di cui si mettono in risalto, lo si vede chiaramente, i tratti tipici dell'esperienza ascetica e in modo particolare la xeniteia. Meno accentuata di quanto potrebbe essere è invece l'ostentazione d'umiltà dell'autore, che in genere va in coppia appunto all'esaltazione del committente e all'accentuazione della difficoltà dell'impresa da lui richiesta. L'imbarazzo che compare qui rappresenta l'unico elemento che sottolinei la pochezza dell'autore rispetto al suo interlocutore, e, per altro, appare bilanciato dal tono confidenziale con cui Babai si rivolge a Gregorio, facendolo percepire più come un amico che condivide la stessa forma di vita che come un superiore. L'umiltà nei confronti del compito assunto su di sé traspare poi solo indirettamente e insieme ad altri due *topoi*, quello della richiesta di preghiera e quello dell'invocazione a Dio. Al paragrafo 139 Babai parla dell'amore dell'amico che – dice – “fatica insieme a me attraverso le tue preghiere [per me]”. L'opera appare quindi come una fatica e richiede per questo il supporto del committente stesso, attraverso la sua preghiera. Questo fa del destinatario dell'opera un corresponsabile della sua riuscita. Questo fatto costituisce un ulteriore *topos*, quello appunto della corresponsabilità del committente. Esso qui è appena intuibile, ma è spesso presente in quelle prefazioni in cui l'autore è particolarmente attento a giustificare il suo operato di fronte agli uomini, di cui prevede le accuse, e di fronte a Dio, per aver parlato in modo indegno di ciò che lo riguarda.

²³⁴ Cfr. testo, § 137.

²³⁵ Cfr. testo, § 137.

Il secondo punto in cui si coglie l'umiltà dello scrittore di fronte all'impresa è invece alla fine della prefazione, dove Babai dice: "Noi ora facciamo affidamento sulla forza, [sul] sostegno, [sulla] sapienza e [sulla] custodia che ci sono state date, per grazia" dal Dio trino e unico "così da illustrare, distinguere e disporre [per] ciascuno dei capitoli il commento che lo riguarda"²³⁶.

Ora, che l'autore non accenni se non indirettamente alla sua inadeguatezza nell'adempiere la richiesta dell'amico è almeno in parte la coerente conseguenza del fatto che il commento che qui Babai si appresta a redigere è in realtà il secondo commento, per giunta meno esteso e approfondito, dell'opera di Evagrio.

La richiesta. Il principale motivo per cui una prefazione presenta una struttura epistolare è che il destinatario è in genere il committente dell'opera, colui che fornisce all'autore la motivazione e la giustificazione per scrivere. Nel nostro caso la richiesta è forte: quella che prima viene presentata come un'"utile preghiera"²³⁷ subito assume i connotati di un vero ordine²³⁸. L'utilizzo del verbo "ordinare" (فصد) secondo Riad è un elemento che si affianca all'indicazione del nome del committente per allontanare i sospetti di un puro artificio retorico²³⁹. In questa prefazione del resto si aggiungono a darne conferma altri due aspetti. Il primo è rappresentato dal fatto che Babai riporta in forma di citazione, con un discorso diretto, la richiesta puntuale di Gregorio²⁴⁰. Certo, è sempre difficile valutare dove finisca la retorica e dove cominci la reale descrizione dei fatti, e probabilmente non esiste proprio una demarcazione così netta, per cui si potrebbe obiettare che anche questa citazione potrebbe essere fittizia, tuttavia la somma degli elementi favorisce l'ipotesi di una committenza reale. Come ultimo aspetto, del resto, bisogna considerare che effettivamente sarebbe difficile spiegare l'elaborazione da parte di Babai di un secondo commentario, semplificato, se non come risposta ad una richiesta. Questo ovviamente non esclude che l'ordine dell'amico possa rappresentare l'occasione per l'autore di dare risposta concreta all'esigenza, che egli stesso già sentiva, di ricalibrare, in un contesto di accese controversie, il suo studio precedente in modo da renderlo più accessibile proprio per quei monaci che spesso indulgono verso le

²³⁶ Cfr. testo, § 154.

²³⁷ Cfr. testo, § 137.

²³⁸ Cfr. testo, § 138.

²³⁹ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p.194-195.

²⁴⁰ Cfr. testo, § 138.

devianze in campo mistico. In effetti, pur in un quadro sempre sfumato di retorica, Babai sottolinea l'utilità e la piacevolezza della commissione.

La brevità. Costituisce un *topos* pure la rassicurazione al committente che l'opera che ci si accinge a presentare sarà breve e accessibile. In realtà però Babai declina a suo modo anche questo elemento. Si ha di fatto l'ammissione da parte dell'autore che "in effetti, nel primo commento[...] il discorso si è esteso molto"²⁴¹ e si coglie quindi la volontà di esaudire il committente nel realizzare un nuovo commento "in poche e concise [parole], in modo che siano utili alla *sua xeniteia*"²⁴² e di facilitarne il più possibile la lettura attraverso il pratico sistema della classificazione dei capitoli per tema²⁴³. Tuttavia, se è vero che, non essendoci giunto il primo commento, non è possibile stabilire quanto concretamente Babai sia riuscito nel suo proposito di sintesi, è altrettanto vero che le 207 pagine di manoscritto contenenti questo secondo testo mostrano la sua indiscutibile lunghezza. Non ci è dato sapere nemmeno se mar Gregorio sia stato soddisfatto del lavoro dell'amico, ma non è detto che i due avessero la stessa idea di che cosa sia utile per la *xeniteia*. La prefazione infatti non eccede troppo in artifici atti ad accattivare il lettore: l'autore non nasconde l'indubbia complessità dell'opera commentata, non sembra affatto aspirare ad illudere l'amico che la lettura sarà agevole, piuttosto lo spinge a considerare le difficoltà con meraviglia, lo indirizza verso una lettura riflessiva e quindi intrinsecamente lenta, non rapida, ma edificante, questo sì, soprattutto per un solitario²⁴⁴.

A questi primi paragrafi ne seguono sette (§ 140-146) dedicati a presentare un riassunto, o meglio una sorta di indice del commento esteso. Anche questo è un *topos*²⁴⁵, ma declinato da Babai in modo decisamente anomalo: normalmente infatti l'autore presenta lo schema dell'opera che sta introducendo non di una sua composizione precedente. Per spiegare un tale scarto conviene indagare su quale sia l'obiettivo sotteso a questo tipo di esposizione sintetica preliminare. Di norma presentare in sede di prefazione il piano dell'opera mira a favorire una successiva lettura, a fornire una sorta di mappa che renda il lettore capace di orientarsi

²⁴¹ Cfr. testo, § 140.

²⁴² Cfr. testo, § 138.

²⁴³ Cfr. testo, § 155.

²⁴⁴ Cfr. testo, § 147.

²⁴⁵ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p.229.

nell'itinerario che lo attende. Nel nostro caso in effetti questo fine emerge solo in parte e di certo non nei primi tre paragrafi di questa sezione.

Dal paragrafo 140 al 142 infatti l'autore ripercorre quelle questioni preliminari che abbiamo visto sviluppate nell'apologia riportandone spesso solo il titolo o poco più: "Abbiamo [poi] illustrato quali siano i primogeniti nati dall'errore"²⁴⁶, "il motivo per cui questi capitoli di conoscenza sono stati scritti da lui in questo modo non chiaro"²⁴⁷, "se secondo noi questi capitoli di conoscenza sono di questo santo"²⁴⁸. Avremo modo più avanti di considerare le coincidenze e le variazioni tra questa sintesi e la prima prefazione, qui basti considerare che l'intento dell'autore in questo caso sembra quello di compensare in qualche modo nel lettore la mancanza di una prefazione che esponga quei *προλεγόμενα* che abbiamo visto essere percepiti come necessaria premessa per un'opera, soprattutto se di carattere speculativo. Non a caso, il copista sentirà il bisogno di integrare questa seconda prefazione antepoendovi la prima. Eppure, le questioni elencate qui sono introdotte in maniera davvero troppo sintetica per poter essere percepite come un seppur rapido tentativo di spiegazione dei preliminari. È probabile quindi che Babai abbia inteso qui semplicemente rendere accorto il lettore della complessità del testo che si trova tra le mani, manifestargli per esempio che ne esistono varie traduzioni e che non tutte sono ugualmente valide o fargli percepire lo sfondo polemico che avvolge l'opera e il suo autore. Si tratta di problematiche che l'autore pare percepire come effettivamente eccedenti l'orizzonte di un commento utile per la *xeniteia* dell'amico, ma della cui esistenza bisogna se non altro dare notizia, magari sperando che il lettore sia spinto da questi accenni frammentari ad approfondire.

Diverso è il caso dei paragrafi dal 143 al 146. Anche qui infatti vengono presentati due dei *προλεγόμενα* in riferimento al commento esteso, quello sull'articolazione interna dell'opera e quello sullo stile, ma in maniera molto più dettagliata. Evidentemente, a differenza delle questioni precedenti, Babai ritiene che una pre conoscenza di tali aspetti più direttamente inerenti l'opera evagriana stessa sia indispensabile anche in questo nuovo commento. Così, ecco che la questione della suddivisione in parti dello scritto evagriano è trattata qui in maniera decisamente più sintetica, ma anche più coerente di quanto non sia riscontrabile nell'apologia: al

²⁴⁶ Cfr. testo, § 140.

²⁴⁷ Cfr. testo, § 141.

²⁴⁸ Cfr. testo, § 142.

problema della visione di Dio, lì così centrale, si fa solo cenno come ad un argomento già svolto e che non si intende riprendere in questa sede: “abbiamo detto – scrive Babai – in che modo nelle Sante Scritture si parla del fatto che Dio è visto e non è visto”²⁴⁹; vengono invece illustrati più chiaramente l’andamento circolare dell’opera e la sua articolazione in tre parti, corrispondenti alle tre contemplazioni, “dell’Essenza adorabile” e della sua economia, “di ciò che è privo di corpo” e “dei corporei”²⁵⁰. In sostanza, l’autore sembra qui passare da una sintesi del commento precedente ad un’indicizzazione non più di questo ma delle stesse *Centurie*, reinserendosi così pienamente nello stilema offerto dal genere letterario.

Per la questione legata allo stile il discorso è ancora diverso. A tal proposito infatti, Babai, confermando quanto abbiamo appena considerato, afferma: “[Abbiamo illustrato] quale sia lo stile del discorso di questo santo, cosa che è giusto che conosca anche tu, nostro caro”²⁵¹, e svincolandosi dalla struttura del riassunto della sua produzione precedente passa alla trattazione completa del problema, che occupa i paragrafi dal 147 al 153 e che, come si è visto, il copista considera tanto esauriente da poter sostituire il capitolo ottavo dell’apologia. Su questi sette paragrafi dedicati allo stile abbiamo già anticipato quanto basta parlando della prima prefazione. Ci limitiamo qui ad aggiungere un paio di considerazioni. Prima di tutto facciamo notare che compare qui molto chiaramente il *topos* che presenta la lettura come un viaggio, come una sorta di cammino di cui ogni capitolo costituisce una stazione in cui riposare per riprendere la via il giorno successivo. Si tratta appunto di un *topos*, e particolarmente diffuso alla scuola di Nisibi²⁵², ma anche in questo caso possiamo notare una variazione di Babai sul tema. La metafora infatti è da lui applicata alla scrittura prima che alla lettura: è Evagrio che “comincia e conclude, abbandona e termina un capitolo e [vi] si riposa come [fosse] in un’abitazione, dopodiché ricomincia il suo cammino con un altro capitolo”²⁵³; è lui in un certo senso ad aprire il cammino tracciando il sentiero mentre il lettore è chiamato a seguirne le orme e ad imitarne lo stile, assumendone per così dire il passo, leggendo quindi “in modo distinto, disteso e raccolto ogni capitolo in sé e per sé

²⁴⁹ Cfr. testo, § 146.

²⁵⁰ Cfr. testo, § 143.

²⁵¹ Cfr. testo, § 146.

²⁵² Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 229-230.

²⁵³ Cfr. testo, § 147.

[come uno scritto] distinto [dagli altri], circoscritto e concluso [in se stesso]”²⁵⁴ e approfittando del “pernottamento nelle abitazioni [poste lungo] i suoi cammini spirituali”²⁵⁵. In questo senso, l’immagine topica è sfruttata da Babai non tanto per indicare l’esperienza del leggere in genere ma per far comprendere in maniera efficace al lettore quale sia il *proprium* del genere letterario dei κεφάλαια e come sia giusto affrontarlo. Allo stesso scopo esplicativo concorre l’esemplificazione riportata da Babai ai paragrafi 150 e 151. Al paragrafo 149, il commentatore accenna al fatto che l’innegabile, ma voluta, difficoltà che lo stile dei capitoli procura al lettore ha fatto sì che “si *siano* moltiplicate le accuse da parte di [coloro che sono] oscuri e [che] ci *siano* state calunnie da parte dei pigri”²⁵⁶. Ma la vera causa dell’incomprensione del testo e quindi delle accuse nei confronti dell’autore, pare asserire Babai, non sta nella complessità stilistica dell’opera ma nella negligenza di chi si accosta ad essa. Non seguire l’esempio di questi negligenti rappresenta quindi la seconda motivazione per cui mantenere un andamento lento e meditativo nella lettura, considerando “luminosamente e stando lontano da ogni torpidezza e tumulto tutte queste abitazioni, benedette dall’inizio alla fine”²⁵⁷. È così che questa sezione dedicata allo stile, rivelandosi come una sorta di inciso, apre ad un ritorno allo schema del riassunto del commento precedente, reintroducendo la dimensione polemica che si era intravvista nei primi punti dell’indice proposto da questa seconda prefazione. A conferma di quanto si diceva circa gli aspetti che interessano l’autore in questa nuova sede, Babai si limita a dare notizia della cosa affermando: “Abbiamo anche rifiutato le calunnie e gli oscuri calunniatori” e “[abbiamo fatto notare] come siano stati confusi gli oppositori”²⁵⁸.

Concludiamo l’analisi di questa seconda prefazione accennando solo brevemente agli ultimi due paragrafi. Il 154 contiene l’invocazione a Dio che tradizionalmente precede l’avvio di un’impresa letteraria²⁵⁹, mentre il 155 parla di quelle sigle cui più volte abbiamo fatto riferimento. L’autore contrassegna ogni capitolo con una lettera che designa il tipo di contemplazione di cui il capitolo stesso tratta. È una distinzione tematica dei capitoli tesa a far sì che “risulti maggiore la sua comprensione per il lettore

²⁵⁴ Cfr. testo, § 147.

²⁵⁵ Cfr. testo, § 149.

²⁵⁶ Cfr. testo, § 149.

²⁵⁷ Cfr. testo, § 149.

²⁵⁸ Cfr. testo, § 153.

²⁵⁹ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 214-217.

che ama lo studio”²⁶⁰ e in particolare a favorire quella lettura meditata e non necessariamente corsiva di cui già abbiamo parlato.

2.3. Prefazioni a confronto

2.3.1. Premessa

Ora che abbiamo analizzato separatamente le due prefazioni possiamo passare a considerare quale rapporto intercorra tra le due, quali siano i tratti di continuità e quali le sostanziali differenze tra l’una e l’altra. Non si tratta di un esercizio fine a se stesso; i nostri passi si muoveranno infatti a partire da una considerazione a cui non abbiamo ancora accennato: Guillaumont nota che c’è una certa corrispondenza tra i capitoli di quella che abbiamo chiamato apologia e le “expressions dont Babai se sert, dans l’introduction de son commentaire abrégé, pour résumer le contenu de son grand commentaire”²⁶¹ e non potendo identificare questo testo con il commentario stesso, sia per l’eccessiva brevità sia perché è evidente che non si tratta di un commento, propone di vedere “dans le traité qui nous est parvenu sous forme d’apologie l’introduction que Babai avait écrite pour son premier et grand commentaire”²⁶². Ciò che ci proponiamo di fare ora è di verificare per quanto possibile la verisimiglianza di quest’ipotesi per tentare poi di ricostruire attraverso le due prefazioni qualche caratteristica del commentario per noi perduto rispetto al secondo.

Un primo elemento che possiamo aggiungere a supporto della tesi di Guillaumont è che, come si è visto, il testo a noi giunto “sous forme d’apologie” era tale anche per Babai. Esso presenta infatti, per quanto declinati in modo spesso originale, tutti i caratteri di una prefazione di tipo apologetico, cioè di quella che i siriaci avrebbero chiamato *ܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ*. È vero, essa non presenta tutti quei *topoi* maggiormente retorici e più legati alla figura dell’autore e del suo committente, ma nulla vieta di pensare che essi si trovassero nella porzione di testo che il copista ha deciso di non riportare, o alla fine (dove l’elisione è inequivocabile) o magari all’inizio, ad ammorbidire un *incipit* che nella forma attuale è davvero brusco. E d’altra parte la struttura degli otto *προλεγόμενα*

²⁶⁰ Cfr. testo, § 155.

²⁶¹ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique*, p. 266.

²⁶² Cfr. *Ibidem*, p. 267.

lascia pochi dubbi circa l'identificazione del genere letterario del nostro testo. Ma se l'apologia è composta da Babai come prefazione ad una sua opera e non come trattato autonomo essa non può che esserlo del *Commento ai Capitoli gnostici* di Evagrio Pontico. È vero che l'unico capitolo mancante degli otto previsti dallo schema alessandrino è proprio quello relativo al titolo dell'opera commentata, ma è altrettanto vero che gli elementi che conducono a questa identificazione sono tanti e tali da lasciare poco margine di dubbio.

Del resto, se il copista dice di iniziare a scrivere il commento di Babai alle *Centurie* quando comincia a riportare la sua prefazione considerandola evidentemente come parte integrante del testo possiamo immaginare che secondo la stessa logica nel proporre un indice del suo primo commento Babai intendesse riferirsi più precisamente a quella prima parte dell'opera rappresentata dall'apologia.

2.3.2. Assonanze

Passiamo dunque al nostro secondo obiettivo evidenziando come le due prefazioni si illuminino a vicenda e possano in qualche modo fare un po' di luce sui commentari che introducono.

Prendiamo le mosse, per considerare i punti di contatto e i fattori di scarto, da quella che è senza dubbio la loro connessione più esplicita: il riepilogo del primo commentario fornito dalla prefazione del secondo. Riad ne parla come di una “recapitulation in a slightly different form of the points dealt with in the apology”²⁶³ e Guillaumont afferma che i vari punti riportati “correspondent, de façon remarquable, pour la plupart”²⁶⁴ alle espressioni dell'apologia. Le assonanze che Guillaumont rileva considerando i soli titoli dei capitoli dell'apologia sono confermate dall'analisi del loro contenuto, significativamente anche quando questo non rispecchia perfettamente il proposito esposto dal titolo. Proviamo a schematizzarle.

La seconda prefazione afferma: “Abbiamo illustrato quali siano i primogeniti nati dall'errore e da quali [errori] e come [nascano], e [abbiamo parlato] di come l'uomo di Dio possa essere preservato da loro”²⁶⁵. Si ha qui perfetta corrispondenza con il primo capitolo, “Su quali sono i prodotti dell'errore”, che esordisce elencando appunto i

²⁶³ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 51.

²⁶⁴ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique*, p. 266.

²⁶⁵ Cfr. testo, § 140.

quattro prodotti dell'errore e le rispettive origini (§ 14-15), per poi sviluppare per ciascuno di essi l'analisi dei caratteri distintivi e dei mezzi per sconfiggerli.

La seconda prefazione dice che “in secondo luogo [abbiamo presentato] la bontà di quest'uomo stupendo, il motivo per cui questi capitoli di conoscenza sono stati scritti da lui in questo modo non chiaro, quale [ne] sia la causa”²⁶⁶. Se è facile rilevare l'assonanza con il “Su qual è il motivo per cui questi capitoli di conoscenza sono stati scritti in modo così pienamente oscuro”²⁶⁷, che fa da titolo al secondo capitolo dell'apologia, risulta meno immediato, ma possibile, pensare che il riferimento alla “bontà di quest'uomo stupendo” indichi gli ultimi paragrafi (§ 39-41) dello stesso capitolo, che associano Evagrio a Giovanni il Solitario e all'*auctoritas* per eccellenza della chiesa siro-orientale, il “benedetto Teodoro”²⁶⁸.

Subito dopo si parla di “quali [siano] i motivi per cui questi capitoli sono stati organizzati in forma di centurie, [si illustra poi] come anche la simbologia del loro numero sia avvolta nelle tenebre e i motivi per cui da ogni centuria sono stati elisi e posti in un luogo nascosto dieci capitoli”²⁶⁹. Questo passo più ancora che del titolo del quinto capitolo dà conto di quello che in esso è il reale interesse di Babai: la simbologia numerica, in particolare dei dieci capitoli mancanti da ogni centuria. Forse è al legame che abbiamo notato esserci tra numerologia e contenuto spirituale del testo che si riferisce il fatto che nella seconda prefazione Babai dica subito dopo, come abbiamo già notato, di aver tentato di spiegare “lo scopo di [questo] scritto”²⁷⁰, il **ⲛⲉⲙ**, che è *τέλος* e significato, non come senso puntuale di ogni capitolo, lasciato al commento vero e proprio, ma come una sorta di valore profondo e globale dell'intera opera.

Di seguito la nuova prefazione riporta “quale vantaggio abbiamo noi ‘stranieri’ che procediamo su questa via faticosa da questi capitoli di conoscenza”²⁷¹, riportandoci indietro al terzo capitolo e al suo titolo, anche se con una differenza che analizzeremo tra poco: “Su quale vantaggio abbiamo dalla [lettura di] questi capitoli di conoscenza”²⁷²

²⁶⁶ Cfr. testo, § 141.

²⁶⁷ Cfr. testo, § 32.

²⁶⁸ Cfr. testo, § 41.

²⁶⁹ Cfr. testo, § 141.

²⁷⁰ Cfr. testo, § 142.

²⁷¹ Cfr. testo, § 142.

²⁷² Cfr. testo, § 42.

Il passo poi che dice “se secondo noi questi capitoli di conoscenza sono di questo santo”²⁷³ corrisponde al “Sulla [questione] se questo libro sia scritto proprio da questo santo”²⁷⁴, che fa da titolo al capitolo quarto, è seguito da un “inoltre, [abbiamo preso in esame] le traduzioni dal greco al siriano che esistono di questi capitoli delle conoscenze e abbiamo confutato coloro che malvagiamente hanno estrapolato [sentenze] in maniera conforme al loro intelletto dissoluto”²⁷⁵ che dà conto di quanto Babai effettivamente realizza ai paragrafi 59 e 60 dello stesso capitolo.

È facile connettere il “tra quali delle parti [in cui sono organizzabili] gli scritti di questo santo è [collocabile] questo scritto”²⁷⁶ della seconda prefazione al “su da quale tra le parti [in cui si possono raggruppare] gli scritti di questo santo proviene questo scritto”²⁷⁷ del capitolo sesto. La successiva affermazione che “non è di chiunque accedere a questi misteri”²⁷⁸ potrebbe essere intesa come un riferimento al fatto che i κεφάλαια γνωστικά risultano appartenere a quel vertice della produzione evagriana a cui è possibile accedere solo dopo aver superato i due livelli precedenti.

Abbiamo già evidenziato come i paragrafi 144 e 145 rispondano alla questione su “in quante parti sia diviso questo scritto”²⁷⁹ in maniera consonante, ma più sintetica e organica di quanto non faccia il capitolo “su in quante parti è diviso questo scritto”²⁸⁰ dell’apologia, la cui lunga riflessione sul tema della visione di Dio è invece semplicemente attestata, ma non ripresa, dalla seconda prefazione quando vi si dice: “Abbiamo detto in che modo nelle Sante Scritture si parla del fatto che Dio è visto e non è visto”²⁸¹.

Infine, ricordiamo che la questione su “quale sia lo stile del discorso di questo santo” è percepita come talmente simile nei due scritti che il copista si sente legittimato a riportare solo il titolo del capitolo ottavo della prima prefazione rimandando il lettore allo svolgimento che il tema trova nella seconda.

²⁷³ Cfr. testo, § 142.

²⁷⁴ Cfr. testo, § 48.

²⁷⁵ Cfr. testo, § 142.

²⁷⁶ Cfr. testo, § 143.

²⁷⁷ Cfr. testo, § 77.

²⁷⁸ Cfr. testo, § 143.

²⁷⁹ Cfr. testo, § 143.

²⁸⁰ Cfr. testo, § 95.

²⁸¹ Cfr. testo, § 146.

2.3.3. Sfasature

Sia Riad che Guillaumont accennano a delle seppur piccole sfasature tra i due testi, che certo non ne inficiano la consonanza di fondo, tanto che nessuno dei due si sofferma a considerarle, ma che tuttavia a questo punto non possiamo permetterci di trascurare.

Una prima differenza è data dall'anticipazione alla terza posizione del riferimento a quello che nell'apologia è il capitolo cinque. Non abbiamo elementi per stabilire se questa variazione sia volontaria e abbia quindi un preciso significato. Ci limitiamo a proporre un'ipotesi, ma ad un livello meramente intuitivo. Posto che non ci sembra verosimile che Babai stia sintetizzando a memoria senza avere il suo primo commento sottomano, cosa che porterebbe a considerare lo scarto come una semplice imprecisione mnemonica, si potrebbe ipotizzare che l'autore nel riproporre lo schema della sua opera precedente colga l'occasione per riorganizzarla in una maniera che ora gli appare più coerente. L'operazione ben più convinta sul capitolo relativo alla suddivisione interna delle *Centurie* non va forse nella stessa direzione? Pur ribadendo che si tratta di un'ipotesi destinata a rimanere tale, perché essa risulti quanto meno accettabile bisogna a questo punto chiedersi se lo spostamento appaia giustificato, se cioè risulti funzionale all'economia generale dell'opera. Effettivamente, una certa logicità la si può riscontrare, visto che la traslazione fa sì che si trovino accostati due elementi problematici del testo evagriano: la volontaria mancanza di chiarezza del contenuto e l'inconsueta organizzazione dei capitoli che fa sì che “anche la simbologia del loro numero sia avvolta nelle tenebre”²⁸², dove quell’“anche” sembra proprio sottolineare il nesso tra queste due oscurità. Il passo inoltre si conclude con il riferimento del commentatore al suo tentativo di spiegare “lo scopo di [questo] scritto”²⁸³, di diradare un po' questo duplice strato di tenebre, e apre così coerentemente al capitolo sui vantaggi assicurati dalla lettura dell'opera. Senza lo spostamento questo stesso capitolo si sarebbe trovato accostato direttamente al discorso sull'oscurità del testo, dando così vita ad una sorta di paradosso che certo Babai non nega (anzi!) nel complesso della prefazione, ma che in sede di indicizzazione, privo quindi di una qualsiasi esplicitazione, sarebbe risultato forse un po' contraddittorio.

²⁸² Cfr. testo, § 141.

²⁸³ Cfr. testo, § 142.

Una seconda sfasatura è evidenziata da due elementi. Il primo è che la seconda prefazione antepone al discorso sui prodotti dell'errore e sui modi per resistere loro il riferimento a una riflessione "su come sia elevata la comprensione intellettuale di queste contemplazioni meravigliose e su come incupiscano coloro che non procedono sulla via faticosa della solitudine"²⁸⁴. Il secondo è che per indicare il capitolo sui vantaggi procurati dalla lettura dei κεφάλαια Babai riproduce con le stesse parole il titolo che questo presenta nell'apologia ma con un'inserzione: si parla di vantaggio per "noi 'stranieri' che procediamo su questa via faticosa"²⁸⁵.

Ora, del primo elemento possiamo dire che, se è vero che esso non è facilmente riconducibile ad un passo ben preciso dell'apologia, è pur vero che l'alternativa netta che presenta tra contemplazioni meravigliose e incupimento rimanda alla dialettica bene/male, luce/tenebra su cui si basano tanto il capitolo sull'errore quanto il prologo. L'aspetto che invece resta inassimilabile è l'indicazione della "via faticosa della solitudine" come l'unica alternativa all'incupimento e quindi di fatto come solo modo per accedere all'elevata comprensione dei *Capitoli gnostici*. Lo scontro in questa prima sezione dell'apologia ha confini molto più estesi, si riferisce alla dimensione cristiana e addirittura antropologica non al *proprium* monastico. Gli avversari del demonio, primo accusatore di Evagrio, sono "tutti quelli della casa di Adamo, [...] tutte le classi dei terrestri razionali"²⁸⁶; vi si dice genericamente che "Dio continua ad aiutare con la sua bontà coloro che in lui trovano rifugio" così come Satana tenta di corrompere non certo solo i monaci ma tutti "coloro che hanno indossato la veste cristiana"²⁸⁷. I monaci, d'altra parte, appaiono tutt'altro che preservati dall'incupimento contrario alle contemplazioni meravigliose considerato che, se sono "tutti solitari saldi nella loro posizione eretta"²⁸⁸ gli eredi e difensori del Pontico, pure il Maligno minaccia di suscitare verso di lui proprio "il riso e l'insulto di tutti i solitari"²⁸⁹. Il capitolo uno poi parla chiaramente di separazione "da tutte le preoccupazioni del tempo"²⁹⁰, ma riconduce la condizione di stranieri non ai monaci ma a tutti gli uomini quando dice che

²⁸⁴ Cfr. testo, § 140.

²⁸⁵ Cfr. testo, § 142.

²⁸⁶ Cfr. testo, § 6.

²⁸⁷ Cfr. testo, § 8.

²⁸⁸ Cfr. testo, § 11.

²⁸⁹ Cfr. testo, § 9.

²⁹⁰ Cfr. testo, § 19.

il “Signore è tanto abituale alla presenza della nostra xeniteia da assumer[la]”²⁹¹; coloro poi che “sono degni della contemplazione degli angeli santi” sono tutti quelli che “hanno ricevuto il nome del Salvatore nel battesimo puro”²⁹²; infine la liberazione dal male e dai quattro figli dell’errore è prerogativa non di chi percorre la “via faticosa della solitudine”²⁹³ ma più in generale di coloro che osservando i comandamenti “corrono, grazie alla speranza intellettuale, lungo la via stretta”²⁹⁴.

Forse ancora più esplicito è il caso della seconda ricorrenza di questa sfasatura. Non solo infatti il titolo è identico nelle due prefazioni se non per la precisazione nella seconda che il vantaggio è riservato agli “stranieri” che percorrono la via faticosa, cioè, senza ombra di dubbio, ai monaci, ma quando si tratta di esplicitare il titolo nell’apologia Babai condiziona il profitto dato dalla lettura di Evagrio al fatto che “[ci] amiamo e siamo veri fratelli e percorriamo questa via cristiana”²⁹⁵. Anche in questo caso dunque ricorre l’immagine della via, ma quella che in un contesto è la via cristiana si tramuta nell’altro in via faticosa, in via ascetica²⁹⁶.

Allargando poi lo sguardo a considerare l’intera apologia, si nota che Babai non parla mai di vita solitaria se non in riferimento ad Evagrio e alla sua biografia o ai tre Didimo e a Giovanni il Solitario, e quando approfondisce il discorso sulle contemplazioni, e in particolare sulla visione della Trinità, non le presenta come un’esperienza propria di una categoria di cristiani ma come il *telos* di ogni esistenza umana:

[La visione] sarà [presente] e sarà completa in noi [fin] da quando, dopo il nostro battesimo nello Spirito secondo le osservanze dei comandamenti cristiani, saranno raschiate via dalle nostre anime le squame della malvagità, saranno eliminate le opinioni e i numeri della divisione corporea, ci sarà nell’uomo la fiamma dell’unico amore cristiano e risplenderà e rilucerà in lui la luce ineffabile che copre tutti gli esseri²⁹⁷.

²⁹¹ Cfr. testo, § 17.

²⁹² Cfr. testo, § 25.

²⁹³ Cfr. testo, § 140.

²⁹⁴ Cfr. testo, § 31.

²⁹⁵ Cfr. testo, § 42.

²⁹⁶ In siriano non c’è un termine specifico per distinguere lo sforzo ascetico dalla normale fatica, il vocabolo utilizzato è sempre *ܐܘܪܘܢܐ*.

²⁹⁷ Cfr. testo, § 103.

Chiaramente non possiamo tirare conclusioni affrettate: non intendiamo asserire partendo dall'analisi delle sole prefazioni che nel passaggio dal primo al secondo commentario Babai modifica la sua prospettiva giungendo a riservare ai soli solitari quell'esperienza contemplativa che prima considerava meta della via cristiana nel suo insieme. Per sostenere un'affermazione di tale portata sarebbe necessario quanto meno addentrarsi a considerare nella sua interezza quell'unico commento che a noi è pervenuto, e anche a questo punto la tesi resterebbe verificata solo a metà visto che l'altro termine di paragone non è più a nostra disposizione. Né vogliamo esasperare una contrapposizione tra via solitaria e via cristiana, ben sapendo quanto sia complesso e variamente declinato nella storia il tema del rapporto tra le diverse forme di *sequela Christi*. Perciò con tutte le dovute precauzioni, ci limitiamo a rilevare il dato della comparsa di riferimenti più espliciti ad una vita solitaria di cui nell'apologia non si parla praticamente mai apertamente, e a chiederci il perché di un tale spostamento di accento.

Proviamo a formulare due ipotesi.

La prima è che la variazione sia giustificata dalla differenza di destinatario. In effetti, abbiamo visto come il commento breve sia indirizzato ad un certo Gregorio di cui si mettono in evidenza proprio la scelta monastica e gli atteggiamenti di presa di distanza, tanto fisica quanto spirituale, dal mondo, e abbiamo notato come l'obiettivo dichiarato di Babai sia a questo punto quello di realizzare un commento utile alla sua xeniteia. In questo contesto dunque, appare chiaro che il punto di riferimento, o quanto meno l'orizzonte della riflessione, sia la vita solitaria. D'altra parte, la controprova fornita dall'altro commentario è evidentemente labile in mancanza del testo stesso e delle eventuali parti della sua prefazione relative al destinatario dell'opera. In ciò che ci resta dell'apologia non c'è nessun appello ad un "tu", nemmeno un indizio su un ipotetico interlocutore, l'unico elemento di cui disponiamo proviene dalla seconda prefazione, dove Babai dice: "In effetti, nel primo commento, che abbiamo composto per la supplica di [quelli che ci] amano, il discorso si è esteso molto a causa degli sviluppi che richiedevano tutti, uno ad uno, questi discorsi meravigliosi"²⁹⁸. I committenti del commento esteso sarebbero quindi una collettività di non meglio identificati amici dell'autore. Ora, pur nella sua vaghezza questa proposizione ci permette di intravedere due alternative: il gruppo dei richiedenti potrebbe infatti essere

²⁹⁸ Cfr. testo, § 140.

o una realtà omogenea, una collettività realmente esistente, e in questo caso verrebbe automatico pensare ad una comunità cenobitica o semianacoretica, magari i monaci del monte Izla²⁹⁹, o un aggregato eterogeneo, un gruppo di individui accomunati dal semplice fatto di essere amici dello scrittore e dalla curiosità relativa alla controversa raccolta evagriana. In questo secondo caso l'opera esegetica non si indirizzerebbe tanto ad un committente ben preciso quanto piuttosto a tutti coloro che avvicinandosi alla figura del monaco egiziano rischiano di restare turbati dall'oscurità delle sue sentenze, dalle critiche a lui rivolte e dalle interpolazioni e alterate traduzioni di cui sono oggetto le sue *Centurie*. Come si vede, questo tipo di destinatario condurrebbe naturalmente l'autore ad un approccio più apologetico appunto, lo porterebbe a collocarsi in un orizzonte più polemico e controversistico e meno vincolato invece, ad una prospettiva specificamente monastica.

Questo ci introduce direttamente alla seconda ipotesi. È possibile che la differenza di modulazione sia legata proprio al diverso tono polemico dei due testi. Precisando che chiariremo meglio tra poco questo aspetto del confronto tra i nostri due testi, possiamo affermare che nell'apologia l'impianto controversistico è più sviluppato e rigoroso. Tale considerazione può farci ipotizzare che nell'elaborazione della prima prefazione Babai sia stato ben attento a sottolineare come un certo tipo di esperienza e di conoscenza non sia appannaggio di un solo gruppo di supposti perfetti, ma al contrario sia il frutto a cui ogni cristiano può aspirare in forza di quel battesimo che i messaliani tendevano a depotenziare, sia il compimento di una purificazione che ogni uomo è chiamato a compiere attraverso la pratica di quelle virtù e l'osservanza di quei comandamenti di cui gli oranti si sentivano superiori. Con questo non intendiamo certo dire che Babai non pensi più alla polemica antimessaliana nel momento in cui scrive la seconda prefazione, basta infatti gettare lo sguardo sul commentario che la segue per rendersi conto che essa è tutt'altro che assente³⁰⁰, ma, come ci accingiamo a mostrare per lo meno a livello di prefazioni, è il tono ad essere diverso.

Veniamo dunque alla terza differenza tra le due prefazioni. La prima è chiamata dal copista (e a ragione, come si è dimostrato) apologia, la seconda invece non sembra esserlo. Restando fedeli all'impostazione che ci siamo dati, partiamo dal considerare

²⁹⁹ Guillaumont dà per scontata questa identificazione, ma senza chiarirne il perché. Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*, p. 261, n. 9.

³⁰⁰ Cfr. Guillaumont, *Le témoignage de Babai sur les messaliens*.

l'indice della prima prefazione fornito dalla seconda per poi dilatare la visuale. In generale, abbiamo già notato come l'autore riassumendo l'opera precedente non si soffermi sulle questioni controverse ma ne dia solo notizia sviluppando invece quegli aspetti, come l'articolazione interna e lo stile del testo, che interessano qualsiasi lettore. Anche nello sviluppo di queste due tematiche si nota una variazione. Nel riferimento al capitolo settimo infatti la questione della visione di Dio, così cruciale nel contesto della polemica contro messaliani ed henaniani, vede decisamente ridimensionato il suo ruolo. Del capitolo ottavo, poi, se non è possibile un confronto diretto per la cesura operata dal copista, è il caso però di considerare due note. Il copista giustifica la sua decisione di non riportare la porzione di apologia che segue il titolo del capitolo otto in questo modo: "Non è stata scritta per intero ma è interrotta a causa della [sua] lunghezza; da qui infatti e anche al di là vi è la confutazione delle parole dell'eretico Origene attraverso quelle del santo Evagrio, e neanche questo è stato [da noi] trascritto"³⁰¹. Non si tratta solo di abbreviare un testo che altrimenti risulterebbe troppo prolisso (in effetti, già così l'apologia è molto più estesa di una normale prefazione³⁰²) e i cui contenuti il copista ritrova sostanzialmente nella nuova prefazione, ma anche di eliminare una cospicua sezione polemica, che a suo giudizio, a quanto pare, risulta eccessivamente dettagliata e ricca di citazioni di Origene per interessare al lettore. L'aspetto più curioso è che lo stesso Babai sembra condividere l'opinione del copista visto che nel rielaborare il discorso relativo allo stile dell'opera non riprende questa appendice controversistica affermando semplicemente:

Abbiamo anche confutato le calunnie e gli oscuri calunniatori e abbiamo distinto la non concordanza, l'opposizione di parole, la contrarietà di conoscenza, [tutto questo] insieme alla confutazione delle dottrine egiziane dell'eretico Origene a partire da quelle degli insegnamenti del santo Evagrio; in questo modo sono stati confusi gli oppositori e sono state messe in imbarazzo le loro facce³⁰³.

³⁰¹ Cfr. testo, § 135.

³⁰² Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 187, dove Riad riporta come esempio di prefazione decisamente più lunga della norma quella di Babai alla Vita di Gregorio. Questo fa pensare che il nostro autore dovesse avere un certo gusto per le prefazioni sviluppate.

³⁰³ Cfr. testo, § 153.

In definitiva, la prefazione doveva risultare ancora più dettagliatamente apologetica di quanto non sia ora e il distacco con lo stile della seconda prefazione doveva essere ancor più accentuato di quanto non sia ora.

Nel passare a considerare le differenze nella prospettiva polemica dei due testi nel loro insieme facciamo riferimento a quelle indicazioni che nell'apologia abbiamo visto dare al lettore circa la disposizione d'animo, il metodo e le preconoscenze dottrinali con cui affrontare il testo in maniera fruttuosa e sicura dallo scivolamento nell'errore³⁰⁴.

Senza mostrare di nuovo quanto tutti e tre i tipi di strumenti preliminari siano abbondantemente forniti al lettore nell'apologia, passiamo a considerare la seconda prefazione per evidenziare le differenze.

Notiamo subito che non si trova in questo secondo testo alcuna riflessione dottrinale, né sul pensiero degli accusatori né su quello di Evagrio né di carattere più generale. Attestabili sono invece gli altri due generi di dispositivi: le raccomandazioni morali e le indicazioni metodologiche.

Circa il primo aspetto, abbiamo già visto come Babai riservi a chi conduce una vita ascetica di tipo monastico la possibilità di comprendere appieno i κεφάλαια. A questo si aggiunge l'invito a “considera[re] luminosamente e stando lontano da ogni torpidezza e tumulto tutte queste abitazioni”³⁰⁵, cioè i capitoli. Lo stesso commentatore poi invoca l'aiuto della Trinità perché lo “custodisca dai tumulti e dai moti contrapposti” e gli conceda “la quiete con la santa capacità di distinguere, così da illustrare, distinguere e disporre [per] ciascuno dei capitoli il commento che lo riguarda”³⁰⁶. A fondamento di ogni corretta esegesi dell'opera evagriana sta quindi quella pace interiore che gli “oscuri” calunniatori del Pontico non posseggono.

Per quanto riguarda il metodo invece, si può notare che nel riassumere l'opera precedente Babai si sofferma, per risvilupparli, solo su due aspetti che coinvolgono la modalità di lettura del testo: l'articolazione dei capitoli e ancor più lo stile con cui sono scritti. Ecco dunque l'invito a tener conto del genere letterario leggendo “non come [se si trattasse di un'opera] narrativa, in rapporto alla lunghezza del discorso o secondo un'articolazione retorica, ma leggi in modo distinto, disteso e raccolto ogni capitolo in sé e per sé [come uno scritto] distinto [dagli altri], circoscritto e concluso [in se

³⁰⁴ Cfr. cap. 2.1.3.

³⁰⁵ Cfr. testo, § 149.

³⁰⁶ Cfr. testo, § 154.

stesso]”³⁰⁷. Si ha cioè l’appello ad una lettura meditativa che ricalchi lo stesso atteggiamento riflessivo con cui l’opera è stata composta e messa al sicuro dai soliti “pigri”³⁰⁸, che non potendone penetrare il contenuto si scagliano contro l’autore.

Possiamo concludere quindi affermando che se da un lato la seconda prefazione ha un’impostazione meno polemica rispetto alla prima, dall’altro in entrambi i testi Babai appare perfettamente consapevole della complessità del testo evagriano e dell’ambiguità di alcuni suoi passaggi e questo lo porta anche nella nuova prefazione ad assumere alcune precauzioni preventive a salvaguardia del lettore. In questo senso, ciò che realmente differenzia i due testi non è tanto la presenza o meno della prospettiva polemico-apologetica quanto piuttosto il modo più o meno diretto in cui la questione del confronto con l’eresia è affrontata.

Infine, al termine di questa sezione dedicata al confronto dei due testi che ci sono pervenuti come introduzione al commento di Babai, abbozziamo una riflessione che non può che restare uno spunto. Cerchiamo infatti di ipotizzare quale dovesse essere almeno un tratto distintivo, oltre alla lunghezza naturalmente, del primo commento rispetto al secondo. Si tratterebbe appunto di una diversa prospettiva polemica. Il fatto che la disputa con le eresie rappresenti un obiettivo solo secondario di Babai in quanto, come sostiene Engelmann, “das Hauptziel des Kommentars die Einbeziehung des Euagrios in die eigene Kirche zur Auferbauung der Asketen und nicht die Abgrenzung gegen Häretiker ist”³⁰⁹ ci sembra vero per il secondo commentario, ma forse non lo sarebbe stato per il primo. Nel testo che ci è pervenuto infatti, come in parte si nota già dalla stessa prefazione, non mancano i passi in cui la polemica contro messaliani, miafisiti, origenisti ed henaniani si fa esplicita, e tuttavia l’interesse principale del commentatore sembra quello di utilizzare l’opera evagriana come stabile anello di congiunzione tra la struttura della chiesa siro-orientale con la sua tradizione difisita e un monachesimo inevitabilmente attratto dall’esperienza mistica. Questo intento mira anche a far sì che i monaci non siano costretti a cercare al di fuori dell’ortodossia, e precisamente in messalianismo, origenismo, miafisismo ed henanianismo le riflessioni capaci di fondare e lo spazio capace di accogliere le loro esperienze. In questo senso, la prospettiva di

³⁰⁷ Cfr. testo, § 147.

³⁰⁸ Cfr. testo, § 149.

³⁰⁹ Cfr. Engelmann, *Der Kephalaia-Kommentar Babais des Grossen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie*, p. 52.

Babai resta, certo, antiereticale, ma solo indirettamente. Tutto ciò, però, non è detto che valga anche per il commentario esteso. Evidentemente, a meno che non se ne trovi una copia, non sarà mai possibile verificare compiutamente questa affermazione. Tuttavia, se quanto abbiamo ipotizzato circa i destinatari dell'opera fosse vero e se la differenza riscontrabile nel tono polemico tra le due prefazioni si potesse almeno in parte estendere ai commentari, saremmo autorizzati a pensare che nel primo scritto la tensione antiereticale fosse più diretta ed esplicita e l'aspirazione a dimostrare l'ortodossia di Evagrio meno condizionata alle esigenze propriamente monastiche.

A conferma dell'applicabilità ai commenti delle conclusioni relative alle prefazioni possiamo portare un unico, e forse un po' labile, elemento. Nella seconda prefazione Babai adduce a giustificazione per l'estensione del precedente commento gli "sviluppi che richiedevano tutti, uno ad uno, questi discorsi meravigliosi"³¹⁰. Posto che anche il secondo commento, come prevede il genere letterario³¹¹, spiega il significato di ogni κεφάλαιον preso singolarmente, la differenza tra i due sembra risiedere in quegli imprecisati "sviluppi". Nell'aderire alla richiesta dell'amico poi, Babai dice che realizzerà un lavoro "raffinato e ripulito perché liberato da tutto il lievito egiziano, com'è giusto per amore della tua xeniteia"³¹². Ora, se fosse possibile riconoscere un collegamento tra questo "lievito egiziano" e le "dottrine egiziane dell'eretico Origene"³¹³ che Babai dice di aver citato e confutato nella parte di apologia che segue il capitolo otto, ma che risparmia al lettore nella nuova prefazione, si potrebbe ipotizzare che il lievito egiziano da cui l'autore purificherà il suo precedente commento per elaborare il secondo sia rappresentato dai riferimenti più espliciti alle teorie origeniste. In questo caso, gli sviluppi che avevano dilatato lo scritto precedente sarebbero le confutazioni esplicite e puntuali di tali dottrine. Se così fosse quindi la principale differenza tra i due commentari starebbe proprio nel diverso approccio al tema di conoscenza ed errore, al modo più o meno frontale di affrontare le eresie.

³¹⁰ Cfr. testo, § 140.

³¹¹ Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia gnostica" d'Evagre le Pontique*, p. 267.

³¹² Cfr. testo, § 139.

³¹³ Cfr. testo, § 153.

2.4. Conclusione

Concludiamo questo capitolo dedicato all'analisi dei due testi che l'unico manoscritto a nostra disposizione riporta a introduzione del *Commento* di Babai ai *Capitoli gnostici* più che con una breve sintesi degli elementi presentati con l'esposizione dei problemi irrisolti, delle questioni ancora aperte.

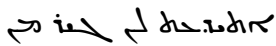
Abbiamo notato infatti come i due scritti proposti dal copista presentino tutti i tratti tipici delle prefazioni siriane di quegli anni, per quanto, come del resto era normale, ampiamente reinterpretati dall'autore. In particolare, abbiamo evidenziato come la prima composizione presenti ben intrecciati i tratti della prefazione impostata secondo lo schema dei *προλεγόμενα* e quelli dell'apologia, mettendo i primi a servizio dei secondi, in modo da far assumere al testo nel suo complesso un orientamento chiaramente polemico. Del secondo scritto abbiamo notato invece come esso presenti soprattutto gli elementi più soggettivi e retorici delle prefazioni, quali, per esempio, forma epistolare e ostentazione di umiltà, pur utilizzandoli con una certa sobrietà, e quelli tesi ad orientare la dimensione più letterale dell'approccio del lettore al testo.

In definitiva, sembrerebbe quasi che il copista abbia voluto fondere le prefazioni dei due commenti realizzati da Babai come fossero due testi complementari, il primo capace di integrare la sinteticità dell'altro e il secondo in grado di ridimensionare la prolissità e l'eccessiva carica controversistica del primo. Forse a sottolineare questa volontà unitiva, è l'indice presentato dalla seconda prefazione. Si è detto che come *topos* letterario esso aveva in genere la funzione di fornire in anticipo lo schema dell'opera per favorire l'orientamento del lettore e per stimolarne la memorizzazione. Ora, già Babai riferisce questa sintesi non all'opera che sta per aprirsi ma a quella che ha composto precedentemente, forse, abbiamo visto, per rendere accorto il destinatario di alcune questioni preliminari lì ampiamente sviluppate, ma è legittimo chiedersi perché invece il copista non senta il bisogno di omettere (come per altro ha fatto per tutta l'ultima parte dell'apologia) quella che a questo punto si configura come una ripetizione. Una spiegazione forse è che, appunto percependo l'unità di quella che a questo punto si configura per lui quasi come un'unica prefazione, egli abbia voluto mantenere questa sintesi a pochi paragrafi dall'avvio del *Commento* proprio per richiamare al lettore tutto ciò che di essenziale è stato detto fino a quel punto, perché

egli fissi nella sua memoria, nell'atto di varcare la soglia dell'opera vera e propria, una sorta di prontuario che gli servirà lungo il cammino della lettura.

L'intento del copista nell'accostare i due scritti di Babai è comprensibile e legittimo e il suo esito forse in una certa misura è anche ben riuscito, se non che permangono all'interno delle due prefazioni degli elementi non assimilabili, in parte sottolineati proprio da quel massimo fattore di sintesi che vorrebbe essere l'indice, probabilmente legati al semplice e naturale fatto che i due commenti erano stati elaborati per destinatari diversi, con intenti non del tutto coincidenti e forse anche con un certo scarto cronologico l'uno dall'altro, quindi in periodi differenti della vita del loro autore.

È a questo punto che possiamo far venire alla luce quei dilemmi che pure il confronto tra le due prefazioni lascia in buona parte insoluti.

Chi sono i destinatari delle due opere? Di quelli del primo commento non sappiamo altro se non che sono amici dell'autore. Guillaumont dà per scontato che si tratti dei monaci del monte Izla, noi al contrario abbiamo ipotizzato che si tratti di più generici, e forse non tutti monaci, conoscenti di Babai incuriositi dalla figura del monaco egiziano. Si può dire altro mancando il testo stesso del *Commento*? Del Gregorio cui è indirizzato il secondo *Commento* poi sappiamo che è un solitario. Guillaumont sostiene che si tratti di un personaggio che “est moine depuis peu de temps” ma quel  che egli intende come “Nous avons appris, en effet, ton dépaysement”³¹⁴ non potrebbe essere tradotto più genericamente così: “Ci sei noto infatti per la tua xeniteia” o “Ci sei noto dal momento della tua [scelta di] xeniteia”? Se la versione dello storico francese effettivamente sottolinea la novità dell'esperienza ascetica di Gregorio, la prima alternativa evidenzia la forma di vita in sé e si configura come elemento celebrativo del committente, l'altra marca più che altro la durata del rapporto di amicizia tra i due interlocutori. In ogni caso, di Gregorio non sappiamo altro. È forse possibile identificarlo con quel misterioso Gregorio di Cipro le cui scarsissime e ambigue notizie biografiche attestano che fu amico di Babai, come propone Hausherr³¹⁵?

Ancora più oscuro rimane l'altro dato rilevante per lo studio di un'opera letteraria: la datazione. Quando Babai scrive i suoi due commenti? Difficile dirlo visto che gli

³¹⁴ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia gnostica” d'Évagre le Pontique*, p. 260.

³¹⁵ Cfr. Gregorio di Cipro, *Sulla santa contemplazione*, p. 32.

stessi riferimenti cronologici della vita dell'autore restano in buona parte oscillanti. Ciò che sappiamo di certo è che il commento esteso è il primo. È verosimile ipotizzare che quest'opera sia realizzata da Babai in seguito all'entrata al Grande monastero, ma come semplice solitario o come igumeno? Se egli avesse realmente trascorso un periodo, sufficientemente lungo da permettergli di fondare un consistente complesso monastico, nel Bet Zabdai, sarebbe possibile almeno escludere che l'opera sia stata composta in questi anni, ma di quest'esperienza non abbiamo indicazioni cronologiche né sappiamo se la notizia che ce ne dà il solo *Libro della castità* sia attendibile. D'altra parte, lo stesso Ishodenah aggiunge che “in seguito fece ritorno al monastero di mar Abramo, dove dimorò per molto tempo nella quiete. Scrisse molti libri e commentari”³¹⁶. Quest'ultima sentenza ha un valore generale o possiamo ritenere che per Ishodenah Babai abbia redatto i suoi scritti dopo il suo ritorno, e forse quindi dopo essere stato richiamato come igumeno? Se anche così fosse, il *Libro dei superiori* e la *Cronaca di Seert* sembrano attestare il contrario. Tommaso di Marga infatti parla del suo “chiaro commento degli scritti dei padri” prima di dare notizia della sua assunzione della “guida della comunità”³¹⁷. Lo stesso fa anche la *Cronaca di Seert*, ma anche in questo caso viene da chiedersi se parli dei “vari libri da lui composti” in termini generali o se intenda davvero collocare questa sua attività addirittura prima della “morte di rabban Abramo”³¹⁸. Se poi risultasse che l'impegno come commentatore di Evagrio fosse da ascrivere all'igumeno piuttosto che al giovane monaco, ancora ci si dovrebbe chiedere: prima o dopo l'assunzione della carica di ispettore? E a complicare ulteriormente le cose non si deve dimenticare che i commenti sono due. Risalgono entrambi alla stessa fase della vita di Babai oppure no? Che la forte carica polemica dell'apologia, e forse anche del primo commento, sia da ricondurre all'attività dell'ispettore? Che sia possibile riconoscere un nesso tra quest'opera e la disputa del 612, con il suo drammatico epilogo? E in questo senso, l'assunzione di toni meno diretti nell'opera successiva potrebbe forse rappresentare un cambio di strategia di colui che aveva su di sé la pesante responsabilità di custodire l'ortodossia dei solitari?

³¹⁶ Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

³¹⁷ Cfr. Tommaso di Marga, *Il libro dei superiori*, p. 25 (t), p. 45 (v).

³¹⁸ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it), p. 238.

3. IL SANTO EVAGRIO

Una tesi dedicata al *Commento* di Babai il Grande ai *Capitoli gnostici* non può non interrogarsi sulla figura di Evagrio che ne emerge. Non potremo fare che un piccolo accenno all'esegesi del pensiero del monaco egiziano che in esso si dispiega visto che non è certo possibile sperare di coglierla in uno studio che si soffermi sulle sole prefazioni. Ciò che faremo sarà quindi mettere in evidenza i tratti della figura stessa del Pontico per come si delineano e compongono nei testi che Babai aveva posto ad introduzione dei suoi due commenti.

3.1. Il “dolce frutto” dei Cappadoci

Un primo aspetto di Evagrio che Babai sottolinea è l'assoluta continuità con i padri considerati indiscutibilmente ortodossi, e non solo dai siro-orientali, cosicché “chiunque rifiuta o sconfessa il beato Evagrio prima rifiuta i pilastri della creazione, cioè il beato Basilio, il beato Gregorio e il beato Nettario, perché questo dolce frutto [proviene] da questi rami benedetti da cui fluisce vita a tutta la nostra chiesa”³¹⁹. Dopo aver chiamato il Pontico “discepolo di quest'uomo benedetto”³²⁰, cioè di san Paolo, ideale compagno di quel discepolo per eccellenza dell'Apostolo che è il più volte citato Dionigi, Babai concentra la sua attenzione su questi tre santi, e in particolare sui due Cappadoci, presentando Evagrio come la loro scaturigine, in ogni suo aspetto, biografico, morale e dottrinale.

La formazione culturale e teologica e il ruolo ecclesiastico, prima di lettore e poi di diacono, che il giovane possiede prima di maturare la sua scelta di prendere la via del deserto derivano unicamente dalla relazione con questi grandi padri della chiesa. Evagrio stesso ne è consapevole e il commentatore non si astiene dal metterlo in evidenza riportando alcune sue lettere che si rivolgono al vescovo di Cesarea

³¹⁹ Cfr. testo, § 54.

³²⁰ Cfr. testo, § 38.

chiamandolo “padre fedele” e “modello santo”³²¹ e al Nazianzeno come “nostro maestro”³²².

È sempre avvalendosi delle parole stesse del Pontico che Babai rivela anche gli altri due aspetti della sua dipendenza dai Cappadoci, quello morale, per cui egli avrebbe acquisito dal beato Gregorio la “somma di tutte le virtù”³²³, e quello dottrinale, per cui il pensiero evagriano sull’anima, che alcuni dichiarano essere in connessione con una delle più controverse dottrine origeniste, quella della preesistenza, deriverebbe in tutto e per tutto dallo stesso vescovo di Nazianzo.

Ora, che l’intento del commentatore nel delineare questo quadro sia apologetico è chiaro e l’abbiamo già evidenziato, ma a questo punto è legittimo chiedersi quanto e quanto consapevolmente Babai falsi la realtà, accentuando gli elementi di continuità e celando le rotture, del rapporto tra i maestri e il loro discepolo.

Nel tentare di dare una risposta a tale quesito è necessario prima di tutto considerare che anche da parte degli storici moderni non si ha una valutazione univoca del rapporto di Evagrio con i Cappadoci. Di recente, Konstantinovskiy ha esplicitamente dichiarato che “scholars (Guillaumont, Gendle, Golitsin, Dechow, Bunge e Stewart) have made much of Evagrius’s close biographical ties with the so-called ‘Cappadocian’ theologians, especially Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus”³²⁴ e ha fatto della dimostrazione della discontinuità tra il Pontico e i Cappadoci uno dei fili rossi della sua opera su Evagrio³²⁵. Ciò che ci interessa in questa sede non è confermare o confutare la forte asserzione di Konstantinovskiy, ma mostrare come se non è facile per noi stabilire quanto realmente il Pontico debba a Gregorio e Basilio, non lo è di conseguenza nemmeno misurare l’intervento personale di Babai nel veicolare una certa idea a riguardo. Senza aspirare ad esaurire il problema, proviamo quindi a fornire semplicemente alcuni elementi.

Innanzitutto, il testo fondamentale su cui l’apologeta si basa per la ricostruzione di questa fase giovanile e formativa della vita di Evagrio è dichiaratamente una delle “storie scritte su di lui per coloro che amano la verità” e nella fattispecie “quella

³²¹ Cfr. testo, § 50.

³²² Cfr. testo, § 56.

³²³ Cfr. testo, § 55.

³²⁴ Cfr. Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus*, p. 12-13.

³²⁵ Cfr. *Ibidem*, p.12-15 per quanto riguarda la dimensione più strettamente biografica; p. 67-76 sul rapporto tra contemplazione delle creature e conoscenza di Dio; p. 149-152 a proposito della cristologia; p. 172-175 sull’escatologia.

sull'origine del suo discepolato verso la vita solitaria"³²⁶. Si tratta del capitolo 38 della *Storia lausiaca*, che Palladio dedica a narrare le vicende di questo suo maestro³²⁷, o meglio di una versione siriana di questo racconto. Se già in greco esistono almeno due recensioni (gr.B e gr.G) dell'opera palladiana, nel passaggio al siriano le cose si complicano. Draguet, infatti, attesta quattro versioni principali (R1, R2, R3 e R4), cui se ne aggiungono una frammentaria (R5) e altre nate dalla mescolanza di singoli elementi delle precedenti, dal loro rimaneggiamento o dal loro ampliamento (R4a)³²⁸. Il capitolo 38 sarebbe circolato in siriano in tre di queste recensioni: R3, che corrisponde sostanzialmente a gr.G, R4, che è invece la traduzione di gr.B, e R4a, per i soli paragrafi da 8 a 15³²⁹.

Babai cita ampi stralci di R3, che probabilmente è anche l'unico testo completo della vita di Evagrio che egli ha a disposizione. Accennando a diverse "storie scritte su di lui" dichiara infatti che solo una di esse tratta dell'esperienza giovanile del Pontico. Il commentatore, inoltre, si mostra sostanzialmente oggettivo nell'utilizzo della sua fonte e non sembra sentire il bisogno di manipolarla per veicolare una certa idea o per mettere al riparo il santo dai sospetti che su di lui avrebbero potuto suscitare alcune affermazioni.

Un primo motivo per questo suo atteggiamento rispettoso nei confronti del testo può essere ricercato nel fatto che dopotutto l'idea veicolata dalla *Storia lausiaca* è la stessa che lui intende qui ribadire contro gli accusatori del Pontico. Essa infatti è molto attenta a presentare un Evagrio la cui attività giovanile si riduce sostanzialmente al lasciarsi amare da questi grandi personaggi, che, attirati dalle sue qualità, non possono fare a meno di prenderselo a cuore e di farlo fiorire. È infatti Basilio che "ha stabilito che diventasse lettore"³³⁰, è Gregorio che "gli ha offerto la diaconia"³³¹ e gli ha fatto da maestro perché "lo amava molto", infine è Nettario in persona che, "spinto ad amarlo, [...] se l'è tenuto vicino"³³².

Un secondo motivo può essere rappresentato dalla sua fiducia di fondo nella bontà del racconto tradizionale di cui è a disposizione e ancor più della realtà del profondo

³²⁶ Cfr. testo, § 50.

³²⁷ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, 38, voll. II, p. 267-286 (t), p. 179-190 (v).

³²⁸ Cfr. Draguet, *Les Formes Syriaque de la Matière de l'Histoire Lausiaque*, vol.I, p. 11-84.

³²⁹ Ibidem, vol. II, p. 178.

³³⁰ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 268 (t), p. 179 (v); cit. in testo, § 50.

³³¹ Cfr. Ibidem, cit. in testo, § 51.

³³² Cfr. Ibidem, vol. II, p. 269 (t), p. 180 (v); cit. in testo, § 52.

vincolo che legava il Pontico ai Cappadoci. Per esempio, mentre per Konstantinosvsky la premura di Palladio, in gr.B e dunque anche in R4, nel precisare che è lo stesso Gregorio ad affidare il suo diacono a Nettario sarebbe un espediente per fugare preventivamente il sospetto che sia stato un affievolimento delle relazioni tra i due a determinare la decisione del giovane di non seguire il maestro in una fase così cruciale della sua vita. R3 non dà conto della cosa e pure per Babai il problema non sembra proprio porsi.

Nel complesso quindi, a parte qualche piccola sfasatura formale, il testo riportato da Babai è sostanzialmente identico all'edizione critica che Draguet ci propone di R3. Fanno eccezione solo due variazioni.

La prima si registra all'inizio, quando il commentatore tralascia di riportare queste parole: "Ora, suo padre era corepiscopo". Tuttavia, l'omissione di Babai pare una scelta semplice scelta economica, visto che non si vede come il riferimento alla carica del padre avrebbe potuto danneggiare l'immagine di Evagrio che l'apologeta intende presentare³³³.

La seconda variazione è più sensibile. Là dove si parla della partecipazione al sinodo costantinopolitano di Gregorio e del suo diacono, Babai precisa che esso si è svolto per dare chiara risposta all' "empietà di Macedonio sullo Spirito Santo"³³⁴. Potrebbe trattarsi di un tentativo di integrare nel testo che il commentatore ha scelto di citare un dettaglio significativo riportato solo dall'altra versione, che cioè Evagrio nella capitale si sia distinto per la lotta alle eresie? Potrebbe essere, ma il chiarimento appare abbastanza neutro, una sorta di didascalia di carattere storico, al più vagamente allusivo di come Evagrio sia giunto a Costantinopoli in un contesto di accesa lotta alle eresie, lasciando intendere il suo ovvio schierato dalla parte degli ortodossi.

Passiamo ora a considerare un'altra fonte utilizzata da Babai per mettere in risalto il legame profondo che univa Evagrio ai padri Cappadoci. Si tratta di due lettere che

³³³ L'omissione fa anche sì che il verbo della frase successiva sia inequivocabilmente attribuito a Basilio risultando quindi che quest'ultimo "ha stabilito (ἔστη) che diventasse lettore". In caso contrario, sarebbe possibile riferire l'azione al padre che l'avrebbe "posto (ἔστη) [presso] il beato Basilio perché diventasse lettore". Così traduce Draguet. Tuttavia, il "presso" che egli sente il bisogno di aggiungere è attestato (ἔσθι) in un unico manoscritto, il cui testo differisce da quello di Babai in diversi punti. Inoltre, in entrambi i casi a conferire il lettorato al giovane è il Cappadoce, ragion per cui la variazione di significato non sembra tale da configurarsi come movete per l'omissione di Babai.

³³⁴ Cfr. testo, § 52.

secondo il commentatore il Pontico avrebbe inviato appunto a Basilio di Cesarea e a Gregorio di Nazianzo.

La prima, che corrisponde alla numero 22 dell'epistolario evagriano, pone subito un problema. Bisogna premettere infatti che le lettere di Evagrio non presentano un titolo o un prescritto che ne specifichino il destinatario, per cui in genere per noi non è possibile stabilire con certezza a chi l'autore si rivolgesse con ciascuna di esse³³⁵. Bunge sostiene che questo problema, che affligge lo storico odierno, doveva valere anche per Babai visto che i più antichi manoscritti a noi pervenuti delle lettere del Pontico sono proprio del VI secolo e non presentano alcuna indicazione in più rispetto a quelli più tardi. Inoltre, Bunge fa notare che nel riportare una terza lettera Babai si limita a dire che è indirizzata "proprio a uno di loro"³³⁶, dimostrando di non sapere nemmeno lui esattamente a chi fosse destinata.

A questo punto però, è giusto chiedersi in che modo il commentatore, pur non avendo più elementi di noi circa i destinatari delle lettere evagriane, possa ritenere con sicurezza che la numero 22 è indirizzata a Basilio. Le alternative sono due, o egli si affida ad un dato tradizionale o risale al destinatario della missiva proprio come farebbe uno storico moderno, cioè analizzando gli elementi interni a essa. Non disponendo di testimonianze a lui precedenti a proposito di questa lettera, sulla tradizione non possiamo dire nulla. Ciò che possiamo rilevare però è che Babai riconosce un profondo nesso tra quel che la lettera afferma e ciò che la *Storia lausiaca* racconta del rapporto tra il Cappadoce e il Pontico. Che si tratti di un procedimento induttivo per cui il commentatore intuisce proprio da questo che la lettera doveva essere per il vescovo di Cesarea o che egli riceva un dato tradizionale confortandolo poi attraverso l'analisi dei testi, per quel che interessa a noi qui cambia poco. In entrambi i casi, infatti, il risultato è che Babai sente di poter utilizzare la lettera 22 come conferma del rapporto di figliolanza spirituale descritto dalla *Storia lausiaca* e nello specifico come testimonianza del conferimento a Evagrio del lettorato da parte di Basilio. Ma è proprio qui che si apre per noi il vero problema. Come quel "mi hai dato il santo abito e mi hai unito al numero dei monaci"³³⁷, che porta lo storico contemporaneo ad identificare con

³³⁵ Su questo problema, cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p. 176-200.

³³⁶ Cfr. testo, § 58.

³³⁷ Cfr. Evagrio, *Lettere*, p. 582, cit. in testo, § 50.

scarso margine di dubbio in Rufino il destinatario della lettera³³⁸, può condurre invece Babai ad affermare con altrettanta sicurezza che Evagrio si sta rivolgendo al vescovo di Cesarea?

La questione può essere scomposta in due parti.

Prima di tutto infatti è necessario chiedersi se per Babai fosse chiaro, come lo è per noi oggi, che Evagrio abbia ricevuto l'abito monastico nella Pasqua del 383 da Rufino, nel corso del suo primo viaggio a Gerusalemme, dopo la repentina uscita da Costantinopoli ed evidentemente prima della sua esperienza nel deserto egiziano. Ora, in effetti, se consideriamo che una delle nostre fonti è rappresentata da questa stessa lettera di cui il destinatario non è esplicitato, che la *Storia lausiaca* dice “ricevette da Melania in persona (e non da Rufino!) nuovi abiti”³³⁹ e che lo stesso Palladio nella *Vita di Evagrio* si limita ad un più vago “si levò, prese su di sé l'abito, parti”³⁴⁰, forse verrebbe da chiedersi se noi stessi possiamo essere così sicuri dello svolgimento dei fatti. Certo, non si può negare che sia nella *Vita* che nella *Storia* palladiane il carattere del discorso tra Evagrio e Melania che precede immediatamente i passi riportati e la partenza del Pontico per il deserto egiziano raccontata nel passaggio successivo lascino pochi dubbi circa l'identificazione dell'abito di cui si parla; inoltre la lettera 22 si rivolge a Rufino ma indirettamente anche a Melania, “colei che si è data molta pena nel Signore”^{341,342}. Non intendiamo dunque mettere in discussione la ricostruzione attualmente più accreditata della vestizione di Evagrio, ma evidenziare la complessità dei testi che la riguardano e l'esistenza di versioni leggermente diverse della vicenda. Questo ci riporta a Babai. Non possiamo non notare che la versione della *Storia lausiaca* di cui egli dispone omette proprio questo dettaglio, affermando semplicemente: “Da quel giorno tutto il suo modo di pensare cambiò. E parti”³⁴³. Che l'autore di R3 abbia tralasciato il particolare per estromettere Melania da un passaggio così importante della vicenda evagriana appare poco probabile visto che il maieutico discorso della matrona romana è riportato e che poco sopra non ci si fa scrupolo nel parlare di lei come della “beata Melania”. Che una simile iniziativa allora si possa ascrivere a Babai? Che a

³³⁸ Cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p.184.

³³⁹ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca* (gr.), p. 198.

³⁴⁰ Cfr. Palladio, *Vita di Evagrio*, p. 94.

³⁴¹ Cfr. Rm 16,12.

³⁴² Cfr. Evagrio, *Lettere*, p. 582.

³⁴³ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 275.277 (t), p. 183-184 (v).

questo mirasse, come suggerisce Guillaumont³⁴⁴, evitando di citare questo passaggio della *Storia* palladiana e riassumendolo con un nebuloso “poi si dicono altre cose: che è andato nel deserto dell’Egitto”³⁴⁵? Che in questo senso si possa leggere l’accurata attribuzione a Basilio di una lettera che si rivolge con l’appellativo di “vero padre” a un origenista come Rufino? Francamente ci pare poco probabile. Melania infatti non è certo un personaggio sospetto per la tradizione siriana, come attestano sia la *Storia lausiaca* siriana, che, proprio nella sua versione R3, riporta, fondendoli, i due capitoli ad essa dedicati da Palladio³⁴⁶, sia il fatto che la *Lettera a Melania* di Evagrio, a differenza di quanto avviene in ambito greco, nel mondo siriano gode di una buona circolazione. Rufino poi risulta pressoché sconosciuto, le sue opere non sono tradotte in siriano e pare quindi strano che Babai potesse essere a conoscenza dei suoi legami con Origene.

La seconda faccia della questione è quella che si riferisce a Basilio. Che Babai riceva il riferimento della lettera 22 al Cappadoce come dato tradizionale o che sia lui stesso a riconoscerlo, e che ciò avvenga in buona fede o meno, quel che appare chiaro è che il nostro autore individua una coincidenza tra ciò che la lettera dice e quanto la *Storia lausiaca* afferma circa il ruolo del vescovo di Cesarea nei confronti del Pontico. Il dato interessante è che non solo Babai sente di poter identificare in quel “vero padre”, che per Evagrio è così difficile da trovare nell’esperienza comune ma che la grazia gli ha concesso, Basilio, ma egli percepisce un’affinità anche tra il conferimento del lettorato al Pontico e l’espressione “mi hai dato il santo abito e mi hai unito al numero dei monaci”³⁴⁷. Più di segnalare la cosa in questo caso non possiamo fare. Ci limitiamo a dire che non ci sembra in ogni caso un indice della tendenziosità di Babai e ad indicare che per comprendere meglio l’assonanza da lui riconosciuta sarebbe necessario approfondire la sua personale accezione di termini semanticamente complessi come *ⲛⲓⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲥ*, da noi tradotto con “abito santo” ma di per sé riferibile più genericamente a una “santa condotta”, e *ⲛⲓⲛⲁ*, mai utilizzato altrove nelle prefazioni dal nostro autore, che in genere preferisce riferirsi ai monaci chiamandoli *ⲛⲓⲛⲁⲥ*, “solitari”.

³⁴⁴ Cfr. Guillaumont, *Les “Képhalaia gnostica” d’Evagre le Pontique*, p. 270.

³⁴⁵ Cfr. testo, § 52.

³⁴⁶ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, p. 296-303 (t), p. 195-199 (v).

³⁴⁷ Cfr. testo, § 50.

La seconda lettera di Evagrio riportata da Babai, la numero 46, è meno problematica³⁴⁸. La destinazione a Gregorio di Nazianzo appare infatti sufficientemente chiara anche allo storico moderno per via dell'immagine dell'arbusto, che ricorre anche nell'epilogo del *Pratico* e che prima ancora lo stesso Nazianzeno aveva utilizzato in riferimento ad Evagrio nella sua lettera 228³⁴⁹. Il motivo per cui Babai cita questa lettera è proprio l'espressione evagriana "tu per primo mi hai piantato"³⁵⁰ che dal commentatore è intesa come prova del fatto che Gregorio abbia reso Evagrio suo diacono. In questo senso, non ci sembra significativo che Babai non abbia riportato il passaggio successivo della lettera, in cui Evagrio si scusa per non aver dato notizie di sé per lungo tempo. Più che della cautela (che certo può anche esserci, ma in second'ordine) l'omissione pare frutto della volontà di Babai di selezionare solo il passo utile a provare il legame del giovane Evagrio con il Nazianzeno, a dimostrare la veridicità di quanto dice la *Storia lausiaca* di questa fase formativa della vita del santo, indipendentemente dai successivi sviluppi del rapporto tra i due. Del resto, le scuse che il nostro autore non riporta e che sono lette in senso forte da Konstantinovsky sono ridimensionate da altri storici contemporanei che invece presentano questa lettera nel suo complesso, insieme ad altre, come segno della prosecuzione della relazione e soprattutto dell'affetto tra maestro e discepolo³⁵¹.

A tal proposito, è giusto sottolineare che anche Babai parla di più di una missiva indirizzata al Cappadoce quando dice: "Evagrio ha scritto anche a Gregorio vari tipi di lettere"³⁵². Come si è detto l'epistolario evagriano non riporta quasi mai i nomi dei destinatari ragion per cui non ci è dato stabilire con certezza assoluta a quali lettere qui il commentatore si stia riferendo. Secondo Bunge, tuttavia, a partire dall'analisi degli elementi interni è possibile riconoscere come destinate al Nazianzeno, oltre alla 46, le lettere 12 e 23³⁵³.

Aggiungiamo a questo punto una considerazione più generale. È il caso di notare infatti che nello stesso Evagrio si ha una certa, e comunissima per l'epoca, tendenza ad

³⁴⁸ Cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p.178.

³⁴⁹ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Lettere*, p. 120 (t), p. 119 (v), dove si legge, riguardo al "notre bien-aimé fils et collègue dans le diaconat, Evagrios": "Qui ne loue une plante (φυτόν) qui se couvre tout juste de fleurs?"

³⁵⁰ Cfr. testo, § 51.

³⁵¹ Cfr. per esempio, Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p. 178.

³⁵² Cfr. testo, § 51.

³⁵³ Cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p.178.

ostentare ed enfatizzare il proprio legame con i padri e nel caso specifico soprattutto con Gregorio di Nazianzo³⁵⁴. Lo si vede, per esempio, nell'epilogo del *Pratico* dove l'autore si affida alle "intercessioni del giusto Gregorio, *che mi ha piantato*"³⁵⁵ o, in maniera più sottile, nella precedente *Episula fidei* intessuta di numerose riprese letterali da omelie gregoriane³⁵⁶. In questo modo, Babai riesce facilmente ad elaborare un discorso capace di sottolineare la stretta dipendenza del Pontico dai padri Cappadoci limitandosi a commentare e chiosare una serie di passi evagriani che vanno già in questa direzione e riducendo così al minimo gli interventi personali, che avrebbero inevitabilmente fatto perdere forza e oggettività all'argomentazione.

Concludiamo ricordando che sono anche altri due gli aspetti per cui l'Evagrio presentato da Babai dipende dai due Cappadoci: quello morale e quello dottrinale, che avremo modo di riprendere nei prossimi paragrafi.

3.2. L' "esperto nelle battaglie"

Un altro tratto paradigmatico della figura di Evagrio che emerge dalle prefazioni che stiamo analizzando è quello che corrisponde alla seconda parte della sua vita: l'esperienza ascetica.

"Poi si dicono altre cose: che è andato nel deserto dell'Egitto e si è sottoposto a condotte ascetiche e nobili"³⁵⁷, dice Babai, sintetizzando tutto ciò che resta del racconto di Palladio. Evagrio è il solitario³⁵⁸ che rappresenta perfettamente il *topos* del monaco.

Ora, prima di tutto il monaco è colui che va nel deserto, che si fa straniero al mondo. Nell'*incipit* della seconda prefazione un ruolo di prim'ordine nell'esaltazione dell'ideale monastico, incarnato in questo caso dal corrispondente Gregorio che si è "fatto straniero (ܐܘܪܝܢܐ) alla *sua* regione e alla *sua* gente, [e] ha crocifisso il mondo intero"³⁵⁹, è svolto dalla *xeniteia*. Nell'apologia il verbo siriano ܐܘܪܝܢܐ, utilizzato nella sua forma passiva per indicare appunto il "farsi straniero a", il "prendere le distanze da", il

³⁵⁴ Cfr. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, p. 14.

³⁵⁵ Cfr. Evagrio, *Pratico*, p. 712 (t), p. 713 (v).

³⁵⁶ Cfr. Bettiolo, *Per conoscere lui*, p. 21-22 e n. 53.

³⁵⁷ Cfr. testo, § 52.

³⁵⁸ Cfr. testo, § 40.

³⁵⁹ Cfr. testo, § 137.

“rigettare” qualcosa, è impiegato in termini più generici ma significativi. Ben cinque occorrenze infatti si concentrano nel primo capitolo, nel contesto della lettura spirituale di Esodo, e si riferiscono alla separazione dalle preoccupazioni mondane³⁶⁰ e all’uscita dall’Egitto³⁶¹, al rifiuto dei moti animali e dei pensieri malvagi³⁶², alla rinuncia ai frutti dell’“albero della morte”³⁶³; mentre le altre tre si trovano nel quarto capitolo e contribuiscono a delineare la contrapposizione simmetrica tra il Pontico, che si fa “straniero al mondo (مَجْرِبٌ دُنْيَا)”³⁶⁴, da una parte, e, dall’altra, gli interpolatori, che rinnegano la verità pur di “non prendere le distanze (لَا يَتَوَقَّعُ) dall’esaltazione dei loro desideri”³⁶⁵, o gli eretici, che “hanno accuratamente preso le distanze da lui (بِحَيْثُوهُ)”³⁶⁶ stesso, l’hanno rifiutato come lui ha rifiutato la mondanità. Evagrio emerge dunque come colui che i “tumultuosi” accusano nonostante “avesse liberato anche la sua esistenza personale da ciò che è biasimevole e avesse lavato via dal suo intelletto tutta la loro sozzura”³⁶⁷.

In questo quadro però, non si può non notare come sulla fisica uscita dal mondo di quello che era ormai il diacono del vescovo della nuova Roma Babai sia alquanto laconico. L’ampio racconto che nella *Storia lausiaca* occupa sette paragrafi dal commentatore è passato sotto silenzio. Non è detto che ciò sia dettato da una volontà precisa in Babai, visto che le citazioni dalla *Storia* palladiana sono ampie solo lì dove gli servono per sottolineare il rapporto con i padri mentre tutto il resto del testo è semplicemente riassunto. Comunque, se un motivo deve esserci, può darsi che esso consista più che altro nella percezione da parte di Babai che le tinte forti con cui Palladio dipinge le tentazioni in cui il giovane Evagrio è coinvolto siano eccessive per un testo eminentemente apologetico. I passaggi tralasciati infatti presentano un diacono drammaticamente afferrato dall’“amore per una donna”³⁶⁸, di una donna della corte imperiale per giunta sposata, e per questo deciso ad abbandonare Costantinopoli, e inquadrano un giovane che a Gerusalemme ricade nella “superbia, avvolta in veste

³⁶⁰ Cfr. testo, § 19.

³⁶¹ Cfr. testo, § 22.

³⁶² Cfr. testo, § 23.

³⁶³ Cfr. testo, § 31.

³⁶⁴ Cfr. testo, § 58.

³⁶⁵ Cfr. testo, § 59.

³⁶⁶ Cfr. testo, § 61.

³⁶⁷ Cfr. testo, § 47.

³⁶⁸ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 270 (t), p. 180 (v).

eleganti³⁶⁹ tanto da cadere gravemente ammalato. Certo, tanto la versione greca quanto quella siriana si premurano di precisare che il diacono voleva resistere, pregava per questo e non sperimentò il peccato, tuttavia sottolineano con altrettanta veemenza che egli “non aveva la forza”³⁷⁰ per uscire dalla trappola demoniaca tanto che in entrambi i casi è il soccorso divino a salvarlo. È proprio di Palladio quanto della letteratura monastica più in generale il tendere ad accentuare la portata delle tentazioni a cui i santi monaci sono sottoposti in quanto l’idea di fondo è che quanto più forte è l’Avversario tanto più grande apparirà colui che riesce a sconfiggerlo. Non a caso gli *Apoftegmata* mettono in bocca tanto ad Antonio quanto ad Evagrio questa sentenza: “Togli le tentazioni e nessuno si salva”³⁷¹. Babai non è estraneo alla concezione del monaco come soldato di Cristo esposto ai dardi dei demoni: il solitario Evagrio è il “più esperto di molti nelle sue battaglie”³⁷², è il “campione” di Cristo³⁷³ dalla spada luminosa, dalle frecce acute e dalle “sferiche virtù”³⁷⁴, l’“uomo vittorioso in tutto”³⁷⁵. La dinamica dello scontro tra bene e male è tutt’altro che assente nei testi che stiamo considerando, come testimonia il prologo della prima prefazione, tuttavia appare declinato in una maniera un po’ diversa rispetto a quanto avviene in Palladio. L’Evagrio di Babai si mostra come l’“uomo forte”³⁷⁶, capace di sconfiggere l’avversario prima ancora che questo possa colpirlo. In effetti, il monaco-soldato tratteggiato dalla penna di Babai non è colui che resiste agli attacchi del Maligno e ciò per il semplice fatto che è lui stesso a sferrare il primo colpo smascherando le infide trame del calunniatore per eccellenza. È proprio Evagrio infatti a suscitare l’ira di Satana, per la sua purezza e perché “ha rovesciato e cacciato nella profondità dello Sheol tutta la sua astuzia”³⁷⁷, ed è sempre lui ad attirare contro di sé le accuse dei malvagi per aver confutato la “dissolutezza delle loro maniere perverse e dell’errore estraneo alla verità che è intrecciato già da generazioni alle loro anime viziose”³⁷⁸.

³⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, vol. II, p. 274 (t), p. 13 (v).

³⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, vol. II, p. 270 (t), p. 180 (v).

³⁷¹ Cfr. *Apoftegmata*, p. 32 (Antonio 5); p. 117 (Evagrio 5).

³⁷² Cfr. testo, § 9.

³⁷³ Cfr. testo, § 153.

³⁷⁴ Cfr. testo, § 9.

³⁷⁵ Cfr. testo, § 53.

³⁷⁶ Cfr. testo, § 10.

³⁷⁷ Cfr. testo, § 10.

³⁷⁸ Cfr. testo, § 36.

Il monaco egiziano è quindi colui che si sottopone volontariamente “a condotte ascetiche e nobili”³⁷⁹, ma non tanto per resistere alle seduzioni demoniache³⁸⁰ quanto piuttosto per il desiderio di imprimere “in se stesso, l’immagine pura della Signoria ricca di beatitudini”³⁸¹.

In questo quadro possiamo recuperare anche il secondo aspetto del legame con il Nazianzeno. Il solitario, infatti, è colui che dice di sé: “Dal beato Gregorio abbiamo appreso quattro virtù relative alle condotte e alla visione gloriosa, che sono capacità di comprensione, sobrietà, forza e rettitudine”³⁸².

Concludiamo accennando ad un ultimo tratto frequente nelle vite dei solitari e qui riferito ad Evagrio da Babai, che arricchisce così di un elemento nuovo la narrazione della stessa *Storia lausiaca*. Ci riferiamo al rifiuto da parte del Pontico di “lasciare il deserto e ricevere la dignità ecclesiastica”³⁸³. La fonte a cui il commentatore si appoggia è la lettera 13, indirizzata “proprio a uno di loro”³⁸⁴, a uno dei padri di cui si è appena parlato. L’espressione, oltre ad indicare, come abbiamo visto, che Babai non doveva essere a conoscenza del nome specifico del destinatario della lettera, oggi identificato con Teofilo di Alessandria, che nel 393 avrebbe cercato di fare di Evagrio il vescovo di Thmuis, sottolinea ancor più la virtù del solitario, che non solo rifiuta il prestigio episcopale, ma addirittura accetta di andare contro la volontà dei suoi maestri pur di rimanere fedele alla radicalità sua scelta monastica.

In generale, quindi non è che Babai prenda le distanze dal modello tradizionale del santo monaco che fugge il mondo ad ogni costo e lotta contro i demoni maturando le virtù, anche se è apprezzabile nel complesso del testo uno spostamento di accento dall’idea della maturazione attraverso le tentazioni a quella di un uomo capace di smascherare i tranelli del Maligno prima ancora che essi siano capaci di turbare.

³⁷⁹ Cfr. testo, § 52.

³⁸⁰ Significativamente Babai non riporta nemmeno i passi conclusivi del racconto palladiano, tutti protesi a suscitare emozione di fronte agli episodi più mirabolanti della lotta di Evagrio contro i tentatori.

³⁸¹ Cfr. testo, § 9.

³⁸² Cfr. testo, § 55.

³⁸³ Cfr. testo, § 58.

³⁸⁴ Cfr. testo, § 58.

3.3. Il profeta

Non di rado nella tradizione monastica agli abba viene attribuito il titolo di profeta. Di Pacomio, per esempio, Palladio dice che è “profeta e archimandrita di tremila uomini”³⁸⁵. Ebbene, nell’Evagrio di Babai è possibile riconoscere diversi elementi topici legati alla figura del monaco-profeta.

È significativo notare che, dopo aver riportato ampi stralci dalla *Storia lausiaca* relativi al legame giovanile con i Cappadoci e dopo aver riassunto brevemente la fase dell’uscita dal mondo, Babai riprende la citazione letterale del testo palladiano con questa frase:

“E dopo quindici anni, con la sua molta disciplina ha purificato il suo cuore ed è stato conformato alla grazia divina, gli sono state date la comprensione e la sapienza e [gli è stato dato] di conoscere le forze spirituali, cosicché ha composto tre volumi dove ci insegna l’artificio dei demoni e le sottigliezze dei pensieri”³⁸⁶.

Ad esse aggiunge però un’espressione che non compare né nella versione greca né in quella siriana della Storia: “e ha raggiunto la profezia”³⁸⁷.

Ora, un primo aspetto del carisma profetico nella tradizione monastica è rappresentato dall’azione dello Spirito, che costituisce il fondamento di ogni carisma profetico e che fa sì che ad alcuni grandi padri, come Antonio³⁸⁸ o Macario³⁸⁹, sia attribuito il titolo di pneumatofori. Babai non arriva a chiamare Evagrio in questo modo, ma diverse sentenze vanno con grande chiarezza in questa direzione. Chi calunnia il Pontico, per esempio, pecca di “blasfemia [nei confronti dello] Spirito, sorgente di vita, che attraverso quell’anima benedetta procede a dissetarci”³⁹⁰ e non può “arrivare a rallegrarsi per il significato di queste parole dello Spirito”³⁹¹ che sono i *Capitoli gnostici*, mentre al contrario coloro che fanno studio con dedizione e spirito di stupore gli scritti di Evagrio e dei suoi discepoli colgono “come un solo spirito in una sola cetra

³⁸⁵ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca* (gr.), p. 40 (t), p. 41 (v).

³⁸⁶ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 277 (t), p. 184 (v), cit. in testo, § 53.

³⁸⁷ Cfr. testo, § 53.

³⁸⁸ Cfr. *Apoftegmata*, p. 40 (Antonio 30).

³⁸⁹ Cfr. *Apoftegmata*, p. 209 (Macario 38).

³⁹⁰ Cfr. testo, § 13.

³⁹¹ Cfr. testo, § 37.

cambiata nelle corde, lo Spirito Santo ha suonato per noi un'unica melodia meravigliosa di beatitudini attraverso di lui e attraverso tutti i suoi santi compagni³⁹².

In questo senso, Babai può affermare che l'insegnamento di Evagrio si presenta come la terza tra "le modalità di sviluppo dell'insegnamento del Santo Spirito"³⁹³ e che "tutti gli scritti di quest'uomo prodigioso riceveranno l'unico sigillo delle parole dello spirito che [ci sono] nei santi"³⁹⁴.

L'Evagrio di Babai si limita quindi a prestare la sua voce, o meglio la sua penna, allo Spirito che parla in lui e in tal modo si colloca sulla scia dei profeti delle Scritture. Anche questo riferimento paradigmatico a grandi personaggi come Mosè o Elia è tipico per la letteratura monastica e nello specifico della tradizione siriana trova le sue radici nella *Storia religiosa* di Teodoreto di Cirro³⁹⁵.

I due personaggi cui il nostro autore paragona il Pontico sono Geremia e il Battista. Nello stesso paragrafo infatti Babai ritrae gli accusatori prima come i seguaci di Erode che si riuniscono "per tagliare la testa a questo santo"³⁹⁶, dove il riferimento al passo evangelico (Mc 6,17-28) e alla tragica fine del Battista è lampante, e subito dopo come coloro che "sono presuntuosi nei confronti del loro confutatore come [accadde] per il profeta Geremia"³⁹⁷. È bene notare che entrambi i riferimenti servono al commentatore per mettere in luce non il *proprium* oracolare di ogni vate ma la peculiarità dei profeti biblici di essere eliminati da coloro a cui si rivolgono e proprio per il fatto che essi rivelano la verità su di loro. In tal senso, Evagrio appare come colui che i malvagi accusano non soltanto nonostante le sue virtù³⁹⁸, ma proprio a causa di esse, come è dello gnostico secondo lo stesso Evagrio, che è "colui che è simile al sale per gli impuri"³⁹⁹.

Ulteriore tratto che segnala il dono profetico è la capacità del solitario di predire eventi futuri, in genere testimoniata dai biografi che, scrivendo dopo la morte del santo, hanno modo di attestare che il fatto annunciato si è effettivamente realizzato. Proprio in

³⁹² Cfr. testo, § 49.

³⁹³ Cfr. testo, § 39.

³⁹⁴ Cfr. testo, § 54.

³⁹⁵ Cfr. Teodoreto di Cirro, *Storia religiosa*, p. 140.142 (t), p. 141.143 (v). Teodoreto, infatti, invita il lettore a credere alle vicende straordinarie da lui raccontate e a non ritenerle inverosimili, perché "celui qui ne croira pas aux propos que nous allons tenir ne croit évidemment pas non plus que les actions opérées par Moïse, par Josué, par Élie, par Élisée sont vraies".

³⁹⁶ Cfr. testo, § 36.

³⁹⁷ Cfr. testo, § 36.

³⁹⁸ Cfr. testo, § 47.

³⁹⁹ Cfr. Evagrio, *Gnostico*, p.546.

riferimento al Pontico, per esempio, la *Storia lausiaca* attesta che “per la profezia che dimorava in lui, fece conoscere ad uno dei suoi discepoli ciò che gli sarebbe accaduto dopo diciotto anni”⁴⁰⁰. Babai non riporta questo passo, ma in maniera forse ancora più efficace cita l’ultimo capitolo della quinta centuria affermando: “Come in profezia, ha predetto così: ‘La visione degli enti è conforme a verità o se è la ragione pura [che li] vede o se è la parola dei sapienti [che li] spiega. Quindi chi è privo di entrambe inclina verso l’accusa dello scrittore”⁴⁰¹. L’esistenza stessa dei calunniatori attesta che Evagrio è un profeta e, potremmo aggiungere, il migliore apologeta di se stesso.

Il profeta cristiano però non è solo chi che vede nel futuro, ma più in generale colui che, grazie all’azione dello Spirito, riesce a cogliere il senso profondo delle cose, visibili e invisibili, e a distinguere le manifestazioni dell’azione divina dalle suggestioni demoniache. In questo senso, chi è più profeta della “mente illuminata”⁴⁰² che “in questi capitoli di conoscenza, con linguaggio divino, ha preso a dire [qualcosa] anche sui misteri, [sui] tipi e [sulle] allegorie che si trovano nelle creature, e non alla maniera degli erranti, beninteso”⁴⁰³, e ha rivelato a “noi ciò che evidenzia la verità rispetto alla falsità e [ciò che distingue] le prime bontà dalle malvagità”⁴⁰⁴? Evagrio è annoverato tra coloro “che attraverso la facoltà profetica [con] le loro spade hanno fatto luce su di lui”⁴⁰⁵, ovvero su Satana e sul suo insidioso modo di agire. E proprio in questo sta, come vedremo nel prossimo paragrafo, uno dei nuclei fondamentali del suo insegnamento nei confronti dei cristiani di ogni generazione.

Concludiamo con una suggestione. È possibile che nel presentare Evagrio come vero profeta Babai, oltre a far riferimento all’agiografia monastica, abbia in mente coloro che secondo Teodoreto pretendevano di “prevedere chiaramente le cose a venire”⁴⁰⁶ e che per questo, a detta di Epifanio, si autoproclamavano “profeti”⁴⁰⁷, cioè i Messaliani?

Qualche assonanza relativa alla centralità dell’azione dello Spirito, al tema della visione, alla predizione di eventi futuri è indubbia, e abbiamo già visto come,

⁴⁰⁰ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, p. 280 (t), p. 186 (v).

⁴⁰¹ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* V,90 cit. in testo, § 38.

⁴⁰² Cfr. testo, § 64.

⁴⁰³ Cfr. testo, § 134.

⁴⁰⁴ Cfr. testo, § 42.

⁴⁰⁵ Cfr. testo, § 7.

⁴⁰⁶ Cfr. Teodoreto di Ciro, *Storia ecclesiastica*, p. 226 (t), p. 227 (v).

⁴⁰⁷ Cfr. Epifanio, *Panarion*, p. 636.

soprattutto nella prima prefazione, l'orizzonte polemico sia pressoché ubiquitario, tuttavia da qui ad affermare che nel dipingere la figura dell'Evagrio-profeta Babai avesse il chiaro intento di costruire un modello alterativo a quello messaliano il passo è forse un po' troppo lungo. Egli infatti non parla mai dei Messaliani come di falsi profeti: nel *Liber de Unione*, si rivolge a loro chiamandoli spregiativamente “vati (فسي هتصر)”⁴⁰⁸, ma secondo Guillaumont il riferimento è più che altro al “«chaldaïsme» qui, depuis saint Ephrem, n'a cessé d'être combattu dans l'Eglise syro-orientale”⁴⁰⁹. Il *فسي هتصر* sarebbe quindi nell'accezione che qui ne ha Babai una figura di vate pagano che è talmente distante dal *نصر* biblico da non essere nemmeno paragonabile con esso.

3.4. Il maestro

Colui che ha ricevuto il dono dell'inabitazione dello Spirito e raggiunto un tale livello di conoscenza non può esimersi dall'essere considerato un maestro, diviene un abba, una guida spirituale. Sono molteplici nei testi che stiamo considerando gli appellativi rivolti ad Evagrio per sottolinearne la sapienza: lo si chiama “mare della sapienza della verità”⁴¹⁰, “uomo prodigioso, esperto per la sua conoscenza”⁴¹¹; lo si definisce “sapiente nel servizio cristiano”⁴¹², “grande per le sue sapienze”⁴¹³. Certamente la conoscenza cui Babai si riferisce non è la semplice erudizione intellettuale, ma quella sapienza profonda che deriva dalle contemplazioni spirituali che sono appunto l'oggetto dei “Capitoli di conoscenza”⁴¹⁴ che egli si accinge a commentare. Tuttavia, non possiamo non accennare al fatto che Evagrio era effettivamente anche un intellettuale. La *Storia lausiaca* testimonia che egli si manteneva dedicandosi all'attività di copista⁴¹⁵ e nel passo riportato anche da Babai aggiunge che “ha composto tre volumi”⁴¹⁶.

⁴⁰⁸ Cfr. Babai, *Liber de Unione*, p. 82.

⁴⁰⁹ Cfr. Guillaumont, *Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens*, p. 263.

⁴¹⁰ Cfr. testo, § 13.

⁴¹¹ Cfr. testo, § 34.

⁴¹² Cfr. testo, § 9.

⁴¹³ Cfr. testo, § 138.

⁴¹⁴ Cfr. testo, § 32, 42, 69, 134, 136, 141, 142.

⁴¹⁵ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, p. 277 (t), p. 184 (v).

⁴¹⁶ Cfr. *Ibidem*, cit. in testo, § 53.

Non approfondiamo qui una tematica su cui gli storici contemporanei hanno molto dibattuto⁴¹⁷, l'abbiamo introdotta solo per due piccole annotazioni.

La prima è che, a differenza di quanto accade nel monachesimo egiziano segnato dall'ideale dell'analfabetismo, come testimoniano alcuni apoftegmi legati ad Evagrio e alla sua "cultura mondana"⁴¹⁸, in ambiente siriano, dove il legame tra cenobi e scuole era forte⁴¹⁹, lo spessore intellettuale di un monaco non era affatto motivo di scandalo. Basti pensare al caso del Grande monastero⁴²⁰ e alla vicenda biografica dello stesso Babai, che la *Cronaca di Seert* definisce "esperto nella scienza" (come Evagrio!) perché formatosi a lungo non solo sui libri ecclesiastici ma anche su quelli persiani e di medicina⁴²¹, e che secondo il *Libro della castità* avrebbe fondato un monastero con annesse "molte scuole"⁴²². Sicuramente Babai non pensa solo e principalmente alla cultura mondana quando attribuisce tali titoli a Evagrio, tuttavia non si può non ricordare che, nell'esplicare il senso dei dieci capitoli raccolti da ogni centuria come in un Santo dei Santi, egli afferma che essi possono a ragione essere considerati "come la completezza finale di ogni razionalità, che [è espressa] nei dieci nomi"⁴²³, che non sono altro che le dieci categorie aristoteliche.

La seconda annotazione è più che altro una domanda aperta. Quando il commentatore invita a non giudicare gli scritti evagriani senza averli confrontati "con le vere parole di tutti i santi figli del suo meraviglioso servizio"⁴²⁴ evidentemente pensa a persone e scritti reali e concreti. È possibile che alluda a quella "comunità (ἐταιρεία) di Evagrio"⁴²⁵ di cui parla Palladio e che Guillaumont interpreta come una vera e propria scuola nel deserto?⁴²⁶ È possibile poi che tra i testi cui egli fa riferimento ci siano quei capitoli dei discepoli di Evagrio recentemente studiati da Géhin⁴²⁷?

⁴¹⁷ Cfr. Guillaumont, *Un philosophe au désert* (titolo significativo!), p. 53-59; Bettiolo, *Per conoscere lui*, p. 46-52.

⁴¹⁸ Cfr. *Apoftegmatà*, Arsenio 5 e Euprepio 7.

⁴¹⁹ Cfr. Bettiolo, *Cristianesimi d'oriente. Il caso delle chiese della Siria*, p. 17-19.

⁴²⁰ Cfr. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 89-93.

⁴²¹ Cfr. *Cronaca di Seert*, 84, (tr. it.) p. 237.

⁴²² Cfr. Ishodenah, *Libro della castità*, p. 25 (t), p. 246 (v).

⁴²³ Cfr. testo, § 74.

⁴²⁴ Cfr. testo, § 49.

⁴²⁵ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca* (gr.), p. 170 (t), p. 171 (v).

⁴²⁶ Cfr. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, p. 53-59.

⁴²⁷ Lo storico afferma che non è possibile per ora stabilire se l'intero corpus di capitoli da lui pubblicato fosse stato tradotto in siriano, ma attesta altresì la circolazione nell'impero persiano di vari gruppi di capitoli attribuiti a discepoli di Evagrio e in parte coincidenti con quelli da lui studiati. Il più antico manoscritto a noi giunto, poi, è del 534, il che fornisce una testimonianza sicura che delle sentenze dei

In ogni caso, Babai non è il primo a considerare Evagrio un maestro e a rimanere affascinato dal suo insegnamento. Egli si colloca nel mezzo di una ormai secolare e interconfessionale tradizione siriana.

Già da più di un secolo gli scritti evagriani circolano in siriano e per giunta in più di una versione. La rilevanza di questo dato risulta maggiormente comprensibile se si tiene conto che le prime traduzioni dei testi evagriani sono pressoché contemporanee a quelle degli scritti del dottore della chiesa per eccellenza dei sirio-orientali, quel Teodoro di Mopsuestia, l'Interprete, che sempre meno stupisce di vedere associato al Pontico nell'apologia.

Almeno in contesto miassita inoltre, Evagrio non solo era stato tradotto ma era stato metabolizzato e fatto proprio da Filosseno di Mabbug, che utilizza vari elementi del suo insegnamento per elaborare un pensiero originale e molto influente per le generazioni sirio-occidentali successive.

Dell'ambito sirio-orientale sappiamo meno, tuttavia un solo aspetto, ma fondamentale, possiamo rilevarlo. Le *Regole* di Abramo di Kashkar, così ricche di citazioni bibliche e patristiche non fanno menzione di Evagrio. La *Vita di Bar Edta*, però, racconta che questo discepolo diretto del fondatore del Grande monastero veniva invitato dal suo abba a leggere e ripetere fino a memorizzare non solo i libri della Scrittura ma anche alcuni scritti patristici. Tra questi compaiono il *Libro di Eraclide* di Nestorio, le opere di Teodoro, le *Vite* e gli apoftegmi dei padri, gli scritti di Basilio e un libro di Gregorio di Nazianzo, ma prima di tutto si dice che “quanto ai libri dei padri gli anziani leggevano: abba Isaia e Marco, e il beato mar Evagrio”⁴²⁸. Sin dalla sua fondazione dunque, al monastero del monte Izla le opere di Evagrio erano lette e studiate tra quelle dei grandi padri e in particolare insieme a quelle di quei Teodoro, Gregorio e Basilio con i quali il Pontico è messo da Babai in stretta interconnessione. Il commentatore si inserisce quindi in una tradizione ormai consolidata, e curiosamente univoca tra occidentali e orientali, che condanna Origene ed esalta Evagrio.

Veniamo ora a chiarire quali siano i contenuti dell'insegnamento di questo maestro secondo Babai. In un passo dell'apologia il commentatore attribuisce esplicitamente a

discepoli del Pontico circolavano in siriano al tempo di Babai. Cfr. *Capitoli dei discepoli di Evagrio*, p. 22-27.

⁴²⁸ Cfr. Abramo Zabaya, *Vita di Bar Edta*, § 175 (tr. it. in Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 196).

Evagrio il titolo di maestro e nel farlo lo associa ad altri due personaggi. Parla infatti di “questi tre santi [...] che sono stati dei maestri per la chiesa”, cioè “i solitari Evagrio e Giovanni e [...] il benedetto Teodoro”⁴²⁹ e subito viene ad esplicitare in che cosa consista l’insegnamento che essi hanno impartito ai cristiani:

I primi spiegano “le condotte virtuose, l’arte delle battaglie e dei movimenti e la distinzione dei segni e dei movimenti che [si sviluppano] nel segreto e nelle camere profonde dell’anima”⁴³⁰, il terzo la “conoscenza sensibile e intellettuale riguardo la cristianità e insegna la conoscenza della verità, che è ottenuta a partire dall’insegnamento e dalle condotte; ci mostrano inoltre i demoni nella loro incorporazione, mentre si aggirano [cioè] in tutte le dottrine delle eresie”⁴³¹.

Sembra quindi che i tre maestri abbiano un ruolo complementare all’interno della chiesa. Le lezioni dell’Interprete hanno un contenuto più esegetico e dottrinale e si rivolgono a “quelli che non sono ancora esperti nei segreti e hanno bisogno di essere rafforzati nella fede che [viene] dall’ascolto dell’orecchio”⁴³² e li rendono capaci di cogliere il senso letterale e quello spirituale delle Scritture e di raggiungere la verità, evagrianamente intesa come frutto di insegnamento e condotte, di γνῶσις e πρακτική⁴³³, distinguendo così la retta fede dalle eresie. I due solitari educano invece a riconoscere gli stessi demoni che incorporandosi danno vita alle eresie mentre agiscono nel segreto dell’anima, suscitando pulsioni. Il loro insegnamento è cioè riferito alla sfera psicologica, a quella che con lessico evagriano designiamo come lotta contro i pensieri malvagi.

Nel capitolo dedicato ai vantaggi che è possibile trarre da “questi capitoli di sapienza” si ribadisce che essi

illuminano per noi ciò che evidenzia la verità rispetto alla falsità e distinguono le prime bontà dalle malvagità, [...] insegnano anche i modi di [combattere] le battaglie e conferiscono alle nostre anime un vigore tanto potente da abbattere ed espellere dalla nostra esistenza personale tutta l’empietà e la parte [soggetta al] peccato. Essi ci rendono sapienti circa l’abilità dei demoni⁴³⁴.

⁴²⁹ Cfr. testo, § 40.

⁴³⁰ Cfr. testo, § 40.

⁴³¹ Cfr. testo, § 41.

⁴³² Cfr. testo, § 41.

⁴³³ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* V,90, citata e spiegata da Babai nel passaggio appena precedente a questo. Cfr. testo, § 38-39.

⁴³⁴ Cfr. testo, § 42-43.

Fin qui dunque, Babai parrebbe concentrarsi sulla dimensione più “pratica” del pensiero evagriano, quella meno controversa e imprescindibile anche per il monachesimo greco, che in effetti persino dopo la condanna del 553 continua a far circolare, in forma anonima o pseudonima, gli scritti relativi a questa parte degli insegnamenti del Pontico.

Al capitolo quarto, dopo aver messo bene in evidenza i due tratti salienti della biografia di Evagrio, cioè la formazione presso i Cappadoci e la rigorosa esperienza ascetica, appaiono alcune sentenze puntuali relative agli aspetti più speculativi della dottrina evagriana. Si tratta di un passaggio in cui il focus argomentativo è sempre il legame con i padri: ciò che davvero interessa a Babai è mostrare che il Pontico chiama Gregorio di Nazianzo “il nostro maestro”⁴³⁵, Basilio “il pilastro di verità”, Atanasio “la stella dell’Egitto”⁴³⁶, tanto che la citazione riferita a questo personaggio viene lasciata in sospeso. Tuttavia, l’aspetto del legame che qui si intende evidenziare non è più quello meramente biografico, ma dottrinale. In effetti, due delle citazioni provengono dallo *Gnostico* e ci introducono, anche se sempre con cautela, assumendo il carattere di esemplificazioni e ponendosi sotto la protezione del riferimento diretto alle *auctoritates* dell’ortodossia, ad aspetti cruciali del pensiero evagriano come l’antropologia, che si offre subito ad un confronto con la dottrina origeniana della preesistenza delle anime, e la gnoseologia. Poco più avanti poi, passando alla *pars* confutatoria del capitolo, si delineano altri due elementi dottrinali altrettanto importanti: la cristologia, per cui Evagrio viene associato a Leone di Roma e a Teodoro l’Interprete, e l’escatologia, che apre alla confutazione del pensiero di Origene e di Didimo al riguardo.

Il quinto capitolo fa compiere al lettore un passo ulteriore. È qui infatti che fa la sua comparsa il termine $\lambda\omicron\gamma\omicron\delta\iota$, θεωρία, contemplazione, nella sua triplice articolazione, ed è alla fine di questo capitolo, nel passaggio che la seconda prefazione individuerà come quello in cui si tenta di spiegare lo scopo, il significato profondo del testo evagriano, che si staglia, come culmine e insieme annullamento di ogni sapienza, la “conoscenza della Santa Trinità”⁴³⁷. È così che si giunge al sesto capitolo, dove si specifica che “alcuni tra gli scritti di questo santo sono sulla conoscenza e sono un’esortazione sulle forme delle pratiche della virtù, mentre altri sono sulla

⁴³⁵ Cfr. testo, § 56.

⁴³⁶ Cfr. testo, § 57.

⁴³⁷ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici* I,75, cit. in testo, § 76.

contemplazione spirituale”⁴³⁸ e si conclude che “il suo scritto [rappresentato] da questi capitoli [gnostici] è tra questi [ultimi] sulla contemplazione e [sullo] studio spirituale”⁴³⁹. Infine si approda al settimo, che presenta l’intera opera come articolata secondo le tre progressive contemplazioni e che si apre ad un’ampia trattazione sulla più elevata di queste, quella relativa alla divinità.

In definitiva, l’apologeta introduce il lettore all’insegnamento del maestro Evagrio in maniera progressiva, per gradi, secondo l’esempio dello stesso Evagrio, e sempre con le dovute cautele, siano esse rappresentate dall’associazione ai padri o dall’esplicazione approfondita e preventiva di tematiche spinose come la visione di Dio.

Non è possibile a questo punto non far riferimento a una questione su cui Guillaumont si è soffermato ampiamente, il rapporto tra il maestro Evagrio e il διδάσκαλος di Alessandria, Origene. Guillaumont evidenzia sia la tendenza generale di Babai ad interpretare in senso mistico il testo evagriano, eliminando così automaticamente le “perspectives cosmologiques et eschatologiques essentielles à tout système origéniste”⁴⁴⁰, sia il suo modo di risolvere il problema relativo a specifici termini ambigui che l’autore di S₁ non si è curato di espungere⁴⁴¹.

Non è possibile verificare l’analisi dello storico senza andare oltre i limiti che ci siamo posti per questo lavoro, senza cioè alzare lo sguardo dalle prefazioni per analizzare nel dettaglio l’intero *Commento alle Centurie gnostiche*. Ragion per cui, il piccolo contributo che speriamo di poter dare per ora mira piuttosto a tematizzare questi tratti della prospettiva esegetica di Babai, in modo da valutarne in maniera preventiva l’orizzonte.

Un primo elemento che l’osservatorio rappresentato dalle prefazioni permette di individuare è che se in esse è facile cogliere una forte e variamente declinata la polemica nei confronti di tutte le dottrine con cui Babai si confronta nel corso della vita, cioè miafisismo, messalianismo, henanianismo e origenismo, quest’ultimo trova però uno spazio tutto particolare. Origene infatti non è nemico solo di Babai ma in un certo senso anche dello stesso Evagrio. Questi infatti non è sospetto di miafisismo, anzi sono proprio Eutichiani e Severiani a prendere le distanze da lui per il suo difisismo⁴⁴²; non è

⁴³⁸ Cfr. testo, § 77.

⁴³⁹ Cfr. testo, § 94.

⁴⁴⁰ Cfr Guillaumont, *Les “Képhalaia gnostica” d’Évagre le Pontique*, p. 276-280.

⁴⁴¹ Cfr. *Ibidem*, p. 280-288.

⁴⁴² Cfr. testo, § 61.

tacciato di messalianismo, ma la sua via mistica ne è piuttosto una valida alternativa⁴⁴³; da alcuni invece è accusato di origenismo, tanto che anche i miafisiti, pur dissentono da lui per la questione cristologica, lo attaccano per il suo legame con l'origenista Didimo.

Tentiamo quindi di mettere a fuoco prima di tutto chi siano coloro che legano il Pontico alle dottrine dell'Alessandrino. Le prefazioni delineano tre gruppi.

Prima di tutto compaiono coloro che

come bestie selvagge nella crudeltà della loro inclinazione, hanno tagliato, reciso e lacerato piccole parole da questo corpo prezioso e adorno di bellezze e le hanno esecrabilmente e impropriamente avvicinate alla corruzione del lupo rivestito di pelli d'agnello [... e che] infatti, hanno tradotto dal greco al siriano a partire dai suoi insegnamenti in maniera conforme al loro errore, come se egli avesse condiviso la loro dottrina⁴⁴⁴.

Questi sono richiamati anche nella seconda prefazione, dove si dice:

[Abbiamo preso in esame] le traduzioni dal greco al siriano che esistono di questi capitoli delle conoscenze e abbiamo confutato coloro che malvagiamente hanno tradotto in maniera conforme al loro intelletto dissoluto a partire dalle edizioni altre e vere, che si attenevano ai figli della chiesa e ai veri ortodossi, e dagli altri suoi [di Evagrio] insegnamenti, e a partire da questi [stessi testi] abbiamo confutato le edizioni corrotte⁴⁴⁵.

Guillaumont coglie qui un chiaro riferimento a quella versione siriana del testo evagriano che egli chiama S₂ e che sarebbe più fedele all'originale greco, lasciando quindi emergere tutti i tratti dell'origenismo evagriano accuratamente occultati dall'autore della precedente versione S₁. Non entriamo nel merito dell'accurato studio di Guillaumont a proposito delle due traduzioni siriane dei *Κεφάλαια γνωστικά*⁴⁴⁶, ma proviamo a porci qualche domanda sul rapporto tra queste e Babai.

Prima di tutto: è legittimo identificare le edizioni di cui parla Babai con le nostre S₁ e S₂? Il riferimento a S₁ resta comunque certo, visto che Babai ne riporta il testo, capitolo per capitolo, aggiungendovi il proprio commento e l'allusione a S₂ è probabile, visto che essa presenta le affinità alle dottrine origeniste di cui egli parla. Tuttavia, Babai parla di molteplici "edizioni altre e vere" e di più "edizioni corrotte". Questo porterebbe a pensare che esistessero, circolassero e fossero a lui note più versioni

⁴⁴³ Cfr. Engelmann, *Der Kephalaia-Kommentar Babais des Grossen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie*, p. 52.

⁴⁴⁴ Cfr. testo, § 59-60.

⁴⁴⁵ Cfr. testo, § 142.

⁴⁴⁶ Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, p. 200-258.

dell'opera evagraiana di quante ne siano a noi giunte. A ciò si deve aggiungere che, per quanto, come abbiamo segnalato nelle note al testo, la polisemia del verbo **بهم** renda difficile la comprensione univoca di questi passaggi, Babai sembrerebbe denunciare una duplice operazione nei confronti dell'opera evagriana, una di estrapolazione di singole sentenze e una di edizione di una nuova versione del testo nel suo insieme. Tratto comune alle due procedure è che il pensiero di Evagrio viene assimilato a quello del "lupo rivestito di pelli d'agnello", cioè Origene.

Passiamo rapidamente a una seconda questione: quando sono state scritte le opere di cui parla Babai? Sulla base di alcune considerazioni relative ai manoscritti pervenutici, alla traduzione armena delle Centurie, che è realizzata appunto a partire da S₁, e al fatto stesso che Babai utilizzi questa versione, Guillaumont stabilisce che S₁ risalga al più tardi al primo terzo del VI secolo⁴⁴⁷. L'attribuzione a Filosseno lo porta poi a restringere l'arco temporale all'ultimo quarto del V secolo o ai primi vent'anni del successivo. La datazione di S₂ è più incerta⁴⁴⁸. Se si trattasse realmente di un'opera di Sergio di Reshaina sarebbe collocabile nei primi decenni del VI secolo e per la precisione prima del 536. In ogni caso, Guillaumont si mostra convinto dell'antiorità di S₁ rispetto a S₂⁴⁴⁹. La testimonianza di Babai ne dà conferma quando afferma che i testi corrotti sono stati realizzati "a partire dalle edizioni altre e vere".

Ultimo quesito: chi sono gli autori delle due (o più) versioni secondo Babai? Per S₁ Guillaumont ipotizza che si tratti di Filosseno di Mabbug⁴⁵⁰, sia per la sua attrazione forte ma disincantata nei confronti del Pontico, di cui coglie, come l'autore di S₁, tanto la profondità quanto la pericolosità, sia per un suo riferimento ad una propria interpretazione o traduzione (**ترجمه**) dei *Capitoli* di Evagrio. Se la deduzione dello storico è fondata, Babai non doveva essere a conoscenza dell'autore della versione del testo che stava utilizzando. È impossibile, infatti, che egli sapesse che quell'edizione conforme "ai figli della chiesa e ai veri ortodossi" era in realtà frutto dell'attività di traduzione (e correzione!) del vescovo miafisita di Mabbug. Sulla base di una testimonianza di Giuseppe Hazzaya, S₂ è attribuita invece a Sergio di Reshaina⁴⁵¹. Non

⁴⁴⁷ Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, p. 202-206.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 214.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 229-231.

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 206-213.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 215-227.

ci è dato sapere quanto Babai sapesse di questo medico ed erudito particolarmente attivo come traduttore. In questo caso, l'appartenenza alla chiesa siro-occidentale dell'autore non rappresenta affatto un deterrente nell'attribuzione del testo. A ben guardare, però, un certo indizio potrebbe fornirlo. Babai infatti parla dei Severiani nel paragrafo immediatamente successivo, dove afferma che essi accusano Evagrio di origenismo. Anche le "bestie selvagge" che introduce qui mettono il Pontico in relazione con Origene, non però per condannarlo ma, al contrario, per accomunarlo alle proprie idee. Certo, non è che Babai escludesse la possibilità che all'interno di una stessa confessione coesistessero posizioni molto diverse a proposito di Evagrio e della sua dottrina, tuttavia forse ne avrebbe fatto menzione. Tanto più, che questo gli avrebbe permesso di completare il quadro dell'affermazione precedente, da cui risulta che pure i miafisiti deplorano l'origenismo, sottolineando come alcuni di essi abbiano fatto dell'insegnamento di Origene la propria dottrina, a conferma dell'affinità delle due eresie. Ulteriore elemento che sembrerebbe portarci a pensare che Babai non attribuisse la versione corrotta dei *Capitoli gnostici* a Sergio è che egli utilizza, probabilmente appunto senza saperlo, la sua versione della *Teologia Mistica* di Dionigi l'Areopagita. Possiamo aggiungere che Babai parla di una pluralità di soggetti. Non disponiamo però di sufficienti elementi per stabilire se la sua sia un'indicazione generica legata appunto alla sua ignoranza circa la reale provenienza delle versioni contestate, se il plurale indichi semplicemente i singoli autori delle molteplici traduzioni ed estrapolazioni, o se l'apologeta alluda invece a un gruppo ben preciso e tanto noto ai lettori da non dover essere precisato. Certo è che la profonda omogeneità di pensiero che Babai riconosce a questa pluralità quando parla della "loro dottrina", del "loro intelletto" potrebbe far pensare a una sorta di scuola che pretende di ascrivere Evagrio tra i fondatori del "loro errore". Che siano qui ravvisabili Henana di Adiabene e i suoi discepoli? Che Babai nel dire questo abbia fisso nella mente il nuovo direttore della scuola di Nisibi, che aveva trascorso diversi anni in quei monasteri della Palestina dove origenismo ed evagrianesimo erano studiati e approfonditi come un'unica realtà e che ora pretendeva di integrare tali dottrine al tradizionale insegnamento della più celebre scuola siro-orientale?

Una conferma a questo proposito potrebbe essere intravvista in ciò che Babai dice a proposito del secondo gruppo di individui che accostano Evagrio ad Origene. Si tratta di

quelli che l'apologeta qualifica semplicemente come "gli accusatori". Essi sono "quelli che non hanno testato" (صبر), che si sono affidati senza cognizione di causa alle traduzioni e alle estrapolazioni dei primi e per questo sono stati irretiti "verso il più grande errore", hanno finito cioè per convincersi che il Pontico sia effettivamente un eretico origenista. Questi accusatori paiono configurarsi come l'*alter ego* del lettore ideale cui il commentatore si rivolge. Più che un gruppo ben preciso essi sembrano rappresentare una delle due alternative di approccio all'oscuro testo evagriano, quella di chi non ha né la disposizione morale né la perizia metodologica per comprendere le speculazioni in esso contenute e per questo cadono nella rete dei falsificatori. Non potrebbe dunque trattarsi di quella massa di siro-orientali che rischiano di essere devianti dal pensiero di quel nemico interno che è Henana e a cui Babai tenta strenuamente di offrire un'alternativa?

A questi accusatori se ne aggiungono altri, ben diversamente connotati. Sono Eutichiani e Severiani, cioè miafisiti, che vorrebbero dimostrare l'eresia di Evagrio a partire da una sua citazione di Didimo, "il totalmente cieco, [che è] in linea con l'empio Origene e [con] il suo discepolo, il folle Apollinare"⁴⁵². Non ripercorriamo la serrata argomentazione di Babai e ci soffermiamo piuttosto a ricordare che qualche decennio prima un concilio ecumenico indetto dall'imperatore Giustiniano aveva condannato proprio Origene, Didimo e insieme a loro Evagrio. Babai non si riferisce esplicitamente all'anatema costantinopolitano, i suoi avversari infatti sono i severiani, cioè i siro-occidentali, tuttavia possiamo affermare con certezza che l'apologeta ne è a conoscenza e che esso fa quindi da sfondo alla polemica locale. Nel suo *Liber de Unione*⁴⁵³, infatti, Babai dà notizia di una sua opera *Contro Giustiniano* in difesa di Teodoro di Mopsuestia, pure condannato dallo stesso concilio del 553, e per questo a maggior ragione affiancato ad Evagrio nell'apologia, come maestro della chiesa. Sappiamo inoltre che Babai sostanzialmente identifica la dottrina neocalcedonese promossa da Giustiniano con il miafisismo⁴⁵⁴ e che effettivamente, (anche se questo non è detto che Babai lo sapesse) i miafisiti ebbero un ruolo importante nella condanna dei cosiddetti "tre capitoli"⁴⁵⁵.

⁴⁵² Cfr. testo, § 65.

⁴⁵³ Cfr. Babai, *Liber de Unione*, p. 82.

⁴⁵⁴ Cfr. Chediath, *The Christology of mar Babai the Great*, p. 71-76.

⁴⁵⁵ Cfr. Guillaumont, *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, p. 173-175.

Quanto si è detto finora, ci porta ad abbozzare una conclusione sulla modalità con cui l'apologeta difende Evagrio dall'accusa di Origenismo. A differenza dell'autore di S_1 raffigurato da Guillaumont, di cui il commentatore completerebbe l'opera eliminando ogni traccia di origenismo dai *Capitoli*, Babai non ci sembra per nulla sospettoso nei confronti di Evagrio e della sua opera. Questa è oscura, anzi volutamente oscura, ma non ambigua. Piuttosto, essa è difficile perché le verità cui introduce sono elevate e per questo può essere fraintesa e mal interpretata. In tal senso, ad essere pericolosa non è l'opera in sé ma l'atteggiamento di chi le si accosta. Gli elementi che ci conducono verso questa conclusione sono molteplici.

Come lo storico contemporaneo, infatti, Babai si confronta con almeno due versioni dei *Κεφάλαια γνωστικά*, per cui a rigore anche lui avrebbe potuto essere turbato dalla lettura di S_2 , porsi qualche domanda, indagare e giungere alle stesse conclusioni cui perviene Guillaumont. Se non che, il commentatore non sembra disporre di nessuno dei due elementi che conducono lo storico a formulare la sua ipotesi sulle due versioni dell'opera e di conseguenza sull'origenismo del Pontico.

In primo luogo, Babai riceve S_1 da una consolidata tradizione siro-orientale e quindi, come abbiamo visto, non sospettava minimamente che il suo autore potesse essere Filosseno. D'altra parte, S_2 è opera più recente e dunque, nell'ottica antica, già di per sé meno attendibile.

In secondo luogo, non sembra verosimile che Babai abbia avuto modo di confrontarsi con il testo greco dei *Κεφάλαια γνωστικά*. È proprio al processo di traduzione che egli fa risalire lo scarto tra le due versioni, ma è esattamente questa sua consapevolezza che ci porta ad essere convinti della sua ignoranza dell'originale greco. Proviamo infatti a immaginare che cosa avrebbe comportato la sua lettura da parte di Babai. Se egli si fosse trovato di fronte ad uno scritto capace di confermare la bontà di S_1 perché non avrebbe potuto farvi riferimento, portare a conferma delle sue posizioni, anche solo a titolo di esempio, quelle sentenze che gli eretici hanno deturpato traducendole? Se invece Babai si fosse imbattuto, come lo storico contemporaneo, in un testo affine a S_2 questo non l'avrebbe forse portato a denunciare l'esistenza di forme corrotte dell'opera evagriana già nella sua lingua originaria?

Oltre a mettere in guardia il lettore sulla versione da lui utilizzata, poi, il commentatore invita a confrontarsi con le altre opere di Evagrio e con gli scritti dei suoi

discepoli. Evidentemente, Babai non coglieva tracce di origenismo nemmeno nelle altre opere del Pontico, che del resto non sente neanche il bisogno di commentare.

Se a ciò si aggiunge quanto abbiamo detto circa la più generale considerazione di cui godeva il maestro Evagrio nel mondo siriano e al Grande monastero e quanto abbiamo mostrato sul fatto che l'apologeta non sente il bisogno di manipolare le fonti che utilizza per la ricostruzione della vita del santo, possiamo verosimilmente supporre che davvero Babai credesse all'ortodossia del Pontico.

Il nostro intento non è né di mettere in dubbio le conclusioni di Guillaumont né di sottoporre a processo la coscienza di Babai. Piuttosto aspiriamo a chiarire un po' la disposizione con cui il commentatore ha operato nella convinzione che essa lasci una traccia. Non è indifferente infatti pensare che l'intento profondo di Babai sia di eliminare l'origenismo dal testo evagriano e ritenere che egli piuttosto mirasse a fornire una valida alternativa alla sua falsificazione in senso origenista, e dunque all'esegesi che la sottende. Questa seconda alternativa conferisce una maggiore rilevanza al concreto contesto ecclesiale in cui l'igumeno opera, alla particolare manifestazione dell'origenismo che in essa si dava, come potrebbe essere l'henanianismo, e alle dottrine e alle pratiche con cui esso poteva mescolarsi.

Detto questo, accenniamo soltanto a un secondo aspetto del rapporto tra Evagrio e Origene che emerge nelle prefazioni considerate. Babai non si propone solo di difendere Evagrio dall'origenismo, ma anche di annichilire l'origenismo stesso attraverso l'insegnamento evagriano.

Il passo che meglio esprime un simile obiettivo è quello in cui il commentatore dice di aver confutato le "dottrine egiziane dell'eretico Origene a partire da quelle degli insegnamenti del santo Evagrio"⁴⁵⁶, riferendosi alla sezione dell'apologia che il copista purtroppo non ci ha trasmesso.

A questo punto verrebbe spontaneo chiedersi che cosa Babai intenda quando parla di "dottrine egiziane dell'eretico Origene". Si tratta di una domanda troppo complessa per trovare risposta in uno studio che si focalizza sulle prefazioni al *Commento* di Babai, tuttavia almeno due considerazioni possiamo farle.

Prima di tutto a livello generale, è necessario soffermarsi brevemente sull'utilizzo dell'aggettivo "egiziano". Esso ricorre già in apertura della seconda prefazione, dove

⁴⁵⁶ Cfr. testo, § 153.

Babai dice di aver purificato la sua opera precedente dal “lievito egiziano” per riguardo alle esigenze dell’amico. Ciò che stupisce è che in entrambi i casi il termine ha palesemente un’accezione negativa. Non bisogna dimenticare che proprio a cavallo tra VI e VII secolo il monachesimo siro-orientale conosce una ridefinizione in parte basata sulla riscoperta dei padri del deserto egiziano e nello specifico non si deve trascurare che per lo stesso Abramo di Kashkar le fonti parlano di un viaggio in Egitto⁴⁵⁷. Del resto, pure il “santo Evagrio” aveva scelto di ritirarsi nel deserto egiziano e Babai non lo nasconde⁴⁵⁸. Dunque, cosa conduce l’autore a scegliere proprio l’attributo “egiziano” per qualificare spregiativamente le dottrine origeniane? È probabile che qui l’autore si riferisca all’altra faccia dell’Egitto. È lo stesso Egitto che ha partorito Antonio e Pacomio, infatti, ad aver dato i natali a Cirillo e con lui al miafisismo, ad aver sviluppato un’esegesi scritturistica marcatamente allegorica contrapposta a quella di Teodoro, interprete per eccellenza per la chiesa siro-orientale, infine, ad aver visto l’Alessandria dei primi secoli della nostra era attestarsi come la nuova Atene per la filosofia greca. Nello stesso discorso 13 in cui cita Babai, Dadisho Qatraya afferma che la vera tentazione per i monaci del deserto egiziano era quella di “studiare la dottrina dei filosofi e la saggezza dei greci”⁴⁵⁹ e in articolare le opere di logica di Aristotele. In realtà, Babai sembra essere molto meno severo di Dadisho nei confronti della filosofia greca e in particolare proprio di quelle categorie aristoteliche di cui sono intrise le prime pagine del suo *Commento* e cui si fa riferimento anche nell’apologia come “completezza finale di ogni razionalità”. Tuttavia, nel quadro dell’articolato e per certi versi controverso incontro del cristianesimo siro-orientale con la filosofia greca, che proprio in questi secoli trova uno snodo particolarmente significativo⁴⁶⁰, ciò non significa che Babai non potesse cogliere nell’egiziano Origene un asservimento a dottrine pagane come la preesistenza dell’anima capace di snaturare ogni forma di cristianesimo.

A questa considerazione possiamo aggiungere la segnalazione dei riferimenti espliciti ad Origene e alla sua dottrina nei testi che stiamo considerando e far notare come essi vertano tutti su di un tema ben preciso: l’anima, con la sua origine e il suo destino. Ecco dunque che al paragrafo 56 si espone la teoria della preesistenza delle

⁴⁵⁷ Cfr. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 32-36.

⁴⁵⁸ Cfr. testo, § 52.

⁴⁵⁹ Cfr. Dadisho Qatraya, *Commento al libro di abba Isaia*, p. 181 (t), p. 140 (v).

⁴⁶⁰ Cfr. Bettiolo, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*.

anime quando si afferma che Origene “ha detto empicamente, nei suoi insegnamenti perversi, che ‘gli intelletti di queste creature razionali sono caduti dal cielo, e al posto degli intelletti sono [subentrate] le anime e sono state legate ai corpi’”⁴⁶¹. Con un semplice accenno rappresentato da queste parole del Pontico: “tre sono le parti dell’anima, come ha detto il nostro maestro”, Babai rivela come per Evagrio l’insegnamento veritiero non sia quello dell’Alessandrino ma quello del Nazianzeno, che considera l’intelletto non una realtà preesistente trasformatasi poi in anima, ma una facoltà dell’anima stessa. Il tema della preesistenza degli intelletti ritorna al paragrafo 132, anche se in chiave più cosmologica, in riferimento alla concezione degli astri come creature razionali. Ai paragrafi 65 e 66 si espone invece il pensiero di Origene e Didimo sul destino dell’anima dopo la morte e quindi sulla sua ascesa ad un Paradiso allegoricamente inteso. L’alternativa proposta da Babai con una serie di citazioni dai *Capitoli gnostici* è quella di una retribuzione finale, successiva al giudizio e alla resurrezione, che interesserà tanto l’anima quanto il corpo. Il tema poi è ampiamente sviluppato nel lungo trattato sull’antropologia del capitolo sesto, dove ricorre pure un richiamo all’erronea dottrina della glorificazione della sola anima dopo lo scioglimento dal corpo.

⁴⁶¹ Cfr. testo, § 56.

3.5. Conclusione: Il “santo Evagrio”

I tratti che abbiamo delineato nei paragrafi precedenti non sono in realtà isolabili l'uno dall'altro, ma rappresentano le variegate pennellate con cui Babai raffigura l'unico ritratto di quello che per lui è prima di tutto il “santo Evagrio”⁴⁶². Solo in tre occasioni nel corso delle due lunghe prefazioni il commentatore chiama il Pontico semplicemente per nome, mentre tutte le altre volte il nome di Evagrio è sempre preceduto dal titolo di “beato”, di “santo” o di “santo mar”. Ma ancora più significativo è il fatto che con le sue ventuno attestazioni l'appellativo preferito da Babai per indicare il monaco egiziano è “questo santo”. I caratteri che abbiamo visto emergere sono altrettanti *topoi* agiografici che l'Evagrio di Babai concentra in sé: egli è santo tra i santi in quanto tali sono sia i suoi padri spirituali che i “figli del suo meraviglioso servizio”⁴⁶³ ed egli ha scelto di farsi straniero al mondo e di maturare nelle virtù fino ad ottenere il dono della profezia divenendo così maestro, non più discepolo ma abba.

A conferma della generale tendenza a presentare Evagrio come un santo possiamo riconoscere nei due testi collocati ad introduzione del *Commento* alcuni stilemi caratteristici delle prefazioni alle opere agiografiche.

Un primo aspetto è rappresentato dalla tendenza dell'agiografo a sottolineare l'oggettività della sua narrazione: il suo indegno intervento redazionale non altera in alcun modo la purezza della figura del santo, che in un certo senso si presenta da sé, si staglia sulla scena con tutta la sua luminosa autoevidenza⁴⁶⁴. Ecco quindi che buona parte del quarto capitolo dell'apologia si sviluppa in un intreccio di citazioni, ora dalla *Storia lausiaca* ora dalle lettere dello stesso Evagrio, lasciando che sia proprio lui a dichiarare il suo debito nei confronti dei padri. Più in generale, sono molte le citazioni evagriane nel testo portate a inequivocabile conferma delle confutazioni degli accusatori sviluppate dal commentatore.

Un secondo elemento è l'emergere della portata universale dei meriti del santo, dell'inserimento della sua vita storicamente circoscritta nel corso della storia della salvezza che inizia e si conclude nell'eternità⁴⁶⁵. Il prologo all'apologia è un chiaro

⁴⁶² Cfr. testo, § 9.

⁴⁶³ Cfr. testo, § 49.

⁴⁶⁴ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 208-209 e 225.

⁴⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 219.

esempio di questo stilema. Esso infatti si sviluppa in una progressiva messa a fuoco che dall'universale conflitto tra bene e male giunge alla lotta tra il Pontico e Satana, per riaprirsi poi dato che, mentre "anche dopo la sua dipartita, si sono moltiplicate le vittorie"⁴⁶⁶ del santo, pure "l'Empio continua, di età in età, a insinuare negli ignoranti il suo errore: 'in modo vano il secondo Giobbe temeva Dio'"⁴⁶⁷. Grazie alla sua docilità allo Spirito poi, Evagrio permette che l'esperienza profetica di Giovanni Battista e di Geremia si estenda al presente e attraverso i suoi scritti egli continua ad istruire i cristiani di ogni generazione nella lotta contro i demoni e nella corsa che porta alla conoscenza di Dio.

L'intento delle opere agiografiche è in genere la duplice volontà di commemorare il santo e di presentarlo come modello per le future generazioni⁴⁶⁸. "La sua memoria sia benedizione!"⁴⁶⁹, esclama Babai poco prima di chiarire che se nel corso della vita del santo l'Avversario non ha avuto modo di attaccarlo, è dopo la sua dipartita che l'offensiva dell'Empio si è fatta più aggressiva e ha suscitato l'esplosione della polemica relativa alla sua figura e ai suoi scritti. In questo quadro, il tradizionale tema della memoria del santo è percepito dall'apologeta con maggiore urgenza nella misura in cui non si tratta semplicemente di ricordare un grande personaggio del passato, ma di impedire che la sua memoria si trasformi in maledizione, non solo per lui stesso ma anche per coloro che denigrando il defunto finiranno per rivolgersi con "blasfemia allo Spirito, sorgente di vita, che attraverso quell'anima benedetta procede a dissetarci"⁴⁷⁰. Anche il tema dell'esemplarità assume in Babai un risvolto particolare. Ripercorrere le orme dell'autore, nella sua purezza morale e nei suoi ritmi compositivi, è infatti l'unico modo per cogliere fino in fondo il senso dei suoi libri e d'altra parte raggiungere il significato profondo di questi è la sola via per affiancarsi al santo nei vertici delle sue esperienze mistiche. In questo senso, la lettura si configura come vera *imitatio*.

Infine, nei testi di Babai è possibile individuare, affiancate, due delle immagini, entrambe di derivazione paolina, più frequenti nelle prefazioni alle opere agiografiche.

⁴⁶⁶ Cfr. testo, § 9.

⁴⁶⁷ Cfr. testo, § 10.

⁴⁶⁸ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 223.

⁴⁶⁹ Cfr. testo, § 9.

⁴⁷⁰ Cfr. testo, § 13.

Si tratta del santo come campione, come atleta⁴⁷¹, e della corona di vittoria che lo aspetta al termine delle sue battaglie⁴⁷². Così, Babai sceglie di concludere la sua seconda prefazione con queste parole:

Il santo Evagrio riceveva dalla mano del nostro re vittorioso la corona della vittoria perché [in lui] si è trovato un campione per la sua chiesa per tutte le generazioni dei secoli, amen!⁴⁷³.

È con questa consapevolezza, infatti, che il lettore può accostarsi a quelle “parole dello spirito che [ci sono] nei santi”⁴⁷⁴ che sono i Κεφάλαια γνωστικά.

⁴⁷¹ Cfr. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, p. 219.

⁴⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 209.

⁴⁷³ Cfr. testo, § 153.

⁴⁷⁴ Cfr. testo, § 54.

CONCLUSIONE

Nel tirare le fila di questo studio sui due testi che Babai aveva elaborato come prefazioni per i suoi commenti alla più complessa e controversa tra le opere di Evagrio, vorremmo tentare, più a mo' di invito che di trattazione, di allargare la visuale su ciò che precede e segue il lavoro del commentatore.

Volgendo lo sguardo indietro, ci si accorge che Babai non è certo il primo autore siriano ad avere a che fare con il Pontico e a restare affascinato dal suo pensiero. Egli si inserisce in una tradizione ormai secolare di pensatori siri, tanto miafisiti quanto difisiti, abituati a considerare Evagrio un santo. Nello specifico, Babai è figlio di Abramo e della sua riforma del monachesimo basata sui grandi padri della chiesa indivisa, sulle *auctoritates* tipicamente siro-orientali e su autori spirituali come Giovanni il Solitario, Marco il Monaco e appunto Evagrio pontico. Egli appartiene ad una chiesa in cui il rifiuto dell'origenismo, con le sue tendenze all'allegorismo e alla speculazione filosofica, è tutt'altro che associato ad un'esaltazione del monaco analfabeta, non comporta la presa di distanze da parte del solitario della scienza medica e della cultura profana acquisite in giovinezza.

Babai conosce il Pontico grazie alle sue lettere, che ne testimoniano il legame con i Cappadoci, e grazie alla *Storia lausiaca*, che vi aggiunge la perfezione morale e la tensione ascetica. Egli studia i suoi testi e vi coglie quella ricchezza che ha portato i monaci d'Occidente a non tralasciare i suoi insegnamenti nemmeno dopo la sua ufficiale condanna. Egli, poi, ha accesso ai *Capitoli gnostici* attraverso una traduzione purificata delle tracce più visibili di origenismo e già da un secolo ritenuta la versione canonica dell'opera evagriana.

È in questo contesto che Babai può considerare l'anatema scagliato da Occidente contro il Pontico come una conferma della sua ortodossia; è con tale bagaglio culturale che l'igumeno del monte Izla può confrontarsi con la nuova traduzione delle *Centurie gnostiche* senza restarne turbato, senza mettere in dubbio la radicale contrapposizione esistente tra il monaco egiziano e il filosofo egiziano; è sulla scia di questa tradizione che può cogliere i sospetti che su Evagrio serpeggiano in Oriente come una responsabilità di cui farsi carico.

A questo punto, viene da chiedersi come Babai dimostri la sua originalità, in cosa consista il suo personale apporto al processo di ricezione di Evagrio nel mondo siriano.

Alla luce dell'analisi condotta finora proviamo ad abbozzare una risposta che consiste più che altro nel lanciare degli spunti che non potranno essere chiariti se non in uno studio più ampio.

Un primo apporto è certamente rappresentato dall'apologia. Per quanto Babai non sembri avere alcun dubbio circa l'ortodossia di Evagrio, egli si trova a vivere in un'epoca in cui la questione ha acquisito una problematicità nuova data dalla condanna per origenismo, dalla circolazione della nuova traduzione delle *Centurie* e forse ancor più dalla presenza di Henana alla scuola di Nisibi. Babai avverte quindi un'esigenza nuova, quella di dimostrare che l'accusa mossa da più parti contro il Pontico non ha alcun fondamento, che né la sua persona né il suo pensiero hanno alcun punto di contatto con Origene e Didimo. L'assunzione da arte del commentatore di una tale missione è ben visibile in quella prima prefazione che non a caso il copista chiama "apologia" (**مقدمة** **الرد**) e in particolare in alcuni passaggi in cui il tono apologetico si fa più acceso⁴⁷⁵.

L'apologia, tuttavia, non è fine a se stessa. Non si tratta semplicemente di ergere uno scudo per difendere la memoria del santo dalle accuse e dai sospetti di origenismo, ma, per riprendere l'immagine di Babai, di sguainare la spada del suo insegnamento per ferire a morte l'origenismo stesso. In questo senso, potremmo dire che l'apologia non è fine ma mezzo, è il necessario preliminare perché l'insegnamento e l'esempio del santo dispieghino al massimo le loro potenzialità antiereticali. A questo punto, l'attenzione non si concentra più sul solo origenismo, ma già nella prima prefazione si estende al miafisismo e nel *Commento* raggiunge anche messalianismo ed henanianismo, cioè tutte quelle eresie che Babai percepisce come strettamente interconnesse le une alle altre. Che questa convinzione derivi dall'ignoranza da parte del teologo, che fonda le sue conoscenze su testi eresiolgici, o che esprima la lucida convinzione che le eresie sono tutte sorelle in quanto incarnazioni dei demoni figli dell'unico Satana, il risultato è comunque che in diversi passaggi della prefazione Evagrio è citato come *auctoritas* per dimostrare l'infondatezza di tali dottrine. Se poi si tiene conto del fatto che un'intera sezione dell'apologia doveva essere dedicata a confutare le "dottrine egiziane

⁴⁷⁵ Cfr. testo: Prologo, cap. 2, cap. 4.

dell'eretico Origene a partire da quelle degli insegnamenti del santo Evagrio⁴⁷⁶, non si può negare che questo sia un tratto della prospettiva con cui il commentatore legge e propone Evagrio.

A differenza di quanto avviene per la dimensione apologetica, evidentemente più vincolata a circostanze storiche precise, abbiamo testimonianza che questo tipo di lettura del Pontico ha le sue ripercussioni sulle generazioni successive a Babai. Citando proprio l'introduzione del *Commento alle Centurie*, Dadisho Qatraya si riferisce a ciò che il commentatore dice del destino dell'anima dopo la morte e, riconoscendo la consonanza del suo insegnamento con quello di Evagrio, abba Isaia, Antonio, Atanasio e Teodoro, ricorda che tutto ciò "è detto da lui contro Didimo l'eretico, cieco di occhi e di spirito, e contro l'empietà delle sue parole"⁴⁷⁷.

Ma l'aspetto forse più importante dell'opera di Babai va oltre anche alla semplice prospettiva controversistica. Si tratta della chiave d'accesso che egli fornisce al testo evagriano, delle indicazioni da lui date sul metodo di approccio allo scritto e sulla sua caratteristica organizzazione in κεφάλαια, fatta propria da diversi autori siriaci dei secoli successivi; del suo pensiero, già intriso di evagrianismo, circa la disposizione morale necessaria per accedere alla conoscenza; soprattutto poi della sua personale esegesi dei capitoli evagriani. Babai non è il primo a far conoscere Evagrio ai cristiani di Persia, né a considerarlo un maestro e un santo, ma è il primo, almeno per quanto ci è dato sapere, a commentare quella che l'autore stesso doveva considerare il vertice della sua riflessione. Possiamo immaginare che sia soprattutto in questo che l'apporto di Babai si fa pregnante sulle generazioni successive ed è lecito pensare che sia lo stesso commentatore a prevederlo, visto il cambio di prospettiva polemica che interviene nel passaggio tra la prima e la seconda prefazione. Certo, si tratta di una dinamica molto meno facile da valutare proprio perché più profonda. A parte Dadisho Qatraya, i grandi mistici siro-orientali dei secoli successivi, che tanto devono alle riflessioni del Pontico, non nominano mai Babai, tuttavia questo non basta per escludere che essi abbiano letto Evagrio alla luce dell'interpretazione fornita dal grande teologo del mote Izla. Valutare quali tratti tipici dell'esegesi di Babai siano fatti propri dagli autori successivi richiede chiaramente un percorso lungo, impegnativo e ancora inesplorato. Beulay, per esempio,

⁴⁷⁶ Cfr. testo, § 153.

⁴⁷⁷ Cfr. Dadisho, *Commento al libro di abba Isaia*, p. 262 (t), p. 202 (v).

analizza il vincolo che lega i mistici di VII e VIII secolo a Evagrio e a Babai, ma separatamente, considerando quest'ultimo come teologo più che come commentatore.

A questo punto è necessario però aggiungere una riflessione: per valutare l'influenza di Babai non è sufficiente verificare quanto della sua riflessione giunga ai posteri nel loro confrontarsi con Evagrio, ma anche quanto del pensiero del Pontico arrivi loro dalla lettura delle speculazioni di Babai non direttamente collegate ai *Capitoli gnostici*. Già le prefazioni al *Commento*, con i loro ampi trattati riferiti all'antropologia e alla visione di Dio, mostrano come il commentatore sia capace di elaborare un sistema di pensiero proprio e originale prendendo liberamente le mosse dal suo ispiratore. A tal proposito, possiamo segnalare come Dadisho Qatraya del *Commento ai Capitoli gnostici* non citi la spiegazione di uno specifico capitolo evagriano, ma appunto quella riflessione sull'ipnopsichia che Babai inserisce all'interno della prefazione.

Per concludere, le due prefazioni che abbiamo analizzato ci preannunciano come i due commenti realizzati da Babai rappresentino la sintesi di una tradizione già consolidata sulla figura del santo Evagrio, la risposta suscitata dalla presa di coscienza di esigenze presenti e una porta capace di mettere in contatto le generazioni future più con il vivo rapporto tra Babai ed Evagrio che con ciascuno dei due separatamente, in quella dialettica che tipicamente intercorre tra un autore e il suo commentatore.

VERSIONE

1 [Affidandoci] alla forza del Signore nostro Gesù Cristo, scriviamo il discorso che è giusto premettere al Commento dei capitoli di centurie, realizzato da rabban mar Babai, superiore dei solitari della congregazione del santo mar Abramo, la quale [si trova] sul monte Izla, che spiega il significato [delle parole] del santo Evagrio. [Riportiamo dunque] l'apologia con la confutazione, che [provviene] dalle parole [stesse] del suo insegnamento, diretta a coloro che lo accusano dicendo che non è che il suo ragionamento e il suo insegnamento siano contrari a quello di Origene l'eretico.

Apologia

Prologo

2 È buona e molto salda⁴⁹⁵ l'intera armatura invincibile di cui lo Spirito Santo ha rivestito noi, [che siamo coloro] che credono nella giustizia e percorrono la via cristiana, i campioni⁴⁹⁶ del Figlio unigenito, Cristo Dio nostro, ben *cinti con le bende della verità*⁴⁹⁷ e con la *spada acuta dello Spirito Santo*⁴⁹⁸, che saranno pronti in ogni tempo, continuamente, ad irrompere strenuamente e a cacciare lontano tutti i capi dell'errore distruttivo. 3 E come sono molti gli stratagemmi della sua astuzia nella trama delle sue battaglie perverse, così, e [anzi] senza limite, sono sapienti i tesori della grazia, vigorose le braccia della verità⁴⁹⁹ e acuti i dardi dello spirito, per perforare le corazze di frode della legione⁵⁰⁰ distruttiva, e in tutte le ere, i tempi, i momenti continui, in modo vigilante e vigoroso, fanno sì, che tutto l'esercito del Satana⁵⁰¹ maledetto sia [ridotto a]

⁴⁹⁵ *يه* = indica tanto la saldezza quanto la verità.

⁴⁹⁶ *مجاهدين* = *αθλητης* cfr. 1 Cor 9,24-27.

⁴⁹⁷ Cfr. Ef 6,14 in cui Paolo a sua volta cita Isaia (Is 11,5.59,17).

صِدْقَة = verità come rettitudine, equità (thesaurus rimanda a Is 59,17).

⁴⁹⁸ Cfr. Ef 6,17.

⁴⁹⁹ Citazione biblica? Thesaurus non sembra dare indicazioni. Ritorna qui, e in nessun altro punto il termine *صِدْقَة*.

⁵⁰⁰ *الجن* latinismo *الجن* *ص* lett. "Casa della legione".

⁵⁰¹ *الشيطان* = avversario, Satana.

corpi morti e tombe del desiderio⁵⁰². 4 Da quando uno dei soldati del maledetto empio di morte si è travestito da angelo di luce per indurre all'errore, [questi tesori della grazia] hanno aiutato coloro che vigilano nel loro santo discernimento e portano il segno salvatore a chiedere: *tu sei dei nostri o dei nostri avversari?*⁵⁰³ E da quando ha anche osato, falsamente⁵⁰⁴ e alla maniera di Golia, insultare ad alta voce le schiere del Dio vivente, il Dio dell'universo ha armato [colui che] prende la fionda e porta la bisaccia di morte, [cioè] Davide, rivestito di spirito, affinché insista coraggiosamente nel portare avanti il proprio attacco e nel colpire da lontano, con la forza che [gli viene] dallo Spirito Santo, la sua calunnia⁵⁰⁵; e quando [lui sarà] indignato, abbattuto e prostrato al suolo, [Davide] abatterà tutto il suo vano orgoglio nei confronti della nostra debole stirpe e ci darà una meravigliosa vittoria.

5 Ma cosa vuol fare ora che ha ottenuto questa vile figura, questa di [essere] ucciso e abbattuto, colpito e calpestato, e [ora che] sono perite le sue forze vitali? Non considera rapidamente, il folle, che da quando è sorta per noi *la stella da Giacobbe*⁵⁰⁶ le sue forze vitali sono già state consumate, eppure giace a terra, prostrato sulla schiena e già trema. Sono distrutti i principi della sua malvagità e già ciò che è oscuro è ribaltato dal nostro timore [di Dio]: 6 lo si vede prostrato, l'impuro, perché si sono moltiplicate le guardie della casa del re e tutti quelli della casa di Adamo, tanto che hanno già ricevuto la loro armatura, e tutte le classi dei terrestri razionali hanno prevalso su di lui fino alla sua lapidazione attraverso pietre spirituali⁵⁰⁷ e [fino] a seppellir[lo]. Rinnegalo⁵⁰⁸! L'infedele maledetto è il negromante che dalla terra canterà formule magiche e ostacolerà anche i fabbri nella loro arte in modo che non forgino l'armatura e non realizzino le spade. 7 Ha sentito per lui perita la vita, che nella conoscenza di sé è davvero spinta a cadere per la sua propria spada e per la sua propria lancia: se osa presuntuosamente prendere la spada per la sua spada muore⁵⁰⁹, come [dice] la parola

⁵⁰² Cfr. Is 37,36.

⁵⁰³ Cfr. Gs 5,13, dove però l'episodio rappresenta una ierofania! Forse l'accento per l'analogia va posto sul fatto stesso che venga posta la domanda non tanto sulla risposta data in questo caso.

⁵⁰⁴ *כִּשְׁמֵרָה* = falsamente, *כִּשְׁמֵרָה* = apertamente.

⁵⁰⁵ *כִּשְׁמֵרָה* = soppiantamento, ma forse è più probabile che si tratti di *כִּשְׁמֵרָה* = mormorazione, calunnia o attacco. Radice è sempre *כִּשְׁ*.

⁵⁰⁶ Cfr. Nm 24,17.

⁵⁰⁷ Forse eco di 1 Pt 2,5.

⁵⁰⁸ *כִּשְׁ* può essere o imperativo singolare *Peal* = rinnegalo! o 3 sing pass *Pael* = ha cominciato a (come lo intende Frankenberg).

⁵⁰⁹ Cfr. Mt 26,52.

ricca di beatitudini. Infatti, da quando ha sentito che attraverso la facoltà⁵¹⁰ profetica le loro spade hanno fatto luce su di lui, si è volto alla sua parte [che è] dentro la terra per calunniarli vanagloriosamente attraverso le loro stesse spade, come [è avvenuto con] quelli [che sono] gli ascendenti dei negromanti e della casa di Saul, nemici dell'umiltà.

8 Non sa, il totalmente impuro che continua a lanciare aculei, che Dio continua ad aiutare con la sua bontà coloro che in lui trovano rifugio⁵¹¹. In effetti, per il fatto che un tempo ha ottenuto da lui l'impura licenza di entrare in dei porci⁵¹², ora egli entra in coloro che hanno comportamenti da porci e li arma proprio perché si scrollino di dosso le sozzure della loro sporcizia perché [vadano a] corrompere coloro che hanno indossato la veste cristiana, risplendente nel sangue del Salvatore⁵¹³.

9 Così, egli aveva osservato questo [uomo, che è] esperto nelle battaglie e sapiente nel servizio cristiano, più esperto di molti nelle sue battaglie, e [che] ha raffigurato, impressa in se stesso, l'immagine pura della Signoria ricca di beatitudini, il santo Evagrio – dico io – la sua memoria sia benedizione! E di questo [santo], anche dopo la sua dipartita, si sono moltiplicate le vittorie: la sua spada fa luce⁵¹⁴, le sue frecce sono acute e le sue sferiche virtù si perpetuano e lo trafiggono di generazione in generazione, tanto che già in anticipo quel maledetto gli ha promesso, secondo l'artificio di invidia della sua malvagità: “ho suscitato verso di te il riso e l'insulto di tutti i solitari perché hai voluto rivelare la natura di tutti i pensieri impuri”.

10 Ma [se] nella vita di questo santo non si trova l'impura empietà che lo avrebbe visitato, secondo l'arroganza di quello che prima ha minacciato e promesso su di lui secondo la sua malvagia inclinazione, [ecco che] dopo la dipartita di quest'uomo forte⁵¹⁵, che ha rovesciato e cacciato nella profondità dello Sheol tutta la sua astuzia, l'Empio continua, di età in età, a insinuare negli ignoranti il suo errore: “in modo vano il secondo Giobbe temeva Dio”⁵¹⁶.

⁵¹⁰ كف = lett. “mano”.

⁵¹¹ Cfr. sal 31,20.

⁵¹² Cfr. Mc 5,11-13.

⁵¹³ Sembra un'eco di Ap 7,14 che però non è parte della Peshitta, non è testo canonico per la chiesa siriano-orientale dell'epoca di Babai.

⁵¹⁴ كف stesso verbo utilizzato sopra per l'azione delle spade, appunto, che con la facoltà profetica, svelano l'Avversario.

⁵¹⁵ كف lett. “vigore di forza”, espressione utilizzata per indicare il guerriero.

⁵¹⁶ Il riferimento è evidentemente alle ripetute controversie origeniste, la prima delle quali scoppia nel 399, pochi mesi dopo la morte del monaco egiziano. (Cfr. Bettiolo, *Per conoscere lui*, p. 103, n. 2) Non è

Ma non permettere [Signore] che ciò avvenga!

11 Tu, o malvagio, sei abile e crudele nel sedurre, tuttavia “non sarà glorificato, né da prostrato né da eretto”⁵¹⁷, ha detto come risposta riguardo a te proprio lui, il santo [Evagrio]. Ci sono infatti, secondo la forza di Dio, gli eredi della sapienza di quest'uomo fiducioso⁵¹⁸, [che sono] tutti solitari saldi nella loro posizione eretta, i quali, ogni volta che osi presuntuosamente ergere la tua altezza come verso l'inesperta [Eva], madre delle generazioni, ti prostrano, con la forza dello Spirito Santo, verso il punto della tua caduta.

12 Prima di tutto dunque si dirà, secondo la nostra fiducia in Dio, in quali occasioni l'errore ha trovato accesso a molti oscuri, così da comporre, attraverso loro o a partire da loro, l'immagine dell'idolatria⁵¹⁹. L'errore della sua menzogna è giunto [poi] anche ai più elevati tra gli eletti. Attraverso questa [immagine idolatrica] infatti [la menzogna] ha parlato empivamente, secondo il suo errore, a coloro che, in effetti, è dalle parole di questo santo, puro⁵²⁰ da ogni errore, che hanno ottenuto un modello nella loro posizione verso le parole di falsità dei figli della sinistra⁵²¹, prodotti dell'errore⁵²².

13 Non permettere [Signore] che i veri cristiani⁵²³, che tengono lo *scudo della fede*⁵²⁴ e che corrono con speranza verso l'amore nell'unzione della luce, osino, a causa di coloro che dicono ingiurie nei confronti di questo mare della sapienza della verità, [rivolgersi con] blasfemia allo Spirito⁵²⁵, sorgente di vita, che attraverso quell'anima benedetta procede a dissetarci.

Capitolo 1

14 Su quali sono i prodotti dell'errore.

detto che Babai conoscesse questa coincidenza, più probabilmente qui sta pensando alle controversie più recenti (V e VI secolo) che coinvolgono direttamente Evagrio.

⁵¹⁷ Citazione evagriana non identificata.

⁵¹⁸ *ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ* lett. “vigore di fiducia”.

⁵¹⁹ *ܐܘܪܘܚܐ* parola di derivazione sanscrita.

⁵²⁰ *ܐܘܪܘܚܐ* = santo, puro (derivato da *ܐܘܪܘܚܐ*?).

⁵²¹ Pericope consueta per indicare i malvagi. Cfr. Mt 25,33.41.

⁵²² In quest'ultima pericope si alternano *ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ*, due diversi modi per esprimere “errore”, l'uno più oggettivante, indicante una dottrina errata, una menzogna appunto, l'altro più dinamico, riferito al “fatto di errare”.

⁵²³ *ܐܘܪܘܚܐ* grecismo utilizzato solo per designare “i cristiani” o la “cristianità”, per il resto Babai utilizza *ܐܘܪܘܚܐ* e i suoi derivati.

⁵²⁴ Cfr. Ef 6,16.

⁵²⁵ Cfr. Mt 12,32 (Mc 3,29, Lc 12,10).

Dunque, sono quattro i prodotti che l'errore ha prodotto in [questo] mondo temporale in quelli che ancora portano sulle spalle del loro cuore i carichi pesanti che [derivano] dai quattro [elementi] e da cui continuano a dipartirsi tutti i tumulti, [tutte] le battaglie e [tutti] i tipi di mali.

15 Ora, il primo tra tutti è la mancanza di istruzione circa la mescolanza dell'oro, che si è mischiato al terreno; il secondo è la paura⁵²⁶ che [nasce] da movimento e inclinazione verso le trasgressioni; il terzo è l'adulazione degli uomini, accidente che è entrato [nell'uomo] dall'esterno; il quarto è l'invidia [propria] di quel maledetto che in principio era proceduto dalla luce e aveva spento con il suo soffio crudele lo splendore del comandamento, che è la luce della vita, a coloro che portano la loro lampada e [li] ha fatti cadere prostrati fino alla profonda oscurità della seconda morte.

16 E questa è l'immagine [idolatrica che] disonora colui che rimane in Egitto [e] che sarà edificata dal faraone maledetto, tanto che a causa sua è stata approntata per la nostra stirpe la *pietra che non [è staccata] da mani [d'uomo]*⁵²⁷ e che si è abbattuta su ogni cosa e [l'] ha distrutta, invano [infatti] è stata frantumata dallo spirito violento verso tutto, e ha portato lontano, alla profondità delle profondità, un segno sin dalla nostra formazione.

17 E ora tutti coloro che non si mischiano con Sodoma, [che è] simbolo del non discernimento perché in essa sono scavati i pozzi e anche la sorgente dell'oscurità, loro che sono usciti da essa e verso di essa non hanno guardato e non hanno accettato in se stessi⁵²⁸ l'accidente [che entra nell'uomo] dall'esterno, come quella che è stata posta e [in questo modo sono liberi] completamente da tutta la salinità della sua crudeltà, a somiglianza di Lot⁵²⁹. Essi sono alle basi della montagna a causa della loro debolezza, mentre per il soccorso angelico e le misericordie del Signore, che è tanto abituale alla presenza della nostra xeniteia⁵³⁰ da assumer[la], ascendiamo e stiamo presso la sua montagna santa, in cui si trovano la nube e la luce e tutte le delizie del loro mistero.

⁵²⁶ ܠܘܠܐ = sia paura che idolo.

⁵²⁷ Il riferimento è evidentemente a Cristo (cfr. Dn 2,45, ma anche Mc 14,58) in contrapposizione agli idoli (Sal 114,4; Sal 134,15; Dn 14,5; At 19,26).

⁵²⁸ ܠܘܠܐܘܢܐ lett. "nella loro persona".

⁵²⁹ Cfr. Gen 19.

⁵³⁰ ܠܘܠܐܘܢܐ = ξενιτεία = condizione di straniero, di viaggiatore. Termine tecnico per indicare chi si fa straniero al mondo, ma in questo caso mi pare utilizzato in un'accezione più ampia riferita all'intera umanità.

18 E mentre sul carro infuocato⁵³¹, come Elia che ha fatto perire i sacerdoti con i loro idoli⁵³², siamo condotti per grazia al di sopra dei quattro nella nube che [proviene] dal Signore, che *come figlio di uomini sulle nubi del cielo viene*⁵³³, è venuto ed è, [e] crediamo che con lui e verso di lui e in lui esultiamo sulla montagna per il compimento dei misteri – 19 così, coloro che non si sono ancora raccolti dalla mescolanza della materia verso la nascita della conoscenza è giusto che per il consiglio, per lo zelo del movimento verso il bene, per l'appello che, nella loro interiorità⁵³⁴, [tende] quietamente verso Dio e per il soccorso che [viene] dalla sua grazia, si separino da tutte le preoccupazioni del tempo; attraverso di loro [infatti] il faraone intelligibile progetta di fabbricare i mattoni del non discernimento [e] di raccogliere la paglia dei suoi mali⁵³⁵.

20 E se i primogeniti sono generati nella loro purezza, il maledetto vorrebbe empicamente rovinar[li] e far[li] cadere nel fiume della sua turbolenza⁵³⁶, [ma] nell'interiorità che è la sapienza della loro anima essi ristabiliranno l'unità dell'arca con la loro ragione che è all'interno, affinché la mente sia preservata da [cadere] là⁵³⁷. Per la sua primogenitura, poiché non è stata acquistata dalle passioni del male, guadagnerà l'educazione e l'abilità [stando] in mezzo a coloro che sono dell'avversario, [e] a questo punto comincerà ad uccidere e seppellire i figli del male⁵³⁸. 21 E, ancora, se l'arrogante faraone, lui che ha dato origine alla perdizione dei suoi, verrà a conoscenza [della cosa] e cercherà di uccidere Mosè, [cioè] l'intelletto⁵³⁹, e [cercherà] la sua rovina, Mosè, con la fiducia divina, andrà nella Madian della purificazione di sé⁵⁴⁰. Grazie all'unione legittima che là [si realizza]⁵⁴¹ e per la vigilanza [usata] nella cura pastorale⁵⁴² intellettuale è [concesso] loro di vedere dentro il cespuglio il fuoco che illumina e non

⁵³¹ Cfr. 2 Re 2,11.

⁵³² Cfr. 1 Re 18.

⁵³³ Cfr. Dn 7,13, e sue citazioni in Mt e Mc.

⁵³⁴ רְחֹמַי = lett. "ciò che è celato".

⁵³⁵ Cfr. Es 1,14.

⁵³⁶ Cfr. Es 1,22. רְחֹמַי = turbolenza o preoccupazione. È il contrario della quiete. Qui abbiamo preferito rendere "turbolenza" per il collegamento all'immagine del fiume, ma la radice è la stesa delle "preoccupazioni del tempo" (רְחֹמַי מְחַשְׁבֹתַי) cui Babai ha appena accennato.

⁵³⁷ Cfr. Es 2,3 רְחֹמַי = κιβωτος = arca, cesta. Il termine è quello utilizzato dalla Settanta per l'episodio di Noè (cfr. Gen 6,14) e non corrisponde a quello impiegato in questo punto (θισις). La Peshitta invece riporta in entrambi i casi רְחֹמַי.

⁵³⁸ Cfr. Es 2,10-12.

⁵³⁹ Sembrerebbe che per Babai רְחֹמַי, רְחֹמַי e רְחֹמַי si equivalgano nell'essere simboleggiate da Mosè.

⁵⁴⁰ Cfr. Es 2,15.

⁵⁴¹ Il riferimento probabilmente è all'unione matrimoniale con Zippora. Cfr. Es 2,21.

⁵⁴² רְחֹמַי stessa radice (רְחֹ) di ragione (רְחֹמַי).

brucia; e poiché così i sensi saranno [raccolti] nel discernimento di se stessi, saranno stimanti degni del suono della voce divina [che proviene] *dall'interno del cespuglio*⁵⁴³.

22 Da questo momento in poi, anche se torneranno in modo manifesto nel bel mezzo dell'Egitto, non v'è [più per loro] la paura [suscitata] da lui [dal faraone]. E quando tutto il popolo⁵⁴⁴ divino avrà preso le distanze⁵⁴⁵ dall'Egitto, attraverso di lui [avverrà] il miracolo ineffabile: mentre il faraone e i suoi sono sommersi, il popolo benedetto passerà, mentre il mare è diviso, al suo interno, e glorificherà apertamente il salvatore, il Signore⁵⁴⁶.

Se il peccatore Amalek persevererà nei suoi intenti così da impedire il viaggio, sarà distrutto e perirà per sempre grazie alla distensione delle mani della fede, alla speranza e al vigore fiducioso [che vengono] da Gesù, Dio⁵⁴⁷. 23 Una volta giunto il popolo alle basi della montagna⁵⁴⁸, che è la Dimora divina⁵⁴⁹ ricca di beni, quando [ciò che è] animale sarà rigettato dal cuore⁵⁵⁰ e le voci saranno ridotte al silenzio, la mente entrerà all'interno della nube⁵⁵¹. E quando si rigettano tutti i movimenti calunniatori dei pensieri, nella Dimora divina montana in cui Dio [è presente] nel suo fuoco, con la mente purificata attraverso i beni ineffabili si conversa con Lui. 24 E una volta che l'uomo è stato riunito al segno primordiale ed è stato conformato alla somiglianza del suo artefice per la durata di due volte quaranta unità e una⁵⁵², discende [dal monte] tenendo [in mano] i segni del discernimento nelle *due tavole* di pietra sui due lati, verso l'esterno e verso l'interno⁵⁵³, e nel linguaggio⁵⁵⁴, che [è] perfezione della parola, secondo le *dieci sentenze*⁵⁵⁵ [che] incide⁵⁵⁶. E quando la mente si è rivestita di un

⁵⁴³ Cfr. Es 3,4.

⁵⁴⁴ *עֲמָלֵק* lett. esercito, accampamento.

⁵⁴⁵ *בָּרַח* = rifiutare, farsi straniero a. Utilizzato anche come termine tecnico per indicare il farsi straniero a mondo del monaco.

⁵⁴⁶ Cfr. Es 14,22-15,1.

⁵⁴⁷ Cfr. Es 17,8-14.

⁵⁴⁸ Cfr. Es 19,2.

⁵⁴⁹ *שְׁכִינָה* = Shechinah, dimora o presenza divina.

⁵⁵⁰ Cfr. Es 19,13.

⁵⁵¹ Cfr. Es 19,16 e molti altri passi in cui la nube rappresenta il luogo della teofania.

⁵⁵² Cioè per due volte “quaranta giorni e quaranta notti” (Es 24,18 e 34,28) e un giorno, cioè la prima ascesa al monte di Mosè (Es 19,20).

⁵⁵³ Cfr. Es 32,15.

⁵⁵⁴ *בְּלִשָּׁן* = lett. “figlia della voce” = suono, voce, linguaggio.

⁵⁵⁵ Cfr. Es 34,28.

⁵⁵⁶ Il passo probabilmente tenta di spiegare la complessità redazionale di questi capitoli di Esodo (Es 19-34), in cui Mosè sale più volte sul monte: la prima (Es 19-23) presenta Dio che impartisce a Mosè le “dieci sentenze” riferite poi da quest'ultimo al popolo prima oralmente, attraverso il “linguaggio”, e poi per iscritto (cfr. Es 24,3-4); la seconda, di quaranta giorni e quaranta notti, si conclude con la consegna a

meraviglioso fulgore⁵⁵⁷ e dopo che anche Miriam, l'anima, si è purificata dalle sette passioni del male⁵⁵⁸ secondo il mistero del sette della formazione⁵⁵⁹, i principi del male sono inghiottiti all'interno della terra che circonda le case di Core, Datan e Abiram⁵⁶⁰.
 25 E i puri, quando avranno purificato la loro creaturalità e avranno estratto le profondità del male dalla terra del loro cuore ricettivo della Signoria, attraverseranno il Giordano⁵⁶¹; e quando saranno stati circumcisi⁵⁶² nella loro duplicità, [cioè sia] nel loro lato interiore sia in quello esteriore⁵⁶³, giungeranno al discernimento dell'uomo perfetto in Cristo; e da quando hanno ricevuto il nome del Salvatore nel battesimo puro che [libera] dalla morte e dalla corruzione, sono degni della contemplazione degli angeli santi e del modo in cui [questi] provvedono al loro aiuto in ogni momento, e sono confermati con discernimento nella sapienza dell'Altissimo che è l'unzione, in modo da chiedere a quelli che appaiono loro in forma sensibile⁵⁶⁴: “*Tu sei dei nostri o dei nostri avversari?*”⁵⁶⁵.

26 Una volta distrutte le sette mura della maledizione⁵⁶⁶ iniziano a sterminare tutti i Cananei maledetti, mentre preservano dalla rovina l'anima fornicatrice che aveva nascosto gli esploratori della terra della vita e aveva preservato le loro vite, e da questo momento essa è *innestata nel buon olivo*⁵⁶⁷. In lei sono rappresentati per noi anche i misteri che si trovano⁵⁶⁸ in Enoch e in Elia, della loro sanità e purezza di cuore, senza le quali l'uomo non vede Cristo Gesù.

Mosè delle tavole di pietra “scritte dal dito di Dio” (Es 31,18) e “scritte sui due lati, da una parte e dall'altra” (Es 32,15), tavole che però vengono spezzate per l'idolatria nel frattempo sorta in Israele; la terza, pure di quaranta giorni e quaranta notti, termina con l'incisione su altre due tavole delle “dieci parole” (Es 34,28). O forse più semplicemente le tavole e il linguaggio rappresentano sono complemento strumentale, oppure rappresentano le une il lato esterno, esteriore, l'altro quello interno?

⁵⁵⁷ Cfr. Es 34,29-35.

⁵⁵⁸ Le “passioni del male” sono sette e non otto come in Evagrio.

⁵⁵⁹ Cfr. Nm 12,9-15.

⁵⁶⁰ Cfr. Nm 16 (e Nm 26,9-10 e Dt 11,6).

⁵⁶¹ Cfr. Gs 3.

⁵⁶² Cfr. Gs 5,2-9.

⁵⁶³ في الحجاب والظهور lett. “nel nascondimento e nella manifestazione”.

⁵⁶⁴ Lett. “che lasciano un segno nei sensi”.

⁵⁶⁵ Cfr. Gs 5,13.

⁵⁶⁶ Cfr. Gs 6 Il riferimento è chiaramente alla distruzione delle mura di Gerico, tuttavia nel racconto biblico non si dice che le cinte murarie fossero sette, a sette sono i sacerdoti, le trombe da loro suonate, i giri compiuti intorno alla città, i giorni necessari per la cerimonia. Si potrebbe forse intendere “quando i sette hanno distrutto le mura della maledizione”, tuttavia الأسوار è allo stato costruito.

⁵⁶⁷ Cfr. Rm 11,24.

⁵⁶⁸ Lett. “che sono della casa di”.

E da questo momento tutti i trentuno re⁵⁶⁹, figli del *principe di questo mondo*⁵⁷⁰, i quali allietano nel corso di trentuno per dodici questa terra temporale, sono sterminati da Gesù, Dio nostro⁵⁷¹, mentre i figli di Israele prendono possesso di tutta la terra della promessa, e sono un *Salem, e Dio dimora* continuamente in *Sion*⁵⁷², suo monte santo. –

27 Quelli a cui il timore è congiunto per natura incateneranno dunque i loro sensi tanto da ricevere compiacentemente la voce angelica: “*Non temerai, uomo del desiderio*”⁵⁷³ ha detto Gabriele al santo Daniele, e non sarai intimorito da loro, dicono le parole divine, perché non ti ha fatto cadere il loro capo⁵⁷⁴.

E saranno ricordati anche coloro che, per la dissolutezza della loro anima, hanno detto di *aver visto là i giganti e di essere come locuste ai loro occhi*⁵⁷⁵, [e ci si ricorderà] di quale fine malvagia li ha raggiunti. Perché se non avranno fede e una valorosa fiducia in Dio, come [avevano] il valente Caleb e il forte [Giosuè] figlio di Nun, i serpenti *faranno cadere i loro corpi morti in questo deserto*⁵⁷⁶ e non vedranno la terra della promessa neanche da lontano. 28 E [non] ascolteranno la parola apostolica che ci esorta: “*Non abbiamo ricevuto lo spirito della paura, ma quello che fedelmente, a nostro vantaggio, invoca: Padre, Padre nostro*”⁵⁷⁷. E “*non v’è paura nell’amore*”⁵⁷⁸, ci ha detto l’amato e figlio del tuono che [viene dall’]alto⁵⁷⁹, perché è già stata espulsa dalla nostra natura da lui, cioè dall’amore. E se *rimaniamo al riparo dell’Altissimo non siamo impauriti dalla paura della notte e non dalla freccia scagliata per noi di giorno*⁵⁸⁰ dal bestemmiatore della vita. –

⁵⁶⁹ Cfr. Gs 12,7-24.

⁵⁷⁰ Espressione giovannea: cfr. Gv 12,31.16,11 A questo si deve il grecismo: $\alpha\iota\alpha\iota\alpha$.

⁵⁷¹ Oltre a sottolineare la centralità che già il racconto biblico riconosce a Dio nella conquista israelitica della terra di Canaan, nello specificare “Gesù, Dio nostro” Babai intende sottolineare il legame tra Gesù e Giosuè, accomunati dal nome יְהוֹשֻׁעַ .

⁵⁷² Cfr. Sal 76,3. Dove però la Peshitta presenta שִׁיּוֹן anziché צִיּוֹן .

⁵⁷³ Dn 10,19.

⁵⁷⁴ Citazione scritturistica non identificata.

⁵⁷⁵ Cfr. Nm 13,33, con adattamento dei tempi verbali: dalla prima persona plurale del passato ad un infinito.

⁵⁷⁶ Cfr. Nm 14,29-30 (episodio ricordato anche in diversi altri passi biblici: Nm 26,65, Nm 32,11-12, dove si esplicita il merito di Caleb e Giosuè: “hanno seguito il Signore fedelmente”, Dt 1,34-38) Babai lega questo episodio a quello dei serpenti di Nm 21,4-9.

⁵⁷⁷ Cfr. Rm 8,15.

⁵⁷⁸ Cfr. 1 Gv 4,18.

⁵⁷⁹ Appellativi dell’evangelista Giovanni: quello di discepolo “che Gesù amava” (Gv 13,23 e altri) e quello, condiviso con il fratello Giacomo, di “boanèrges, cioè figli del tuono” (Mc 3,17).

⁵⁸⁰ Sal 91,1.5, con passaggio dalla seconda persona singolare alla prima plurale.

29 Quelli che adornano se stessi con le pozioni dell'adulazione per gli uomini, siamo persuasi che saranno spaventati dalla sentenza del giudizio che conclude la vita. Che "saranno dispersi [in] loro stessi"⁵⁸¹ ha detto di quelli che adulano gli uomini la lingua dello spirito; e il beato Paolo aveva detto: *se avessi ancora adulato gli uomini non sarei stato servo di Cristo*⁵⁸².

Così non è possibile nemmeno che il servo cattivo serva due signori estranei l'uno all'altro⁵⁸³, come [dice] la parola del Signore. Inoltre, saranno ricordati anche i vari modi (oh, se sono molti!), con cui, attraverso le sue minacce, il retto Signore ha sviluppato la sentenza del suo giudizio nei confronti di scribi e farisei. –

30 Dunque la volontà di [fare il] male è progenie dello scorpione, il cui padre è l'invidia maledetta, mentre è suo antenato il padre della dilezione per la gloria, progenie dell'Avversario, mangiatore di calunnia, stella che si è oscurata⁵⁸⁴. E [lo] si annienta ed estingue attraverso la privazione, la continenza e l'umiltà insieme alla dilezione per le nobiltà d'animo, le quali persistono e arrivano alla perfezione attraverso l'osservanza dei comandamenti divini cosicché l'amore cristiano le accompagna. 31 Ora, la forza di osservare i comandamenti proviene dalla nascita spirituale, che è conservata e accresciuta all'interno dell'anima, [ed è] potenza che da ogni lato, a mo' di ancore, circonda la barca [della] fede in tutti i suoi movimenti, e, nel giardino⁵⁸⁵ della chiesa e con l'esercizio delle virtù, [questa potenza] rigetta l'albero della morte, della disobbedienza, [albero] con cui la morte ha tentato [i nostri progenitori] e ha abilmente regnato su di noi e dimorato [in noi].

E così quando [coloro che osservano i comandamenti] corrono, grazie alla speranza intellettuale, lungo la via stretta⁵⁸⁶, arrivano pienamente, secondo l'ordine⁵⁸⁷ della successione, a colui che è *amore*⁵⁸⁸, cioè all'albero della vita⁵⁸⁹, dove non regnano né

⁵⁸¹ Citazione, probabilmente scritturistica, non identificata. Bisognerebbe prima di tutto sapere a chi si riferisce l'appellativo di "lingua dello spirito"

⁵⁸² Cfr. Gal 1,10.

⁵⁸³ Cfr. Lc 16,13. L'attributo عبد riferito al servo proviene da altri passi evangelici: cfr. Mt 18,32.24,24.25,26 e Lc 19,22.

⁵⁸⁴ Vi sono probabilmente una o più citazioni o allusioni (soprattutto "progenie dello scorpione"), ma non siamo riusciti a identificarne la provenienza.

⁵⁸⁵ جنت.

⁵⁸⁶ Cfr. Mt 7,14 Qui però è la porta ad essere stretta (مضيق) mentre la via è angusta.

⁵⁸⁷ ترتيب grecismo.

⁵⁸⁸ Cfr. 1 Gv 4,8 e 4,16.

⁵⁸⁹ Evidente riferimento agli alberi di Gen 2,9, dove qui significativamente "l'albero della conoscenza del bene e del male" diviene "l'albero della morte, della disobbedienza". Il tema della riapertura della via per

l'insicurezza, né la paura, né il male, [e] in cui la pace di Cristo, che è superiore a ogni facoltà conoscitiva, dimora nei suoi santi⁵⁹⁰.

Capitolo 2

32 Sul motivo per cui questi capitoli di conoscenza⁵⁹¹ sono stati scritti in modo così pienamente oscuro.

Dunque, su perché questo santo abbia introdotto e raccolto questi meravigliosi capitoli di conoscenza con una tale accurata precauzione all'interno di camere oscure e di un Santo dei santi inaccessibile e abbia ricostruito e rafforzato per le loro cerchie [murarie] torri fortificate e porte strette.

In primo luogo, [ha fatto questo] per conferire una dilezione, un'applicazione e una diligenza speciali agli amanti dello studio.

33 In secondo luogo, perché siano messi alla prova [e quindi distinti] i non credenti da coloro che posseggono la verità, i pigri dai diligenti e gli edonisti dai continenti. Infatti, questo santo ha detto così in uno dei suoi discorsi: “le irritazioni⁵⁹² eccitano la fame”⁵⁹³; e ancora [ha detto]: “Sono scritte le tavole, [cioè] i cuori di pietra [che] accettano la legge⁵⁹⁴ di Dio, [e] celano e sigillano le sentenze. Come le si riconoscerà? Stabilisci la porzione e concludi su di essa l'unzione, e troverai posizione nella tua parte interiore”⁵⁹⁵.

34 In terzo luogo, perché non siano calpestati questi discorsi adorni di bellezze da coloro che hanno abitudini dissolute, comportamenti da porci e turbolenza e confusione dei sensi con moti tipici dei cani, come ha scritto e ci ha fatto conoscere in uno tra gli altri suoi discorsi quest'uomo prodigioso, esperto per la sua conoscenza: “Certe cose le abbiamo manifestate apertamente e certe altre le abbiamo nascoste perché *non si dia ciò che è santo ai cani e non si gettino le perle di fronte ai porci.*”^{596,597}; 35 e inoltre: “Queste cose si rivelano a coloro che vogliono valorosamente procedere in questa via di

l'albero della vita è suggerito da Gn 3,22.24, ma a livello scritturistico è già proposto da Ap 2,7.22,14. Forse Babai conosceva Apocalisse?

⁵⁹⁰ Probabile citazione biblica. Non individuata.

⁵⁹¹ כְּדָעָה = lett. “conoscenze”.

⁵⁹² רִיבָה = irritazione o formica.

⁵⁹³ Citazione evagriana non identificata.

⁵⁹⁴ רִבְרִיבָה grecismo.

⁵⁹⁵ Citazione evagriana non identificata.

⁵⁹⁶ Cfr. Mt 7,6, con i verbi volti dalla seconda persona plurale alla forma impersonale.

⁵⁹⁷ Cfr. Evagrio, *Lettera ad Anatolio*.

solitudine^{598,599}. Ha detto poi: “Non saranno saziati [di] pane gli uomini iniqui e i giusti avranno potere sulle posizioni”⁶⁰⁰; e ancora: “Coloro che benedicono il Signore vedranno la luce, l’oscurità infatti è nelle anime degli empi”⁶⁰¹. Inoltre ha detto: “I sapienti non aduleranno gli iniqui e coloro che mancano di ragione non saranno da loro conosciuti”⁶⁰².

36 Allora queste sono davvero le cause che hanno stimolato le volpi asservite al torbido Erode⁶⁰³ a radunarsi per *tagliare la testa*⁶⁰⁴ a questo santo, confutatore, per mezzo delle sue parole, della dissolutezza delle loro maniere perverse e dell’errore estraneo alla verità che è intrecciato già da generazioni alle loro anime viziose. Ed essi in ogni momento sono presuntuosi nei confronti del loro confutatore come [accadde] per il profeta Geremia: “*Abatteremo l’albero nel suo nutrimento, lo getteremo via dalla terra dei viventi e il suo nome non sarà più ricordato*”⁶⁰⁵.

37 Come non è possibile che un porco salga sull’albero, veda le stelle e ottenga la purificazione dei [suoi] comportamenti, così quelli che si rotolano nella dissolutezza della corruzione non possono essere purificati e arrivare a rallegrarsi per il significato di queste parole dello Spirito. E, ancora, come non si trovano tranquillità, mitezza e silenzio nei cani anelanti, così quelli che si aggirano al di fuori della città, [con] la loro bocca spalancata a [pronunciare] parole di ogni sorta e i pensieri turbati dalle cose vane, non possono avventurarsi all’interno del Santo dei Santi di questi tesori spirituali. 38 Essi sono veramente dei pipistrelli della lamentazione⁶⁰⁶ che, in mezzo a questa luce, acceca gli occhi del loro cuore e offusca le pupille della loro visione, come [dice] la parola del grande Paolo: “Sono svuotati nel loro pensiero ed è oscurato il loro cuore cosicché non comprende”⁶⁰⁷.

Anche [lo stesso Evagrio], discepolo di quest’uomo benedetto, nella quinta centuria, come in profezia, ha predetto così: “La visione degli enti è secondo verità o se è puro

⁵⁹⁸ Cioè “via monastica”.

⁵⁹⁹ Citazione evagriana non identificata.

⁶⁰⁰ Citazione evagriana non identificata.

⁶⁰¹ Citazione evagriana non identificata.

⁶⁰² Citazione evagriana non identificata.

⁶⁰³ Cfr. Lc 13,32.

⁶⁰⁴ Riferimento alla decollazione del Battista (Cfr. Mc 6,17-28) e in particolare a Mc 6,27, dove ricorre la stessa espressione anche se alla terza persona singolare del passato.

⁶⁰⁵ Ger 11,19.

⁶⁰⁶ Forse una citazione biblica, ma non identificata. Nemmeno il Thesaurus la riporta.

⁶⁰⁷ Cfr. Rm 1,21.

l'intelletto [che li] vede o se è la parola dei sapienti [che li] spiega. Quindi chi è privo di entrambe inclina verso l'accusa dello scrittore⁶⁰⁸. –

39 Infatti, le modalità di sviluppo dell'insegnamento del Santo Spirito, che la compagnia della via e il patto di tutti i cristiani che percorrono questa via stretta che porta alla vita⁶⁰⁹ conducono, osservano e proteggono lungo tutta questa marcia fino alla fine delle generazioni⁶¹⁰, sono due: la conoscenza di spirito e la pratica della virtù⁶¹¹; e la conoscenza è della pratica e la pratica è dalla⁶¹² conoscenza.

40 Ma alla maniera di una terza [modalità], tutto l'insegnamento della vita vera, che è donata dal Signore che tutto possiede, progredisce attraverso questi tre santi e attraverso coloro che condividono la loro stessa fede⁶¹³ che sono stati dei maestri per la chiesa. Mi riferisco a questi due santi, i solitari⁶¹⁴ Evagrio e Giovanni e [quelli] che come loro in buona parte continuano a insegnare a coloro che percorrono la via cristiana le condotte virtuose, l'arte delle battaglie e dei movimenti e la distinzione dei segni e dei movimenti che [si sviluppano] nel segreto e nelle camere profonde dell'anima. 41 Il benedetto Teodoro, poi, [il terzo santo], e tutti i santi maestri come lui ci generano nella conoscenza sensibile e intellettuale riguardo la cristianità⁶¹⁵ e insegnano la conoscenza della verità, che è ottenuta a partire dall'insegnamento e dalle condotte; ci mostrano inoltre i demoni nella loro incorporazione, mentre si aggirano [cioè] in tutte le dottrine delle eresie, forgiando per noi con una loro parola chiara l'armatura per la battaglia e insegnano in modo chiaro i modi di [combattere] le battaglie a noi e anche a quelli che non sono ancora esperti nei segreti e hanno bisogno di essere rafforzati nella fede che [viene] dall'ascolto dell'orecchio. [Questi] grazie alle scale intendono nel cuore *fino al terzo cielo*⁶¹⁶, dove *la fede [è] certezza delle cose che sono nella speranza*⁶¹⁷, che già

⁶⁰⁸ Cfr. Evagrio, *Capioli gnostici*, V,90.

⁶⁰⁹ Cfr. Mt 7,14.

⁶¹⁰ ܩܘܪܕܝܢܐ ܕܥܘܘܪܝܢܐ ܕܥܘܘܪܝܢܐ ܕܥܘܘܪܝܢܐ = lett. “finché coloro che sono generati avranno vita da coloro che li generano”.

⁶¹¹ ܩܘܪܕܝܢܐ = (letteralmente) eccellenza, da cui eccellenza morale, virtù.

⁶¹² Manca il punto su ܩܘܪܕܝܢܐ. Si tratta di un errore di battitura o la frase andrebbe tradotta con “la pratica che [proviene] da lui [lo Spirito Santo] è conoscenza”?

⁶¹³ ܩܘܪܕܝܢܐ ܕܥܘܘܪܝܢܐ = lett. “figli del loro ragionamento.”

⁶¹⁴ Nel testo siriano è al plurale per cui sembra riferito a entrambi in quanto monaci non al titolo comunemente attribuito all'enigmatica figura di Giovanni, il Solitario appunto.

⁶¹⁵ ܩܘܪܕܝܢܐ ܕܥܘܘܪܝܢܐ grecismo e termine tecnico.

⁶¹⁶ Cfr 2 Cor 12,2 lett. “alla terza parte del cielo”.

⁶¹⁷ Cfr Eb 11,1.

ora sono presso di noi come dal principio è dello Spirito di vita, che è su di noi e che abbiamo ricevuto.

Capitolo 3

42 Su quale vantaggio abbiamo da[lla lettura di] questi capitoli di conoscenza⁶¹⁸.

Dunque, otteniamo davvero un gran vantaggio e dei grandi aiuti in questa nostra via da questi capitoli di sapienza⁶¹⁹ pieni di luce, se [ci] amiamo e siamo veri fratelli e percorriamo questa via cristiana. Infatti, essi illuminano per noi ciò che evidenzia la verità rispetto alla falsità e distinguono le prime bontà dalle malvagità; e grazie a loro brillano gli occhi del nostro cuore nel ricevere lo spirito della vita dallo splendore della gloria della Dimora di [...] da cui [proviene] la grandezza.

43 Essi ci insegnano anche i modi di [combattere] le battaglie e conferiscono alle nostre anime il vigore tanto potente da abbattere ed espellere dalla nostra esistenza personale⁶²⁰ tutta l'empietà e la parte [soggetta al] peccato. Essi ci rendono sapienti circa l'abilità dei demoni e il modo in cui insidiosamente, [si appostano] nelle buche che [si trovano] lungo la nostra via, sia all'esterno che in noi⁶²¹, e circondano tutto uno spirito per far perire con la malvagità dei loro stratagemmi i viventi che sono da Dio.

44 Questi capitoli delle conoscenze rappresentano gli ostelli che [individuano] il luogo e il modo da cui cominceremo il viaggio. In essi pernosteremo, ci alzeremo presto e ci affretteremo verso il regno⁶²² ricco di beatitudini, che è il nostro riposo, la nostra felicità, il nostro onore e la pienezza della nostra conoscenza. Infatti, se osserveremo e praticheremo, grazie alla virtù, i comandamenti del Signore, da loro [questi capitoli] saremo resi sapienti su quanto sia grande la nostra speranza, su quanto la nostra condotta sia degna di onore, su quanto la nostra consolazione sia dolce e su quanto le beatitudini che ci hanno governati siano degne di onore⁶²³.

⁶¹⁸ כְּיָדְעָה = lett. "conoscenze".

⁶¹⁹ כְּחֵכֶם = lett. semplicemente "sapienze".

⁶²⁰ מִנְּפִשְׁתְּכֶם.

⁶²¹ Forse si può cogliere un'allusione alla lettera 17 di Evagrio.

⁶²² כְּבַיִת הַמַּלְכוּת, כְּבַיִת = lett. "casa della regalità".

⁶²³ Mi pare si possano riscontrare qui allusioni a temi paolini (cfr. Ef 1,18 per la speranza, cfr. Gal 6,4 per la condotta, cfr. 2 Cor 1 per la consolazione, cfr. Rm 11,22 per le beatitudini), abbastanza *ad sensum* ma testimoniate anche dalla citazione esplicita di Paolo che segue (45) e che ha funzione esplicativa proprio di questo passo.

49 Infatti, [i primi sono] realmente familiari e sapienti nello spirito per il fatto che hanno persistito nell'assaporare la conoscenza spirituale di quest'uomo sapientissimo⁶³⁰, hanno letto e faticato, si sono istruiti anche in riferimento agli altri suoi insegnamenti e hanno compreso e considerato attraverso l'occhio dello spirito come [questi] concordino nel loro stile con le vere parole di tutti i santi figli del suo meraviglioso servizio, [non discostandosi da esse] se non per la traduzione posta e per la sola forma letterale; per il resto hanno considerato le differenze con [un atteggiamento di] meraviglia: come un solo spirito in una sola cetra cambiata nelle corde, lo Spirito Santo ha suonato per noi un'unica melodia meravigliosa di beatitudini attraverso di lui e attraverso tutti i suoi santi compagni secondo lo spirito dell'unanimità. –

50 E se qualcuno scaglia una lancia contro la sua anima [racchiusa] in questi [capitoli], leggerà [cosa si dice] nelle storie scritte su di lui per coloro che amano la verità e specialmente in quella sull'origine del suo discepolato verso la vita solitaria⁶³¹. Vi è detto infatti che “egli è [originario] della regione del Ponto”; poi “il beato Basilio⁶³², vescovo⁶³³ di Cesarea, ha stabilito che diventasse lettore”⁶³⁴. [Evagrio stesso ce lo] rende noto dal momento che ha scritto a lui [a Basilio] riguardo a questo, dicendo: “Cosa renderò al Signore per aver trovato questa grazia presso di te? Infatti, a fatica qualcuno trova un vero padre! Ma ora ringrazio nostro Signore e il giorno della sua risurrezione, perché in esso mi hai dato il santo abito e mi hai unito al numero dei monaci^{635,636}”.

51 “Dunque, dopo la dipartita del beato Basilio, Gregorio, vescovo di Nazianzo, esperto nei libri divini, libero dalle passioni e adorno di tutte le nobiltà d'animo, ha notato la sua lucentezza [intellettuale] e gli ha offerto la diaconia”⁶³⁷. Ora, Evagrio ha scritto anche a Gregorio vari tipi di lettere. Proprio in una di queste rende noto questo fatto poiché gli scrive così: “Per lungo tempo hai fatto silenzio davanti a noi, o uomo

⁶³⁰ كبر في الحكمة = lett. “grande nelle sapienze”.

⁶³¹ Il riferimento implicito è alla *Storia lausiaca*, in particolare al suo capitolo 38, come dimostrano le successive citazioni.

⁶³² صلواته mentre in tutte le successive attestazioni si ha صلواته.

⁶³³ كهنوت greco.

⁶³⁴ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 268(t), p. 179(v).

⁶³⁵ كهنوت, termine in genere non utilizzato da Babai, che preferisce كهنوت per designare i solitari.

⁶³⁶ Cfr. Evagrio, *Lettere* 22. La lettera in realtà è probabilmente indirizzata a Rufino che avrebbe rivestito Evagrio dell'abito monastico il giorno di Pasqua del 383, a Gerusalemme. Cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p. 184.

⁶³⁷ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 268(t), p. 179(v).

prodigioso, che per primo hai piantato [in] me un arbusto, e con i tuoi scritti l'hai irrigato nella purezza⁶³⁸ del cuore”⁶³⁹.

52 “Durante il sinodo⁶⁴⁰ che si è tenuto a Costantinopoli”, per l’empietà di Macedonio sullo Spirito Santo, “[Evagrio] è salito in città insieme al grande Gregorio, che lo amava molto. Quando l’ha incontrato il beato Nettario, vescovo di Costantinopoli, era spinto ad amarlo perché vedeva che era un uomo esperto, e se l’è tenuto vicino. Evagrio era amato più di ogni altro”⁶⁴¹.

Poi si dicono altre cose: che è andato nel deserto dell’Egitto e si è sottoposto a condotte ascetiche⁶⁴² e nobili. –

53 “E dopo quindici anni, con la sua molta disciplina ha purificato il suo cuore ed è stato conformato alla grazia divina, gli sono state date la comprensione e la sapienza e [gli è stato dato] di conoscere le forze spirituali, cosicché ha composto tre volumi⁶⁴³ dove ci insegna l’artificio dei demoni⁶⁴⁴ e le sottigliezze dei pensieri”⁶⁴⁵, e ha raggiunto la profezia. Quest’uomo vittorioso in tutto⁶⁴⁶ “è morto⁶⁴⁷ all’età di cinquantaquattro anni”⁶⁴⁸ e non è [mai] stato accusato durante la sua vita. Non permettere, [Signore, che lo sia] dopo la sua dipartita da uno solo tra gli uomini cristiani, che amano la verità e conoscono la rettitudine! –

54 Ma al contrario, come i raggi di luce [si diffondono] in ogni luogo, le bellezze delle notizie delle sue meraviglie avevano libero corso, tutti imitavano i segni delle sue condotte virtuose e si stupivano dei suoi scritti. –

È così che chiunque rifiuta o sconfessa il beato Evagrio prima rifiuta i pilastri della creazione, cioè il beato Basilio, il beato Gregorio e il beato Nettario⁶⁴⁹, perché questo dolce frutto [proviene] da questi rami benedetti da cui fluisce vita a tutta la nostra

⁶³⁸ Il testo della lettera riportato da Frankenberg in Evagrius Ponticus, p. 596 ha qui $\delta\alpha\sigma\alpha\iota$, cioè tenerezza, al posto di $\delta\alpha\sigma\alpha$. Vista la somiglianza grafica delle due parole si tratta probabilmente di un errore del copista.

⁶³⁹ Cfr. Lettera 46.

⁶⁴⁰ $\sigma\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ grecismo.

⁶⁴¹ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 268(t), p. 179(v).

⁶⁴² $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ = lett. faticoso, ma è anche utilizzato come termine tecnico per dire “ascetico”.

⁶⁴³ $\sigma\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ grecismo.

⁶⁴⁴ Il termine utilizzato qui non è il consueto $\delta\alpha\sigma\alpha$ ma $\delta\alpha\sigma\alpha$ traducibile letteralmente con “daeva”, gli dei persiani evidentemente considerati demoni dai cristiani.

⁶⁴⁵ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 277 (t), p. 184 (v).

⁶⁴⁶ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ = lett. “pieno di vittorie”.

⁶⁴⁷ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ = lett. “è uscito dal mondo”.

⁶⁴⁸ Cfr. Palladio, *Storia lausiaca*, vol. II, p. 268(t), p. 179(v).

⁶⁴⁹ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$ mentre sopra (51) $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma$.

chiesa. E vedremo come tutti gli scritti di quest'uomo prodigioso riceveranno l'unico sigillo di parole dello spirito che [sono] nei santi. –

55 Questo santo ha detto: “Dal beato Gregorio abbiamo appreso le quattro virtù relative alle condotte e alla visione gloriosa, che sono capacità di comprensione, sobrietà, forza e rettitudine”⁶⁵⁰. E se questa è la somma di tutte le virtù, o ingiuriosi, e queste egli le ha apprese dal suo maestro Gregorio, che cosa aveva allora lui per essere prematuramente privato [nel vostro giudizio] dei tipi di virtù del suo padre benedetto? –

56 Inoltre, egli ha detto che “tre sono le parti dell'anima, come ha detto il nostro maestro”⁶⁵¹, e se il suo maestro ha insegnato e lui ha imparato e confermato, in che modo ora voi, voi che amate ingiuriare e che conoscete solo [come] fare il male, paragonate iniquamente la luce [di Evagrio] all'oscurità dell'empio Origene? Lui, infatti, in tutta questa malvagità, ha detto empicamente, nei suoi insegnamenti perversi, che “gli intelletti di queste creature razionali”⁶⁵² sono caduti dal cielo, e al posto degli intelletti sono [subentrate] le anime e sono state legate ai corpi”⁶⁵³, [ha detto questo] insieme ad altre oscenità. –

57 Ancora ha detto il beato Evagrio: “Basilio il Cappadoce, il *pilastrò di verità*⁶⁵⁴, aveva detto che la conoscenza che ci viene dagli uomini è rafforzata dalla meditazione continua e dall'applicazione intellettuale assidua, ma la conoscenza che ha origine per noi dalla grazia è la rettitudine che la preserva, cosicché non [...] montano l'ira e la compassione; e la conoscenza che [viene] dagli uomini possono riceverla anche coloro che sono sotto[messi] alle passioni, mentre della conoscenza che [viene] da Dio sono ricettivi coloro che si elevano dalle passioni, che nel momento della preghiera vedono gli splendori della luce del loro intelletto che sorge su di loro”⁶⁵⁵; e [di seguito Evagrio aggiunge]: “Atanasio, la stella dell'Egitto, aveva detto”⁶⁵⁶... –

58 Ora, nelle lettere di questo santo che [si rivolgono] proprio a uno di loro i duri di cuore leggeranno di quanto questi suoi padri spirituali e chi è simile a loro abbiano

⁶⁵⁰ Cfr. Evagrio, *Gnostico*, 44 (146 nel manoscritto utilizzato da Frankenberg) in Frankenberg, *Evagrius*, p.552.

⁶⁵¹ Citazione non identificata.

⁶⁵² فكر = lett. “pensieri” evidentemente qui traduce il termine tecnico greco λογικοί , cioè “creature razionali” “creature pensanti”.

⁶⁵³ Probabilmente Babai cita da una fonte eresiologica. Si colgono allusioni a porzioni del *De Priniptis* di Origene, in particolare al capitolo sull'anima, ma non citazioni letterali.

⁶⁵⁴ Cfr. 1 Tm 3,15.

⁶⁵⁵ Cfr. Evagrio, *Gnostico*, p.552.

⁶⁵⁶ Cfr. Evagrio, *Gnostico*, p.552.

incitato il beato, da quando si era fatto straniero al mondo, a lasciare il deserto e ricevere la dignità ecclesiastica [dell'episcopato], e [di come] lui non sia stato per nulla persuaso. Così infatti dice in una di queste: “Sono stupito che [pur] nella tua sobrietà tu mi spinga a lasciare la cella e a cadere tra le onde del mare. Comunque, non rifiuto l'intimità con voi ma [anzi] prego nostro Signore di vedere con i miei occhi la vostra sobrietà. Prega dunque per il tuo figlio Evagrio, perché nostro Signore non sia offeso dalla sua speranza!”⁶⁵⁷

59 Così dunque [coloro che sanno di verità e hanno compreso⁶⁵⁸] discerneranno le differenze, nel contesto di tutta questa meraviglia e di questa [sua] crocifissione al mondo, e non crederanno alle parole di coloro che hanno le abitudini del polipo⁶⁵⁹, animale del mare, e [del] camaleonte⁶⁶⁰, [animale] di terra ferma, che si trasformano in qualsiasi cosa e si conformano [di volta in volta] alla forma temporanea [con cui sono] in contatto. [Si tratta di] coloro che hanno scambiato la giusta verità con l'adulazione degli uomini, in modo da non prendere le distanze dall'esaltazione dei loro desideri. Essi, che sono come bestie selvagge nella crudeltà della loro inclinazione, hanno tagliato, reciso e lacerato piccole parole da questo corpo prezioso e adorno di bellezze e le hanno esecrabilmente e impropriamente avvicinate alla corruzione del lupo rivestito di pelli d'agnello⁶⁶¹. 60 Gli accusatori non hanno neanche testato per quale motivo, a quale fine e in che modo [questi metamorfi] si siano appropinquati a mostrare la somiglianza di lui [il lupo] con queste [piccole parole] e non hanno condotto approfonditamente l'indagine relativa a [ciò che fa da] fondamento alla miseria del loro discorso: [queste bestie selvagge], infatti, hanno tradotto⁶⁶² dal greco al siriano, a partire dai suoi insegnamenti in maniera conforme al loro errore, come se egli avesse condiviso

⁶⁵⁷ Cfr. Evagrio, *Lettere*, 13, p. 575. Si tratta di una lettera probabilmente indirizzata a Teofilo di Alessandria. Cfr. Bunge, *Briefe aus der Wüste*, p.187.

⁶⁵⁸ Babai riprende il discorso dopo la lunga digressione sulla biografia di Evagrio. La meraviglia di cui parla è quella di 48, la crocifissione al mondo la scelta monastica del santo che ha esposto tra 49 e 57.

⁶⁵⁹ حمله هفت evidente grecismo.

⁶⁶⁰ حمله هفت evidente grecismo.

⁶⁶¹ Indica il processo di estrapolazione arbitraria. Le piccole parole sarebbero frammenti di sentenze evagriane, il corpo prezioso il corpus dei suoi scritti e in particolare dei capitoli gnostici, il lupo Origene.

⁶⁶² Il verbo *هم* è difficile da tradurre: può significare sia tradurre che editare che estrapolare in quanto la radice indica il trar fuori. Si potrebbe intendere la frase come una chiarificazione del processo di estrapolazione appena illustrato aggiungendo che questa procedura riguarda sentenze del testo greco che nel momento in cui vengono estratte sono anche tradotte, oppure si potrebbe considerare la frase indipendentemente dalla precedente intendendo che queste “bestie selvagge” hanno sia estrapolato alcune sentenze evagriane sia realizzato delle traduzioni delle sue opere conformi alla loro dottrina. Cfr. anche § 142 e relativa nota.


il loro ragionamento⁶⁶³. Ma anche loro sono stati riconosciuti colpevoli grazie alle vere edizioni [dei capitoli gnostici] e [grazie al confronto con] gli altri suoi discorsi. [Eppure,] questo fatto in particolare ha irretito [conducendo] verso il più grande errore quelli che non hanno testato. –


61 Inoltre, c'erano quelli che erano figli della dottrina degli eretici Eutiche e Severo che hanno accuratamente preso le distanze da lui per il fatto che hanno visto che egli, come i beati Leone vescovo di Roma, Teodoro l'Interprete e tutti gli altri ortodossi⁶⁶⁴, distingue le nature e assegna le loro[rispettive] peculiarità all'unica unità dell'unico Cristo, Figlio di Dio. Egli infatti ha detto così in uno dei suoi discorsi: il corpo di Cristo è consustanziale al⁶⁶⁵ nostro corpo, anche la sua anima [viene] dalla natura delle nostre anime, così anche la sua divinità è consustanziale all'Essenza del Padre⁶⁶⁶. 62 Essi hanno mosso apertamente contro di lui un'accusa, per il fatto che si sono agitati e hanno temuto la distinzione di nature dell'economia divina [in Cristo], e lo denunciano⁶⁶⁷ astutamente quando dicono: “Perché ha recuperato una dimostrazione da un uomo eretico⁶⁶⁸, se non per il fatto che concordava con la sua dottrina?”

Ora, [in primo luogo] non hanno compreso, miserabili, quante volte i figli della chiesa hanno recuperato una dimostrazione addirittura dai pagani pur non concordando con i loro ragionamenti. In questo modo il beato Paolo ad Atene ha recuperato [la sentenza di alcuni poeti pagani]⁶⁶⁹ e allo stesso modo noi recepiamo le storie che hanno scritto Giuseppe Giudeo⁶⁷⁰ e l'ariano Eusebio di Cesarea pur fuggendo dalle loro dottrine. –


63 [In secondo luogo] poi, come abbiamo imparato dalle storie che [provengono] dagli antichi, ci sono tre [personaggi] che sono stati chiamati con l'unico appellativo di Didimo. Tutti e tre per una qualche causa sono stati resi ciechi nel corpo, ma uno solo, come dicono, ha prestato insegnamento per molti anni presso la grande Alessandria, ed

⁶⁶³ Lett. “fosse stato figlio del loro ragionamento”.

⁶⁶⁴  grecismo.

⁶⁶⁵  = lett. “figlio della natura di”.

⁶⁶⁶ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, VI,79.

⁶⁶⁷  grecismo.

⁶⁶⁸ Si tratta, come emerge da ciò che segue, di un ragionamento che Evagrio riprende da Didimo il cieco. Nello specifico, cfr. Evagrio, *Gnostico*, 150 in Frankenberg, *Evagrius*, p.552.

⁶⁶⁹ Cfr. At 17,28.

⁶⁷⁰ Giuseppe Flavio.

era un vero ortodosso e contemporaneo⁶⁷¹ del beato mar Efrem, e al tempo di Ario ha vigorosamente combattuto contro l'errore. –

64 L'altro nello stesso tempo fu ortodosso, solitario del deserto e [visse] solo nella sua abitazione. –

Mentre l'altro, [il terzo], come dicono, a causa della cecità dei suoi occhi e anche [del] suo cuore, ha eclissato la sua luce dalla verità, e quando i capi della chiesa hanno preso coscienza di lui lo hanno reciso e cacciato dal corpo della chiesa.

Ora, da quale di questi tre sia ripresa la dimostrazione essi non hanno [intenzione] di dir[lo]. Ma quanto sono lontani gli insegnamenti dissoluti di questo Didimo, cieco nella sua anima, da quelli che ha scritto Evagrio, mente illuminata! In quest'unica dimostrazione che io espongo saranno comprese le distinzioni [tra i due]. 65 Dunque il cieco è [anche] oscurato in conformità alla dottrina che l'empio Origene ha portato così a compimento nei suoi studi che parlano dell'errore: “quando l'anima è stata sufficientemente purificata, qui [in questo mondo], nella sua connessione al corpo, e si è purgata e purificata, ha ricordato se stessa e ha rinunciato al suo peccato, allora ascende da qui ed entra in paradiso”. Infatti, il totalmente cieco, in linea con l'empio Origene e [con] il suo discepolo, il folle Apollinare, diceva che “il paradiso rappresenta il cielo” ([Ma] non è allegoricamente che i santi padri lo [il paradiso] hanno inteso!) 66 E che cos'è [dunque il paradiso per Didimo]? “[L'anima] è in quel luogo nell'assiduità agli alberi razionali di quel luogo, ottenendo da loro la conoscenza approfondita; è mossa soprattutto verso l'accettazione della sapienza del maestro perfetto ed è vicina all'albero della vita che è nostro Signore Gesù Cristo. E allora si volge allo Spirito Santo e da qui alla conoscenza vera e da qui a Dio e da qui alle cose che sono perfette e da qui ritorna ancora allo Spirito Santo [...]”⁶⁷² Quanto [è lontano] dunque il puro [e] santo Evagrio da questa [...] coloro che amano la verità testimoniano ciò che hanno letto nei suoi scritti. –

67 Ha detto così infatti nella terza centuria: C'è un unico rinnovamento che avviene in un batter d'occhio per tutti i corporei razionali, [rinnovamento] che distingue, secondo il decreto del *retto giudice*⁶⁷³, per ciascuno di loro la retribuzione del suo

⁶⁷¹ Lett. “Figlio del tempo di”.

⁶⁷² Come per le citazioni origeniane si tratta probabilmente più che altro di materiale eresilogico.

⁶⁷³ Espressione biblica per indicare il Signore. Cfr. 2 Tm 4,8 consonante anche all'insieme della centuria, ma attestato già in AT. Cfr. Ger 11,20 e altri.

sforzo⁶⁷⁴. Ora, il fatto che qualcuno osi e dica che c'è un rinnovamento esterno altro da questo che è tutto interno è l'insegna dell'ignoranza di colui che non sente secondo la comprensione del retto giudizio di Dio.⁶⁷⁵ –

68 Nella seconda centuria poi ha detto che il giudizio ultimo del retto giudice non produce il cambiamento dei corpi ma rimuove la loro grossezza dalla medietà aggiungendo loro forza affinché possano perseverare nell'eredità sia del giudizio sia del regno.⁶⁷⁶ –

Infine, nella terza [centuria] ha anche detto: il corpo di spirito che rivestono le creature razionali intermedie nell'ultimo giorno non è altro [o] esterno rispetto al corpo⁶⁷⁷ che depongono, ma questo stesso che è *seminato nella corruzione* lo rivestono *senza corruzione*⁶⁷⁸, eretto e benedetto⁶⁷⁹.

Capitolo 5

69 [Su] perché questi capitoli di conoscenza⁶⁸⁰ sono stati organizzati proprio in cento capitoli.

Dunque, questa riflessione, pur secondo la miseria del mio pensiero, [tratta] quale sia la causa [del fatto] che questi capitoli di conoscenza, meraviglie di bellezze, sono stati organizzati proprio in cento capitoli e, inoltre, [indaga] su quale sia il fine per cui proprio dieci capitoli siano stati elisi da questi e siano stati occultati e accorpati come [fossero] un Santo dei Santi.

In effetti, nostro Signore, nel suo vangelo pieno di vita, ha detto così sul seme della parola del suo insegnamento pieno di beatitudini: c'è [quello] che *cade nella terra buona e dà frutti, dove del trenta, dove del sessanta e dove del cento*⁶⁸¹.

⁶⁷⁴ Termine utilizzato per indicare nello specifico lo sforzo ascetico.

⁶⁷⁵ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, III,47.

⁶⁷⁶ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, II,77 Significativamente Babai mutila la sentenza omettendo l'ultima parola "dei cieli" (ܩܘܿܠܘܿܬܐܿܝܿܠܐܿܝܿܢܐܿ), evidentemente per non correre il rischio che il passo citato anziché essere una prova a favore dell'interpretazione allegoria del paradiso possa finire per avvalorare la tesi avversa secondo cui "il paradiso consiste nel cielo" (cfr. § 65).

⁶⁷⁷ In questo paragrafo compaiono affiancati i due termini siriaci per indicare il "corpo": ܩܘܿܒܘܿܬܐܿܝܿܢܐܿ indica il corpo umano, la sua carne, ܩܘܿܒܘܿܬܐܿܝܿܢܐܿ invece la corporeità in genere (Cfr. Lessico). Nelle prime due attestazioni compare il primo termine, nell'ultima significativamente il secondo, ad indicare che ciò che viene deposto è la corporeità non il corpo umano in quanto tale nella sua soggettività.

⁶⁷⁸ Cfr. 1 Cor 15,42.

⁶⁷⁹ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, III,25.

⁶⁸⁰ ܩܘܿܒܘܿܬܐܿܝܿܢܐܿ = lett. "conoscenze".

⁶⁸¹ Cfr. Mc 4,8.

70 Allora, il trenta è inteso, in relazione al significato che [gli attribuiscono] la nostra misera parola e similmente la parola di questo santo⁶⁸², [come] simbolo dei frutti dei comandamenti corporali, [delle] conoscenze che sono legate alla sensazione che è sulla contemplazione⁶⁸³ manifesta [di ciò] che è nei corporei e [della] legge corporale⁶⁸⁴ che è data nella Scrittura per l'infantilità del popolo israelita, e come nell'ordine della liberazione dalla successione di anni, mesi e settimane che corre verso il trenta e si conclude nel trenta, come [dice] la parola del santo Paolo. 71 [Egli] infatti rimprovera i Galati, che erano tentati dalle follie di essere guidati dalla legge infantile dei figli di Israele, e dice così: *“Dunque, ora che avete conosciuto Dio e soprattutto che siete stati conosciuti da Dio, ancora vi volgete ai principi⁶⁸⁵ insani e miseri e di nuovo volete essere sottomessi a loro? Osservate [infatti] i giorni, i mesi e gli anni”*⁶⁸⁶.

72 Mentre, i simboli [attraverso] cui vanno intesi [i frutti] che sono secondo il sessanta, ancora una volta secondo il mio modo di pensare, sono: la legge spirituale che è scritta sulle tavole del cuore, inciso nella purezza dal santo battesimo, attraverso la fede e l'invocazione dei nomi gloriosi di Padre, Figlio e Spirito Santo; [infatti], siamo generati una seconda volta dallo Spirito, sorgente di vita, e, attraverso i comandamenti cristiani, preserviamo la purezza che [viene] dal battesimo santo, come è scritto: *nuova creatura* siamo e siamo chiamati⁶⁸⁷. Una volta [poi] che siamo rafforzati e sono fortificati i sensi esterni insieme a quelli interni, otteniamo la contemplazione dei corporei e degli incorporei e comprendiamo secondo la legge spirituale e secondo la luce dei comandamenti divini.

73 Ora, sono dieci i capitoli che sono stati occultati da ogni centuria [e rappresentano] la completezza – io credo – della conoscenza perfetta rivolta all'unica essenza elevata della Trinità gloriosa, che si rivela alle anime sante secondo la misura della loro crescita e della loro purezza, che, attraverso le fatiche spirituali, anche in

⁶⁸² Non riusciamo a capire a che passaggio evagriano Babai si stia riferendo.

⁶⁸³ ܠܝܘܪܝܢܐ grecismo.

⁶⁸⁴ Compaiono anche qui affiancati i due termini siriaci per indicare il “corpo” (cfr. Lessico). Ciò che abbiamo tradotto con “corporei” è ܠܝܘܪܝܢܐ mentre “comandamenti corporali” e “legge corporale” fanno riferimento a ܠܝܘܪܝܢܐ. Avremmo quindi potuto tradurre “comandamenti carnali” e “legge carnale” ad indicare il loro legame non con la corporeità in genere ma con quella umana e con i suoi desideri. Non l'abbiamo fatto perché il termine tipicamente paolino di “carne” è reso in siriano con un ulteriore vocabolo (ܠܝܘܪܝܢܐ), come è attestato più sotto (§ 93) in due lunghe citazioni dalla lettera ai Romani.

⁶⁸⁵ ܠܝܘܪܝܢܐ grecismo.

⁶⁸⁶ Cfr. Gal 4,9-10.

⁶⁸⁷ Cfr. Gal 6,15.

questa vita [tendono] alla certezza della speranza che è la perfezione completa e la fede impressa e vera che senza esitazione osserva tutte le crocifissioni al mondo.

[Sono dieci] come simbolo dell'ingresso del beato Mosè all'intero della nube ineffabile da cui sono state date, figurativamente⁶⁸⁸ ai soli figli di Israele, le *dieci sentenze* [scolpite] sulle tavole⁶⁸⁹; e [dieci] come dopo dieci giorni dall'ascensione è sceso lo Spirito sapiente⁶⁹⁰. –

74 E se qualcuno dicesse [che sono dieci] come la completezza finale di ogni razionalità, che [è espressa] nei dieci nomi⁶⁹¹, non credo che peccherebbe contro la realtà di [questo] termine; ora, [quando parlo di dieci nomi] intendo sostanza⁶⁹², quantità, qualità, relazione, dove, quando, essere, consistere, fare e patire⁶⁹³. Infatti, in questo modo e in questo mistero⁶⁹⁴ dall'unica sostanza eterna, superiore a tutte le sostanze, esterna a⁶⁹⁵ tutte le sostanze e nascosta da ogni sostanza, sono derivate queste conoscenze spirituali: attraverso i nomi, il corpo, le parole, le conoscenze, le sapienze e le comprensioni, e anche senza nomi, senza corpo, parola, conoscenza, sapienza, comprensione, come [è previsto] secondo il guadagno⁶⁹⁶ e la grazia che [provengono] dallo Spirito Santo.

75 Finché i suoni saranno zittiti, la conoscenza sarà annullata, la miseria sarà compiuta nella perfezione, gli specchi saranno dissolti e gli alberi⁶⁹⁷ delle cime fioriranno rosa e bisso là dove l'inverno non farà piovere le foglie e la sporcizia degli accidenti non segnerà la purezza.⁶⁹⁸ E tutte le conoscenze sono un'unica conoscenza, tutti i tipi di purezza sono in un'unica santità e tutti i numeri, che sono proceduti dall'uno, sono stati distinti e sono due, tre, quattro, dieci, sono riuniti di nuovo dall'uno all'unica congiunzione, senza turbamento nei secoli dei secoli; come ci ha insegnato

⁶⁸⁸ ܕܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ da ܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ grecismo.

⁶⁸⁹ Cfr. Es 34,28.

⁶⁹⁰ Riferimento alla discesa dello Spirito Santo sui discepoli nel giorno di Pentecoste (cfr. At 2,1-4), cioè cinquanta giorni dopo la Pasqua e quindi dieci giorni dopo l'ascensione (cfr. At 1,9), che conclude il periodo in cui il risorto appare ai suoi "per quaranta giorni" (cfr. At 1,3).

⁶⁹¹ Il termine è generico ma come dimostra la spiegazione che segue si tratta in realtà delle categorie aristoteliche. Controllare l'edizione siriana per vedere se ܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ è utilizzato come termine tecnico.

⁶⁹² ܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ = ουσία.

⁶⁹³ Questi ultimi quattro termini sono espressi in realtà dal participio: l'"è", il "consiste", il "fa", il "patisce".

⁶⁹⁴ Cioè attraverso le categorie. Il termine è sempre sopra tradotto come simbolo. La valenza è la stessa anche se in italiano il significato dei due termini è sfumato.

⁶⁹⁵ O "creatrice di".

⁶⁹⁶ ܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ grecismo.

⁶⁹⁷ ܰܠܰܟܰܠܰܘܰܬܰܐ grecismo.

⁶⁹⁸ L'improvviso lirismo e l'allusività fanno pensare a una citazione, ma di difficile identificazione.

colui che ha indagato in tutti i misteri ed è illuminato in ogni sapienza e conoscenza di spirito⁶⁹⁹: “*Poiché tutto [proviene] da lui e tutto è in lui, tutto in suo potere⁷⁰⁰, per lui siano le glorie e le benedizioni nei secoli dei secoli, amen!*”⁷⁰¹ –

76 Questa è la *corona di rettitudine*⁷⁰² che sta sulle dieci dita che sono nella destra e nella sinistra, che attraverso il servizio alla rettitudine è resa perfetta nella sua totalità e il cui guadagno è concesso a tutti i puri e i santi a profitto interiore⁷⁰³, anche in questa vita, come ha detto questo santo nella prima centuria: “Se la corona di rettitudine è la conoscenza della Santa Trinità è noto che è alla fine della loro corsa che i santi ne sono coronati”⁷⁰⁴. È questo che in forma di preghiera ha detto nostro Signore [rivolgendosi] a suo Padre: “*che siano perfetti in uno*”⁷⁰⁵, e anche “*che tutti loro siano uno: come tu, Padre mio, sei in me e io in te, che anche loro in noi siano uno*”⁷⁰⁶.

Ora, ciò [significa]: saranno uniti in un unico amore e in un’unica conoscenza.

Capitolo 6

77 Su da quale tra le parti [in cui si possono raggruppare] gli scritti di questo santo proviene questo scritto e sulla ragione [di questa sua collocazione].

Ora, alcuni tra gli scritti di questo santo sono sulla conoscenza e sono un’esortazione sulle forme delle pratiche della virtù, mentre altri sono sulla contemplazione spirituale.

78 È così perché l’uomo è unificato a partire da due [parti], dall’anima – dico – e dal corpo, nella maniera che [è stata stabilita] dalla sapienza profondissima⁷⁰⁷, madre di tutte le sapienze e causa di tutte le beatitudini; e nella sostanza della natura della nostra creatura sono legate e unite tutte le creature [dotate] di corpi e senza corpo⁷⁰⁸. E noi siamo, in verità, immagine della Signoria celata e nascosta, e in noi e a partire da noi riceviamo l’eredità che è la ricompensa delle fatiche e inoltre progrediamo verso la

⁶⁹⁹ Se la citazione che segue è effettivamente dalla lettera ai Romani si tratta evidentemente di Paolo

⁷⁰⁰ *كله في يده* = lett. “tutto è nella sua mano”.

⁷⁰¹ Cfr. Rm 11,36.

⁷⁰² Cfr. 2 Tm 4,8.

⁷⁰³ O “comune”.

⁷⁰⁴ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, I,75.

⁷⁰⁵ Cfr. Gv 17,23.

⁷⁰⁶ Cfr. Gv 17,21.

⁷⁰⁷ Lett. “dalla profondità delle profondità della sapienza”.

⁷⁰⁸ Il “corpo” legato all’anima è *جسد*, mentre per i più generici “creature [dotate] di corpo e senza corpo” Babai utilizza *جسم*.

conoscenza più grande di tutte le conoscenze. Così, a motivo di questa causa, che è la sapienza di [ciò che è] superiore, [esistono] anche le cose desiderabili e i movimenti di queste distinzioni e riunificazioni, che sono opposte le une alle altre, come [afferma] la parola del santo Paolo⁷⁰⁹.

79 Dunque, il corpo ha bramosia di cose desiderabili corporee, che [cioè, esistono] dalla nascita delle realtà materiali, per l'accrescimento della sua esistenza personale, il mantenimento della sua vita e la successione della sua specie⁷¹⁰. Inoltre, esso ha anche il moto irascibile per combattere contro gli accidenti che lo ingiuriano in modo da preservare con ogni attenzione la sua esistenza personale.

Ora, due forze accompagnano il suo desiderio, l'attrazione e il possesso, e due forze accompagnano anche la sua irascibilità, [due forze] che comprimono e trasformano i nutrimenti, [fino a renderli assimilabili] per la sua [del corpo] mescolanza naturale in ogni membro, e respingono ciò che è dannoso delle cose superflue perché non produca la malattia e il disfacimento della composizione [del corpo]. Inoltre, [il corpo] ha anche i cinque sensi con i quali sente la piacevolezza⁷¹¹ adatta alla sua natura e la contrarietà dannosa per la sua esistenza personale.

80 Invece l'anima nella sua esistenza personale ha la vitalità e la razionalità, mentre nella proprietà della sua operatività si sa che ha tre parti, cioè il desiderio, l'irascibilità e il pensiero. Ma non si intenda[no] corporalmente le composizioni e le parti: essa infatti è priva di corpo e non è distinta nelle sue parti, come [afferma] la parola di Nostro Signore⁷¹². Infatti, queste due parti dell'anima (dico il desiderio e l'irascibilità), sono unite in un'unica composizione [tesa] ai movimenti e all'azione di un'unica composizione personale e ineffabile, per la formazione di un'unica natura umana, [fatta di] corpo e anima - dico-, con un'unica irascibilità e un unico desiderio, [con] piacevolezza e pene dolorose, [con] quieti e preoccupazione eccetera⁷¹³. 81 Per questo allora, il corpo non riceve il piacere della sua quiete e la sofferenza delle su pene senza queste due parti dell'anima, e anche l'anima non ha felicità [e] piacere, sofferenza o

⁷⁰⁹ Cfr. Gal 5,17.

⁷¹⁰ **ܠܗܘܢ** grecismo.

⁷¹¹ **ܠܗܘܢ** errore di stampa per **ܠܗܘܢ**?

⁷¹² Non so a che passo bilico possa far riferimento.

⁷¹³ Compagno qui affiancati i due termini siriaci per dire "corpo" (Cfr. Lessico). L'anima è "priva di corpo" (**ܕܘܠܐ ܠܗܘܢ**), cioè estranea ad ogni forma di corporeità, e per questo non va intesa nemmeno specificamente alla maniera del corpo umano, corporalmente (**ܕܠܗܘܢ**), anche se è inscindibilmente unita ad un corpo (**ܠܗܘܢ**).

tristezza senza che abbia preso parte con lei il suo corpo. E così vedi: nello studio e nell'ascolto delle elegie l'anima è serena e il corpo gioisce, e ancora, è indignata [l'anima] contro le cose che non le sono favorevoli e lui [il corpo] ottiene d'altra parte infermità, tormenti e malattie; allo stesso modo se è corrotta la mescolanza del corpo anche lei [l'anima] è perturbata, e se [il corpo] è bello e [composto] secondo il suo ordine naturale anche queste sue [dell'anima] realtà sono rese belle.

82 Inoltre, l'anima non può apprendere senza questi cinque sensi, finché, attraverso i conflitti e le battaglie⁷¹⁴ in cui la accompagna l'aiuto divino, sarà ripulita, sarà al di sopra del corpo e dimoreranno [in lei] e scintilleranno su di lei gli splendori gloriosi e ineffabili. In questo modo insieme a lei anche il suo corpo riposa [astenendosi] dalla conflittualità dei suoi contrari ed è con lei nell'unica felicità, piena di tutte le beatitudini.

83 Ora, finché l'anima non sarà giunta con il corpo alla quiete del Figlio di Dio, il cui guadagno hanno ricevuto insieme grazie al santo battesimo, in questo [loro] congiungimento ci sono conflitto e vicinanza, vittoria e sconfitta, rovina e stabilità. Ora, alla rovina è incline l'Avversario mentre le cose desiderabili [la] respingono, infatti Cristo favorisce la stabilità quando sono osservati i suoi comandamenti con continenza e umiltà grande, e il desiderio vince il desiderio, l'irascibilità [vince] l'irascibilità e sono in un'unica unità e in un unico spirito, così che allora non ci sono due cose desiderate e due oggetti di rabbia eccetera, come [afferma] la parola del beato Paolo⁷¹⁵.

84 Il libero pensiero, invece, la parte più nobile dell'anima, la sua [capacità di] visione e il conducente⁷¹⁶, il pilota⁷¹⁷ sapiente, non è stato congiunto al corpo come queste altre due parti dell'anima [sono state legate] al desiderio e all'irascibilità del corpo, [esso] è svincolato e autorevole come un re: sua è la libertà e sua è la volontà. Lui ha l'autorità [necessaria] per salire al cielo e per far salire con sé ciò che è suo e [d'altra parte] ha la volontà [sufficiente per decidere] di rotolare giù, nella cenere e nella sporcizia che sono insieme al suo corpo. Lui scruta le cose celate e percepisce le cose nascoste. Se vuole è rinchiuso in gabbia e se aspira [a questo] è inaccessibile come l'immagine del suo Creatore, [il pensiero] infatti pecca senza il corpo ed è giustificato

⁷¹⁴ **مبارزة** = battaglia o vicinanza. Nella prossima pericope è inserito in un elenco di coppie di contrari per cui vale sicuramente come vicinanza, qui invece è dubbio.

⁷¹⁵ Cfr. Gal 5,17.

⁷¹⁶ **مركب** grecismo.

⁷¹⁷ **طيار** grecismo.

senza i sensi, se vuole fa morire la sua esistenza personale e i figli della sua casa e [se lo vuole] vive e fa vivere.

85 Tutta l'anima dunque, come si è detto, è vitalità personale e razionalità, [che] però non arriva all'operatività senza il corpo e non agisce nemmeno dopo che è stata svincolata dal suo corpo e non le è [concesso] di ricevere l'eredità o la ricompensa per le [sue] fatiche senza quelle del corpo. Così, da quando è all'interno del suo corpo pecca, e [il peccato] è imputato a lei anche se lui [il corpo] non [lo] ha commesso, a causa della sua [dell'anima] volontà che ha acconsentito al male, [anche se] l'ostacolo [alla pratica del bene] non è giunto tramite ciò che [proviene] da lei, ma o [tramite] l'oppressione che [viene] da altro [da fattori esterni] o a partire dall'impotenza del [corpo] suo compagno. –

86 In effetti, da dopo il suo scioglimento dal corpo tutte le sue azioni sono come in una sorta di sonno, come [afferma] la parola di Nostro Signore e del suo apostolo (in particolare quella meravigliosa [pronunciata] nella città di Efeso⁷¹⁸), che hanno chiamato la morte sonno e torpore⁷¹⁹. Come il fuoco preserva la luminosità e il calore e tuttavia non agisce e non opera senza la concretezza materiale⁷²⁰, poiché in essa gli è concesso di operare, così anche l'anima possiede in sé la vitalità, la razionalità, la conoscenza, la memoria, però non agisce. 87 Ora, la sua caratteristica che non viene meno è questa, unica [e] sola: la sua vitalità che [viene] da Dio. Non è come dicono altri, o a mo' di interpretazione o in qualche altro modo, che la sua caratteristica è questa: come ogni natura da glorificare glorifica, allora, se glorifica da dopo il suo svincolamento dal corpo, è deliziata e conosce colui che [essa] glorifica, molte delle anime quando erano nei corpi non conoscevano Dio, così, se da dopo il loro scioglimento dai corpi conoscono Dio, imparano, e il corpo è superfluo, allora tutti [coloro] che [sono] nel seno di Abramo e in paradiso, svincolate le loro anime, vivono presso Dio attraverso le loro anime secondo le loro [delle anime] caratteristiche.

88 Si osserva che la sua memoria si preserva presso di lei, mentre le sue altre operazioni non agiscono senza il corpo. Ne ha dato a noi salda convinzione una dimostrazione: [L'anima] infatti impara tramite la visione del corpo tutti i colori, le

⁷¹⁸ Cfr. Ef 5,14.

⁷¹⁹ Cfr. Gv 11,11-14; Mt 9,24 e Mc 5,39 e Lc 8,52; 1 Cor 15; 1 Ts 4.

⁷²⁰ *نور*.

forme⁷²¹ e le somiglianze; ora, se accade che la visione dell'occhio è corrotta a causa sua [dell'anima], la memoria delle cose che ha visto prima non è rimossa da lei ma è preservata presso di lei nel modo in cui ha visto⁷²², anche se comunque non vede le altre cose visibili e non impara i misteri legati alla loro visione.

89 Così, anche riguardo a questi altri sensi si indagherà in questa dimostrazione e [si vedrà] che con il corpo, a causa della debolezza delle sue membra principali, sono colpite le sue [dell'anima] azioni, [ma beninteso] nei confronti dell'operazione e non nella natura, tanto che vediamo che quando è pacificata la mescolanza [tra corpo e anima] la memoria è restaurata. Infatti, in tal modo è stata restaurata questa unità stupenda dall'artefice di tutte le creature, cosicché, similmente, in questa composizione stupenda si meravigliano tutte le [creature] razionali e in lei imparano [a conoscere] l'essenza nascosta, indagano sulla loro creazione, discernono la provvidenza della Bontà piena di misericordie e ciò che è celato è conosciuto secondo la provvidenza della sua economia verso questo piccolo mondo, l'uomo; come [afferma] la parola del beato Davide: "da me provengono la conoscenza e lo stupore"⁷²³. 90 Poiché sono state unite dalla sapienza grande [e] imperscrutabile queste due parti dell'anima alle mescolanze del corpo, come si è detto, nell'irascibilità e nel desiderio naturale, e [poiché], in questa vicinanza e [in questa] opposizione conflittuale, l'anima era continuamente sottomessa al corpo, come [è avvenuto] dei padri delle generazioni⁷²⁴ fin dal principio, a causa del moto desideroso che [viene] dalla necessità, [dalla] presenza della concretezza materiale e [dalla] vicinanza dei demoni, [per tutto questo] sono stati dati la legge, non scritta e scritta, e i comandamenti del Signore perché aiutino la distinzione naturale e la legge libera che sta nel nostro uomo interiore. 91 Ma poiché neanche questi [comandamenti] sono riusciti ad aiutare la parte passibile dell'anima, ed [essa] si è asservita alle cose desiderate [dal corpo] e all'azione brutale del corpo, il suo occhio è stato offuscato dall'errore dell'Avversario rispetto alla conoscenza dell'unico Dio; e [poiché] grazie all'infermità del corpo la morte è stata strettamente legata a noi, la miserabile anima ha acconsentito all'adorazione degli idoli⁷²⁵, che sono immagine della malvagità, e la nostra mente è stata abbagliata dall'illusione del mondo; 92 e dal momento che tutti gli

⁷²¹ گريسيو grecismo.

⁷²² O "come si è visto".

⁷²³ Citazione biblica non identificata.

⁷²⁴ Cioè Adamo ed Eva.

⁷²⁵ مذاهب parola di derivazione sanscrita.

uomini hanno deviato⁷²⁶ dall'integrità naturale nella quale erano immagine del loro artefice, [che] il peccato e la morte hanno regnato su tutte le generazioni [dei figli] di Adamo e [che] il principe del male ha prevalso su di noi e ha calpestato e deriso tramite la sua maledetta invidia l'immagine, che è stata prodotta da Lui, il buono, il retto, da Lui, il solo sapiente; [per tutte queste cose] dunque, dopo che [Dio] aveva cacciato il terrestre perché [questi] percepisse la sua [condizione di] debolezza e prostrazione e discernesse che cos'è che lo affligge e [per contro comprendesse] che il suo ausilio è solo il suo Signore, [che] l'ha chiamato a sé, le sue misericordie si sono rivelate su di lui, ed è disceso, gli ha teso la mano e l'ha tirato fuori dal pozzo della sporcizia e dalle acque soffocanti. 93 E laddove è *cresciuto il peccato là ha sovrabbondato la grazia*⁷²⁷ e, mentre *tutta questa legge è stata indebolita attraverso l'infermità della carne*, come [afferma] la parola del beato Paolo, *Dio ha mandato Suo Figlio secondo la somiglianza con la carne del peccato [e] a causa del peccato, perché avesse la meglio sul peccato nella sua carne, perché la rettitudine della legge fosse completa in noi, perché, inoltre, non ci comportassimo secondo la carne ma secondo lo spirito*⁷²⁸, che riceviamo attraverso la nascita battesimale. E per grazia siamo divenuti e siamo stati riconosciuti figli di Dio e i comandamenti ci sono stati dati a custodia di questa rettitudine e affinché crescissimo verso la perfezione della conoscenza e [dello] studio. Inoltre, insieme all'esercizio dei comandamenti ci sono stati dati, come cura per le sofferenze che continuamente accadono, i misteri della salvezza insieme alla grazia.

94 Così, anche questo santo ha agito in questo modo: alcuni dei suoi scritti li ha composti perché avrebbero purificato la parte passibile dell'anima attraverso l'esortazione e l'esercizio delle condotte dello spirito, alcuni [scritti invece] purificano il nostro intelletto dall'offuscamento [frutto] dell'errore e alcuni [in fine] ci illuminano e ci fortificano nelle conoscenze spirituali.

Dunque, il suo scritto [rappresentato] da questi capitoli [gnostici] è tra questi [ultimi] sulla contemplazione e [sullo] studio spirituale.

Capitolo 7

95 Su quante sono le parti in cui è diviso questo scritto.

⁷²⁶ *معدود* ?

⁷²⁷ Cfr. Rm 5,20.

⁷²⁸ Cfr. Rm 8,3-4.

Nostro Signore è detto che è stata elevata addirittura al di sopra di ogni nome che è nominato⁷⁴³.

98 Allora, dal momento che siamo aiutati dalla Santa Trinità, si toglierà di mezzo lo scandalo di queste parole, di tutto questo contenuto del discorso, che dibattono e sono dibattute: [lo scandalo cioè] di come Dio sia e non sia conosciuto, [sia] nascosto e visto, rivelato e inaccessibile, e di come Cristo nostro Signore [lo] riveli a noi e ci istruisca sul Padre suo.

Paolo ha detto che *Dio si è rivelato a noi nel suo spirito*⁷⁴⁴. 99 Infatti, l'Essenza, signora dei beni e nascosta da tutto, si è rivelata a noi tramite la sua grazia e non ci ha privati di ciò che sarà progredito ed elevato grazie ai linguaggi⁷⁴⁵, che ci fanno conoscere la sua provvidenza e i suoi giudizi e talora [ci guidano] anche fino al limite della sua inaccessibilità, come si è detto precedentemente, grazie ai sussurri e ai segni e secondo le parti e le figure. Ora, negli ultimi tempi ha parlato con noi nell'unità con la natura della nostra umanità che è stata assunta presso l'unità dell'unico Figlio di Dio che è l'erede di ogni cosa e *dalla cui abbondanza tutti noi abbiamo ricevuto*⁷⁴⁶ e riceviamo [e grazia su grazia]⁷⁴⁷, perché in lui sono celate tutte le proposizioni della sapienza e della conoscenza, *“in lui dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità”*⁷⁴⁸. 100 Infatti, [si parlerà] del modo in cui sono stati rivelati a noi e in noi i viventi che sono la conoscenza della signoria nascosta e superiore al nascondimento, la quale è l'unica essenza divina uguale in tutti i beni delle tre ipostasi distinte e unite, che unitamente sono distinte e distintamente sono unite, caratteristica propria, dunque, della loro distinzione inseparabile che è una, una sola, tra le ipostasi: Padre – dico - Figlio e Spirito Santo, un'unica essenza in un'unica forza, in un'unica potenza creatrice, in un

canonico, in una prospettiva maggiormente difisita, in un'epoca successiva al VII secolo; 3. a una volontaria alterazione del passo scritturistico da parte di Babai. Non è possibile stabilire con sicurezza quale delle tre ipotesi sia più accettabile, possiamo solo aggiungere due piccoli elementi. Per Babai i due termini si riferiscono comunque alla divinità, con una sfumatura differente però: *Nomen igitur Dei [...]* ad ipsum pertinet naturaliter. – si legge nel Liber de Unione (p.18) - [...] Dominus, Princeps, Iudex, Fortis, Sapiens et cetera huiusmodi providentiam et iudicium et ceteras differentias in modis oeconomiae eius denotant. Il secondo elemento è che l'unico motivo per cui Babai avrebbe potuto citando il passo sostituire un termine con l'altro c sembra possa essere l'accentuazione del paradosso visione/non-visione di Dio.

⁷⁴³ Cfr. Fil 2,9.

⁷⁴⁴ Cfr. 1 Cor 2,10.

⁷⁴⁵ *بنات الصوت* = lett. “figlie delle voci”.

⁷⁴⁶ Il verbo è sempre *بهد*, qui tradotto come ricevere sopra come assumere, segno della reciprocità della relazione.

⁷⁴⁷ Cfr. Gv 1,16.

⁷⁴⁸ Cfr. Col 2,9.

unico volere, in un'unica signoria, in un'unica autorità, in un'unica conoscenza, in un'unica incontenibilità e inaccessibilità, e in un'unica essenza eterna, senza inizio e senza fine. 101 E insieme si è detto: uno e al di sopra dell'uno, nell'uno e nella totalità, al di sopra dell'uno e al di sopra della totalità, e nei secoli dei secoli.

Inoltre, [si ha] unicità di qualità poiché essa è una, unica tra le ipostasi cosicché l'incarnazione⁷⁴⁹ dell'unigenito Figlio di Dio è stata operata per la nostra salvezza secondo l'economia divina. Infatti, anche se nell'umanità di Nostro Signore aveva dimorato corporalmente tutta la pienezza della divinità [fin] dall'annuncio dell'angelo Gabriele e nei secoli dei secoli, tuttavia, [è] a causa dell'esattezza della conoscenza dell'ipostasi del Figlio e della sua essenza eterna, che è insieme al Padre suo e allo Spirito Santo, [che] in lui ci sono state rivelate la luce e la vita, che è conoscenza. 102 In questo modo [infatti] ha detto: “*glorificami, Padre mio, presso di te con la gloria che avevo presso di te da prima che il mondo fosse*”⁷⁵⁰, e “*il Padre mio [è] in me e io nel Padre mio*”⁷⁵¹ e “*sono conosciuto dal Padre mio*”⁷⁵². E Paolo ha detto: “*Dio ha mandato il suo Figlio e [quest'ultimo] è nato da una donna*”⁷⁵³; e così “*Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo Figlio unigenito*”⁷⁵⁴. Ed è stato rivelato a noi e [da noi] è stato conosciuto [il fatto che] egli è unico, cioè proprio lui, il Figlio unigenito e il Figlio dell'Essenza eterna del Padre suo, che si è rivelato a noi nella nostra umanità, come ha detto il grande Paolo: “*si è rivelato nella carne*”⁷⁵⁵. 103 [Tutto questo], dunque, affinché fossimo edificati saldamente nella conoscenza di queste espressioni piene di tutti i beni [e] affinché vedessimo l'Essenza divina, dalla quale siamo stati anche generati [come] nuova creatura e siamo secondo il battesimo santo. Allora infatti, [la visione] sarà [presente] e sarà completa in noi da quando, dopo il nostro battesimo nello Spirito secondo le osservanze dei comandamenti cristiani, saranno raschiate via le squame della malvagità dalle nostre anime⁷⁵⁶, saranno eliminate le opinioni e i numeri della divisione corporea, ci sarà nell'uomo la fiamma dell'unico amore cristiano e risplenderà e rilucerà in lui la luce ineffabile che copre tutti gli esseri. 104 In questa

⁷⁴⁹ ἡνθρωπίνως = lett. “inumanazione”, l'atto di farsi uomo.

⁷⁵⁰ Cfr. Gv 17,5.

⁷⁵¹ Cfr. Gv 10,38.

⁷⁵² Cfr. Gv 10,15.

⁷⁵³ Cfr. Gal 4,4.

⁷⁵⁴ Cfr. Gv 3,16.

⁷⁵⁵ Cfr. 1 Tm 3,16.

⁷⁵⁶ Cfr. At 9,18.

ripulitura della brillantezza della sua mente l'uomo accede alle celate sapienze che stanno nelle creature e [che] sono nascoste nei misteri del tutto meravigliosi che manifestano, secondo le comprensioni che li riguardano, la novità dei beni del mondo nuovo; inoltre [l'uomo] è illuminato nella comprensione delle espressioni e dei nomi di tutti i libri spirituali; e, ancora, l'uomo guarda e meravigliosamente vede all'interno della sua anima la rivelazione che [riguarda] il guadagno dei beni ineffabili del mondo spirituale nella conoscenza elevata su tutte le conoscenze e adornata con tutte le nobiltà. 105 Allora, da quando la sua anima, nella conoscenza spirituale, si è elevata da tutte le cose corporee e si è stabilita nella regione degli incorporei, la sua conoscenza non solo non è occultata sotto i veli dei sensi, ma, come questo sole sensibile rifulge su tutti i corporei e gli occhi della carne nella luce del sole vedono la sua [stessa] luce e nella luce sono [da loro] distinti tutti i corporei, le forme e le qualità variabili dei colori, così anche il *sole di giustizia*⁷⁵⁷ una volta sorto nei cuori puri li illumina, affinché nella sua luce celata vedano la sua luce⁷⁵⁸ e nella luce ottengano la capacità di distinguere tutte le cose intellettuali. 106 Inoltre, come questo sole sensibile una volta sorto eclissa per il suo splendore la luce della luna e delle stelle, così nel grande sorgere del Figlio di Dio cessano e passano tutte le conoscenze variabili nell'unica conoscenza perfetta della Trinità adorabile e gloriosa. 107 Ancora, come [quando] prenderai, secondo la parola [del Signore], la perla⁷⁵⁹ pura e adorna di bellezza e la tirerai fuori dalla terra⁷⁶⁰ non troverai [nemmeno] in una tra le sue sfere [alcun] tipo di ombra del suo corpo ma tutta in tutta e nella sua sfera⁷⁶¹ e al di là di lei la sua luce rifulge nel suo splendore, così è illuminata la mente pura, nel momento della preghiera, nella luce del sole intellettuale della Trinità tutta santa ed è interamente⁷⁶² cancellata dal suo cospetto ogni oscurità e [ogni] divisione dei numeri, che procedono insieme ai corpi. 108 Dunque, quando questi che hanno assaporato questi beni e sono stati illuminati ascoltano il linguaggio del grande [e] meraviglioso Paolo, che ha detto: siano accecati i loro occhi⁷⁶³ perché non

⁷⁵⁷ Cfr. Mal 3,20.

⁷⁵⁸ Cfr. Sal 36,9.

⁷⁵⁹ *كوكب* greco.

⁷⁶⁰ Cfr. Mt 13,45.

⁷⁶¹ Può significare “perfettamente sferica tanto che nessuna delle sue parti fa ombra sulle altre” come invece accade in un corpo dotato di parti concave e convesse.


⁷⁶² Gioco di parole: *كروية* qui tradotto come “interamente”, significa più propriamente “sfericamente”, “a tutto tondo” richiamando quindi la prima parte della similitudine con il suo riferimento alle sfere (*كروية*) della perla.

⁷⁶³ Cfr. Rm 11,10.


sorga su di loro la luce del Vangelo⁷⁶⁴ benedetto, [intendono] in questo appellativo dell'espressione [che], non sono gli occhi del corpo [che] comprendono le perfezioni grazie ai sensi spirituali e non è questa luce temporale, sensibile per gli occhi della carne, [che] conoscono, ma qualcuno “*darà a voi secondo la ricchezza della sua gloria, affinché siate resi saldi nella forza secondo il suo spirito, affinché Cristo dimori nel vostro uomo interiore secondo la fede e nel vostro cuore secondo l'amore, perché siano saldi la vostra radice e il vostro fondamento e insieme a tutti i santi riuscirete a comprendere quale siano l'altezza, la profondità, la lunghezza e la larghezza*”⁷⁶⁵.

109 Ora, coloro che sono entrati nei misteri divini comprendono questa altezza [come] primazia dell'Essenza eterna e [come] elevazione del Creatore sapiente, causa di tutto ciò che era e [che] è. [Essi] poi discernono la profondità [di cui si parla] nella sua [di Paolo] espressione in relazione all'inaccessibilità e [al] nascondimento dell'Essere assoluto⁷⁶⁶ nella sua luce che nessuno può avvicinare⁷⁶⁷ e [in relazione al fatto che] i suoi giudizi e le sue vie non sono indagati e non sono investigati. Ciò significa che [Egli] contiene tutte le altezze e le profondità ed è pieno della sua Essenza, beata tutta e in tutto e al di là di tutto, e, ancora, [Egli] è al di sopra di tutte le altezze e al di sotto di tutte le profondità e non è contenuto e non è limitato.

110 Ora, la lunghezza invece dev'essere intesa in relazione alla contemplazione di coloro che sono privi di corpo e la larghezza in relazione alla sostanza corporea e al mistero dell'economia che è in loro, da loro e su di loro. La profondità inoltre dev'essere intesa anche in relazione alla loro oscurità, [alla loro] caduta e [alla loro] prostrazione, e se ascoltiamo ancora [la voce di] ricchezza, piacere o abito che sono secondo la forma delle espressioni di qui [di questo mondo] che sono su di loro, allora i beni [materiali] ci provocano, come in questa vita. 111 Ma come il mondo sarà rinnovato anche i suoi nomi e le sue espressioni saranno rinnovati e “*occhio non vide – ha detto il meraviglioso Paolo – e orecchio non udì e non salì al cuore dell'uomo ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano*”⁷⁶⁸, infatti, “*Dio si è rivelato a noi nel suo Spirito*”⁷⁶⁹ e si è detto com'è la rivelazione che riguarda te, oh erede e partecipe⁷⁷⁰

⁷⁶⁴  grecismo.

⁷⁶⁵ Cfr. Ef 3,16-18.

⁷⁶⁶  =svincolato, *absolutus*.

⁷⁶⁷ Cfr. 1 Tm 6,16.

⁷⁶⁸ Cfr. 1 Cor 2,9.

⁷⁶⁹ Cfr. 1 Cor 2,10.

della Signoria. 112 In effetti, *noi vediamo la gloria di Dio come in uno specchio*⁷⁷¹, cosicché il nostro piacere, la nostra gioia e i nostri beni [consistono in] questa visione gloriosa, che qui è alla maniera di uno specchio e là è completa, *faccia a faccia*, nell'unica conoscenza perfetta⁷⁷² dell'inaccessibilità e nell'unica non-divisione - come si è detto – che mostrerà i mondi futuri, la grandezza della ricchezza della sua grazia, la sua dolcezza verso di noi e *“la ricchezza di Dio che è inespugnabile”*⁷⁷³. 113 Che la gloria di Dio sia la sua luce, [lo] si udrà dal grande Paolo, che infatti così dice, rimproverandoli, di quelli che hanno privato la loro anima di questa luce piena di tutti i beni: *coloro dei quali Dio acceca le menti in questo mondo affinché non sorga su di loro la luce del vangelo*⁷⁷⁴ *che è la gloria*⁷⁷⁵ *di Cristo*⁷⁷⁶; 114 e a proposito di quelli che sono stati stimati degni delle misericordie [divine] in modo da ricevere questa luce nei loro cuori, ha supplicato nella sua preghiera e ha detto così: *che il Dio del Signore nostro Gesù Cristo vi doni lo spirito della sapienza e della rivelazione nella sua conoscenza, affinché siano illuminati gli occhi dei vostri cuori [e] voi conosciate com'è la speranza della sua chiamata*⁷⁷⁷. Ancora, dice: *il Dio che ha detto che una luce sorgerà dall'oscurità, Lui sorge nei nostri cuori perché siamo illuminati con la gloria della conoscenza di Dio nella persona di Gesù Cristo. Abbiamo questo tesoro in un vaso di creta perché la grandezza della forza sia da Dio e non da noi*⁷⁷⁸.

⁷⁷⁰ ܐܘܪܝܢܐ ܝܒ = lett. “figlio del mistero”.

⁷⁷¹ Cfr. 2 Cor 3,18 *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta* presentano *del Signore* (ܐܘܪܝܢܐ) anziché *di Dio* (ܐܘܪܝܢܐ).

⁷⁷² Cfr. 1 Cor 13,12.

⁷⁷³ Cfr. Ef 3,8 Anche qui si ha una sfasatura, e ancora più evidente, tra *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta* che parlano di ricchezza di Cristo (ܐܘܪܝܢܐ) e il testo di Babai che attribuisce questa ricchezza a Dio (ܐܘܪܝܢܐ). In questo caso la sfasatura tra i due termini è ancora più marcata, visto che il primo è un appellativo esclusivamente cristologico.

⁷⁷⁴ ܐܘܪܝܢܐ ܝܒܝܠܝܘܨܐܝܐ grecismo.

⁷⁷⁵ Compagno in questo paragrafo entrambi i termini utilizzati da Babai per indicare la gloria. Qui si ha il più comune ܐܘܪܝܢܐ, sopra invece si trova ܐܘܪܝܢܐܝܘܬܐ. Cfr. Note lessicali.

⁷⁷⁶ Cfr. 2 Cor 4,4 *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta* riportano un *incredulo* (ܐܘܪܝܢܐܝܘܬܐ) riferito a menti che Babai omette.

⁷⁷⁷ Cfr. Ef 1,17-18 Babai non presenta, a differenza di *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta*, l'espressione *Padre della gloria* dopo Gesù Cristo. L'omissione, ammesso che non si tratti di una diversa versione del testo posseduto da Babai sembra significativa visto che la citazione si colloca in un contesto in cui si sta parlando proprio di gloria, ma non è facile stabilire in che senso.

⁷⁷⁸ Cfr. 2 Cor 4,6-7 Altra sfasatura che appare significativa: *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta* non parlano di *gloria della sua conoscenza* (ܐܘܪܝܢܐܝܘܬܐ) ma di *conoscenza della sua gloria* (ܐܘܪܝܢܐܝܘܬܐ). Certamente l'espressione di *The New Testament in Syriac* e *Biblia sacra Polyglotta* sottolinea maggiormente il fatto che solo la gloria di Dio sia accessibile per l'uomo e non la sua natura. Questo potrebbe significare o che effettivamente Babai disponeva di un'altra versione del testo o che si è verificata una revisione del testo canonico in senso maggiormente difisita in un'epoca posteriore a Babai

115 Dunque questa è la conoscenza che sorge nei cuori di coloro che sono stati battezzati, si sono purificati, hanno osservato i comandamenti, sono cresciuti nello spirito e hanno visto la luce nella luce dei loro due misteri di luce, pieni di tutti i beni. [Intendo] quei [misteri] che [si trovano] in queste creature meravigliose nel loro ornamento e stupende nei loro ordinamenti – dico [quelle] che [hanno] il corpo e [quelle] che non [hanno] il corpo – e nei libri santi, [dove sono] rappresentate, iscritte e impresse le bellezze della sapienza della sua Essenza e la perfezione [che si trova] nelle bellezze ineffabili di quella che è madre di tutti i beni e causa di tutte le creature, le quali sono state generate, sviluppate, rafforzate e accresciute dall’osservanza dei comandamenti, come è stato detto e come ha detto nostro Signore: “*Colui che mi ama osserva il mio comandamento e io avrò misericordia di lui e gli mostrerò la mia anima*”⁷⁷⁹. 116 Infatti, in lui sono celati tutti i tesori. E “*beati quelli che sono puri nel loro cuore perché vedranno Dio*”⁷⁸⁰. [Si ha] visione dunque nella purezza dai mali e *come in uno specchio*⁷⁸¹, per ora. Infatti, dicono i libri divini e i padri santi, non è che le creature possano avvicinare la Trinità e Unità, santa in tutto e nascosta da tutto, e assoggettar[la] alla loro accessibilità, [cioè a] infermità, pochezza e povertà, e al tempo. 117 In parte infatti gli occhi non possono volare in alto negli splendori e [nei] bagliori della luce che non può essere avvicinata, più alti di tutti gli splendori, e d’altra parte nemmeno una tra le menti e le conoscenze, e [tanto meno] il mio pensiero e il mio ragionamento, osa salire oltre il circolo dell’inaccessibilità dell’Essenza suprema, infatti, solo il Padre conosce il Figlio e il Figlio è conosciuto solo dal Padre suo⁷⁸² ed è solo lo Spirito Santo che scruta le profondità della divinità inaccessibile⁷⁸³, e abitano e sono abitati l’uno nell’altro in un modo che [solo] loro conoscono.

118 Allora dunque, qual è il modo in cui [Dio] è visto invisibilmente, è conosciuto inconoscibilmente [ed] è rivelato inaccessibilmente ai suoi santi? Quando sarà illuminata la mente, [che ha ricevuto] per le sue fatiche il crisma dell’amore di Cristo e nella quale sono state rappresentate quelle bellezze ineffabili, e [dopo che] è stata radicata in noi la forza dell’inaccessibilità che non ha in sé errore e sono state fissate da ogni lato le tavole della nave in cui risiede il suo Signore, nella fede e [nella] speranza

⁷⁷⁹ Cfr. Gv 14,21.

⁷⁸⁰ Cfr. Mt 5,8.

⁷⁸¹ Cfr. 2 Cor 3,18 (e 1 Cor 13,12).

⁷⁸² Cfr. Mt 11,27 (e Lc 10,22).

⁷⁸³ Cfr. 1 Cor 2,10.

priva di turbamento, e sono stati raccolti i timoni dei pensieri nell'unico sguardo di amore della Trinità Santa. 119 [Questo avviene] perché è vero il nostro consiglio, buona la nostra speranza, retti sono i comandamenti che ci sono stati dati e non è menzogna la promessa che ci ha promesso il Signore pieno di misericordie: se ci guarderemo da tutta la nostra forza e nella vigilanza osserveremo i suoi comandamenti, poiché a partire da loro e attraverso di loro sono rivelati e vengono alla luce tutti i beni alla maniera di uno specchio, nella gioia ineffabile il cui guadagno abbiamo ricevuto nel battesimo, 120 saremo nella pace di [colui che è] superiore a ogni facoltà conoscitiva, là dove non ci sono separazioni e opinioni, non c'è divisione, non necessità di nomi, espressioni e numeri e non ci sono manifestazioni che [provengano] dalle cose sensibili riguardo ciò che è celato, ma siamo unificati profittevolmente e [già] in questa vita, il corpo con l'anima e l'anima con Dio in un'unica congiunzione di amore imperturbabile e in un'unica conoscenza rivolta a Dio priva di errore [anche solo] riguardo una sola tra le opinioni.

121 Ma è in questo modo che conosciamo Dio e [che] è vera per noi la parola del Signore: Egli è inconoscibile per tutte le sue creature e nella sua grazia si è chinato verso di loro, per compiacerli nella sua inaccessibilità e manifestarsi a loro nella sua inaccessibilità, perché l'opera non può conoscere il suo autore o il prodotto afferrare il suo produttore. 122 Allora riposiamo nel porto⁷⁸⁴ pieno di tutti i beni dove non vi sono più movimento e corsa verso l'accessibilità che è inaccessibilità, come ha detto il santo Paolo, lui che l'ha esplorata dopo il suo rapimento verso *il terzo cielo*⁷⁸⁵, [lui] che è salito anche nell'ascolto dei misteri, a quelli che sono formati alla verità: “[a] colui che non è accessibile e non è esperito, *cioè al solo sapiente*, a lui [siano rese] glorie e benedizioni *nei secoli dei secoli amen*”⁷⁸⁶.

123 Così, riguardo a questa conoscenza inconoscibile e più grande di tutte le conoscenze scrive in uno dei suoi discorsi il beato Dionigi, vescovo della città di Atene, lui che ha ascoltato dalla viva voce di colui [che è] luce del mondo e maestro della terra abitata, [dalla viva voce] - dico - [del] beato Paolo; [Dionigi], che si è purificato ed è stato illuminato, mentre scrive dei tipi⁷⁸⁷ che erano assunti [dal Signore], questi

⁷⁸⁴ *ἄνακτα* grecismo.

⁷⁸⁵ Cfr. 2 Cor 12,2 lett. “la terza parte del cielo”.

⁷⁸⁶ Cfr. Rm 16,27, ma profondamente diversa.

⁷⁸⁷ *ἄνακτα* grecismo.

dell'Antico Testamento verso questi che sono nel senso dell'economia di Cristo nostro Signore, dice così: 124 Mosè non si è avvicinato a Dio, per il fatto che non gli è [consentito] vedere colui che è invisibile, ma è stato considerato degno di vedere il posto in cui Lui stava⁷⁸⁸. Credo che [questa] parola significhi questo: tutte le cose divine ed elevate nelle nature intelligibili e visibili sono [alcune] parole e certe conoscenze che stanno al di sotto di colui che è elevato al di sopra di tutto, cosicché per mano loro è fatta conoscere all'intelletto la venuta di colui che è più grande di tutti i pensieri, il quale discende sui principi intellettuali che sono i suoi luoghi elevati in santità. 125 Allora [l'intelletto-Mosè] è svincolata tanto da questi [oggetti] che sono visti quanto dai [soggetti] che vedono ed entra nella nebbia dell'inaccessibilità, che in verità è misteriosa e in cui cessa[no] tutte le forze conoscitive, e [così l'intelletto] è in colui che non è percepito, non è visto e non è conosciuto in eterno, Lui che è al di là di tutto e non è al di là di qualcosa, non [proviene] da ciò che è suo né da altre [cose], e così è unita con Lui che è completamente non compreso, nell'inattività di ogni conoscenza, nell'inattività superiore all'attività, e accade che non conosce nulla, nella conoscenza superiore alla facoltà conoscitiva⁷⁸⁹. –

126 Inoltre, [lo stesso Dionigi] ha detto: noi allora preghiamo di entrare in questa nebbia che è al di sopra di tutte le luci, per vedere e conoscere attraverso la non-visione e la non-conoscenza ciò che è al di sopra della visione e [della] conoscenza. Così dunque, è per il fatto che non vedremo e non conosceremo che in verità vedremo e conosceremo, e glorificheremo colui che è al di sopra di ogni esistenza per la divisione [che c'è] tra [lui e] tutte le nature.⁷⁹⁰

127 Su questa inaccessibilità che è la più grande conoscenza anche il beato Gregorio vescovo di Nazianzo, nel secondo discorso sulla teologia, ha detto così: correvo per accedere a Dio, così sono salito sul monte e, [da] dentro la nube, mi sono elevato dalla materia e da queste realtà materiali e, per quanto è possibile, ero rivolto alla mia anima. Ora, quando ho guardato ho visto a fatica le terga di Dio, e questo mentre ero nascosto all'interno della roccia, [cioè] all'interno della Parola che a causa nostra si è incarnata.⁷⁹¹ 128 Nel [discorso] sulla Pasqua [poi lo stesso Gregorio] ha detto così:

⁷⁸⁸ Cfr. Es 33,18-23.

⁷⁸⁹ Cfr. Dionigi l'Areopagita, *Teologia mistica*, I,3, p. 246

⁷⁹⁰ Cfr. Dionigi l'Areopagita, *Teologia mistica*, II, p. 250-252

⁷⁹¹ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Orazioni*,28,3, p. 658

immaginiamo l'unica essenza eterna della Trinità tutta santa: le tre ipostasi che sono unite distintamente e distinte unitamente, senza inizio e per sempre, e un'unica operazione, un'unica forza eccetera.

132 [Considerando] poi la luna e le stelle, le loro variazioni e le forme e gli ordini⁷⁹⁸ del loro corso, progrediamo verso la visione della provvidenza celata [e] più grande di tutto, che ha dato loro i segni, i tempi e i misteri che sono celati in loro affinché siano annunciatrici delle cose future. E come si sviluppano nello splendore l'una dall'altra così accade ed è per tutte le [creature] razionali, e non è come [dicono] le follie degli erranti che hanno dato loro le qualità di guide e [di] conoscenze, o ancora [come dicono] le eresie oscure che invocano [le espressioni] “siete stati *scelti* per me *da prima delle fondazioni del mondo*”⁷⁹⁹ e “*dall'in-principio voi siete con me*”⁸⁰⁰ [come] prova per tutta questa empietà che diranno mentendo: “gli intelletti che sono caduti dal cielo, loro erano da prima delle fondazioni del mondo con Nostro Signore”⁸⁰¹.

133 Così, noi comprendiamo in modo vero che è nella preconsocenza⁸⁰² di Dio [che] esistevano dalle fondazioni del mondo ed [erano] scelti, [e per giunta] non solo loro ma anche tutte le creature, cosicché in fine quando vuole [Egli] li fa venire all'esistenza e manifesta in loro e su di loro la sua provvidenza. L'[espressione] poi “*dall'in-principio*⁸⁰³ voi siete con me” [la intendiamo così,] che da prima tutti i suoi inviati⁸⁰⁴ lo accompagnano nella sua economia⁸⁰⁵ verso di noi, come ha detto riguardo al profeta Geremia: “*da prima che ti formassi nel grembo ti ho conosciuto e prima che uscissi dal ventre ti ho santificato*”⁸⁰⁶, e molte altre [espressioni] come queste.

134 Così anche questo santo in questi capitoli di conoscenza, con linguaggio divino, ha preso a dire [qualcosa] anche sui misteri, [sui] tipi⁸⁰⁷ e [sulle] allegorie che si trovano nelle creature, e non alla maniera degli erranti, beninteso, ma come ha detto l'onorabile

⁷⁹⁸ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\alpha\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ grecismo.

⁷⁹⁹ Cfr. Ef 1,4.

⁸⁰⁰ Gv 15,27.

⁸⁰¹ Citazione probabilmente da fonte eresiologica.

⁸⁰² $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\alpha\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ = lett. “Precedenza della conoscenza”.

⁸⁰³ Qui scritto $\alpha\pi\alpha\rho\alpha\chi\omicron\tau\omicron\varsigma$ anziché $\alpha\pi\alpha\rho\alpha\chi\omicron\tau\omicron\varsigma$ come sopra.

⁸⁰⁴ $\alpha\pi\alpha\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ termine tecnico utilizzato anche per “apostoli”, ma non mi sembra questo il caso.

⁸⁰⁵ Il termine è sempre prima tradotto con “guide”, a sottolineare quindi che sono gli inviati e non gli astri sia ad essere con Dio dall'in-principio sia a svolgere la funzione di guide collaborando all'economia divina.

⁸⁰⁶ Ger 1,5.

⁸⁰⁷ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\alpha\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ grecismo.

Ora, là, [in quel commento] in primo luogo [abbiamo parlato] di come sia elevato il ragionamento intorno a queste contemplazioni meravigliose⁸¹⁵ e su come incupiscano coloro che non procedono sulla via faticosa della solitudine. Abbiamo [poi] illustrato quali siano i primogeniti nati dall'errore e da quali [errori] e come [nascano], e [abbiamo parlato] di come l'uomo di Dio possa essere preservato da loro.

141 In secondo luogo [abbiamo presentato] la bontà⁸¹⁶ di quest'uomo stupendo, il motivo per cui questi capitoli di conoscenza sono stati scritti da lui in questo modo non chiaro, quale [ne] sia la causa, quali i motivi per cui questi capitoli sono stati organizzati in forma di centurie, [illustra poi] come anche la simbologia del loro numero sia avvolta nelle tenebre e i motivi per cui da ogni centuria sono stati elisi e posti in un luogo nascosto dieci capitoli. 142 [Abbiamo tentato anche], rifugiandoci nella fonte della luce e della conoscenza, [di spiegare] quale sia lo scopo di [questo] scritto, quale vantaggio abbiamo noi “stranieri” che procediamo su questa via faticosa⁸¹⁷ da questi capitoli di conoscenza⁸¹⁸, e, ancora, se secondo noi questi capitoli di conoscenza sono di questo santo. Inoltre, [abbiamo preso in esame] le traduzioni dal greco al siriano che esistono di questi capitoli delle conoscenze e abbiamo confutato coloro che malvagiamente hanno tradotto⁸¹⁹ in maniera conforme al loro ragionamento dissolto a partire dalle edizioni altre e vere, che si attenevano ai figli della chiesa e ai veri ortodossi, e dagli altri suoi [di Evagrio] insegnamenti, e a partire da questi [stessi testi] abbiamo confutato le edizioni corrotte. 143 Abbiamo mostrato inoltre tra quali delle parti [in cui sono organizzabili] gli scritti di questo santo è [collocabile] questo scritto e in che modo e [abbiamo chiarito] che non è di chiunque accedere a questi misteri. [In seguito ci siamo chiesti] in quante parti sia diviso questo scritto e abbiamo messo in evidenza tre parti [mostrando allo stesso tempo] come tutto questo insegnamento si dispieghi, si sussegua, si volga e si concluda come [passando] dalle cose generali⁸²⁰ a quelle specifiche⁸²¹ per concludersi [poi in maniera circolare] come [riproponendo] i capitoli iniziali. In essi infatti la parte

⁸¹⁵ Probabilmente riferito più ai capitoli stessi che alle contemplazioni di cui questi parlano.

⁸¹⁶ ܘܢܘܨܘܬܐ grecismo.

⁸¹⁷ Cioè “noi solitari che procediamo su questa via ascetica”.

⁸¹⁸ ܘܢܘܨܘܬܐ = lett. “conoscenze”.

⁸¹⁹ Il verbo ܘܢܘܨܘܬܐ è difficile da tradurre: può significare sia tradurre che editare che estrapolare in quanto la radice indica il trar fuori. Qui, il riferimento a greco e siriano ci ha fatto preferire il “tradurre”, anche se il termine che compare appena prima per “traduzioni” è ܘܢܘܨܘܬܐ che evidentemente deriva da un'altra radice, mentre quello che subito dopo abbiamo reso con “edizioni” è ܘܢܘܨܘܬܐ, derivante appunto da ܘܢܘܨܘܬܐ.

⁸²⁰ ܘܢܘܨܘܬܐ grecismo.

⁸²¹ ܘܢܘܨܘܬܐ grecismo.

più elevata parla della contemplazione dell'Essenza adorabile, [della] sua economia verso di noi che [agisce] secondo varie modalità e [dell'] Unità che esiste per la nostra salvezza; nella seconda parte si parla [invece] della contemplazione di ciò che è privo di corpo; nella terza [infine] della contemplazione dei corporei, [per tornare poi alle cose elevate per il fatto che] è a partire dal corpo che è nella creazione che essi permettono alla mente pura la visione spirituale. 144 [Per quanto riguarda i contenuti,] la parte sulla divinità è quella in cui si parla della sua essenza eterna, del suo nascondimento e delle sue rivelazioni, [della] luce che [proviene] da lei e di coloro che sono considerati degni di⁸²² essa; è quella in cui [si parla] della sua economia che [agisce] secondo varie modalità e dell'unità ineffabile del Dio-Verbo che è insieme alla natura umana nella persona dell'unico Figlio di Dio; [in questa prima parte] si parla in modo elevato [di tutto questo] insieme al resto delle altre cose. 145 [C'è] poi la seconda parte, che è sulla contemplazione di ciò che è privo di corpo, divisa tra gli angeli, le anime e la schiera dei demoni impuri, e su questi secondo le varie qualità delle loro parole, delle loro operazioni e di come sono oggetti della nostra contemplazione. Infine c'è la terza parte che è sulla contemplazione che è nei corporei e a partire dai corporei, divisa [infatti] tra coloro che sono fatti in loro e [le cose che sono fatte] da loro, e [che] parla anche della contemplazione che è inscritta nei corpi delle Sante Scritture poiché anch'essa [si inserisce] nella parte che [riguarda] la contemplazione dei corporei e [infatti] la mente pura la riceve attraverso i sensi.

146 Infine, [sempre in questa parte del nostro primo ed esteso commento,] abbiamo detto in che modo nelle Sante Scritture si parla del fatto che Dio è visto e non è visto e [abbiamo illustrato] quale sia lo stile del discorso di questo santo, cosa che è giusto che conosca anche tu, nostro caro, tu che sempre più verrai verso la luce e la visione di questi capitoli meravigliosi.

147 [Leggi] dunque non come [se si trattasse di un'opera] narrativa, [non basandoti] sulla lunghezza del discorso o in maniera retorica⁸²³, ma in modo distinto, disteso e raccolto leggi ogni capitolo da sé e per sé [come uno scritto] distinto [dagli altri], circoscritto e concluso [in se stesso], secondo la grandezza della sapienza meravigliosa [del loro autore]. [Evagrio] infatti comincia e conclude, abbandona e termina un

⁸²² ἰσοδυναμεῖν significa sia "essere degno di" sia "essere simile a", "essere concorde a". In un certo senso quindi veicola l'idea che solo il simile è degno del simile.

⁸²³ ἀποκρίσει da ἀποκρίσι = ῥητωρ.

capitolo e [vi] si riposa come [fosse] in un'abitazione, dopodiché ricomincia il suo cammino con un altro capitolo, poi torna di nuovo sullo stesso [capitolo] e in una forma assolutamente altra esprime su di lui una o due frasi, [poi lo] abbandona e si volge ad un altro e a un certo punto ritorna a quello che era prima di lui. 148 Ora parla della divinità e ora della forza creatrice e [della] creazione, ora distingue e parla di ognuno dei generi o [delle] specie delle creature e a un certo punto torna all'economia [divina]; ancora, [parla] dell'operazione e della distinzione delle [creature] razionali, poi abbandona [l'argomento] e si volge a [considerare] i misteri che risiedono nelle intellezioni delle creature o nella contemplazione delle Sante Scritture; torna daccapo sulle [realtà] primordiali, si volta verso le cose ultime e si volge a [quelle] intermedie, come ha detto nell'insieme. 149 [Tuttavia] si riposa, abbandona e ancora procede [con uno stesso tema] in modo né simile né differente: [di volta in volta] o distingue o accoppia o non [...] affinché [questi capitoli] non siano conosciuti da chiunque, nemmeno grazie al pernottamento nelle abitazioni [poste lungo] i suoi cammini spirituali, abbandonerà in effetti le modalità delle controversie di cui parla in questi. A causa di queste e a motivo di questa si sono moltiplicate le accuse da parte di [coloro che sono] oscuri e ci sono state calunnie da parte dei "pigri sui loro letti"⁸²⁴ per eliminare, disperdere e distruggere il padre con i suoi figli. Perché tu riconosca che così è [la realtà] considera luminosamente e stando lontano da ogni torpidezza e tumulto tutte queste abitazioni⁸²⁵, benedette dall'inizio alla fine. 150 Ora, [per esempio] la prima [centuria] comincia dal *Bene primo*⁸²⁶ e prosegue per tre capitoli [trattando] nel mistero i termini che lo riguardano, [poi] termina [questo argomento] e nel quarto [capitolo] raggiunge un altro inizio e parla delle creature in generale e in seguito delle loro specie, dopo di che va avanti rapidamente e parla della schiera dei demoni⁸²⁷, di seguito si volge alle altre nature e ancora [una volta] si rivolge al primo capitolo per parlare dell'Essenza eterna, dicendo così nel dodicesimo capitolo: uno solo è colui che è privo di mediazione e unico, d'altra parte, è anche colui che attraverso gli intermediari è in tutto⁸²⁸. 151 Nel capitolo tredicesimo [poi] comincia a parlare in generale di tutte le [creature] razionali e

⁸²⁴ Cfr. Prov 26,14.

⁸²⁵ Prosegue la metafora abitazioni-capitoli iniziata al paragrafo 146.

⁸²⁶ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, I,1 Si tratta delle primissime parole del primo capitolo della prima centuria.

⁸²⁷ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, I,10

⁸²⁸ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, I,12

dice così: alcune delle [creature] razionali posseggono la contemplazione e il lavoro spirituale, altre invece [hanno] il lavoro e la contemplazione, altre ancora sono imbrigliate nell'impedimento e nel giudizio⁸²⁹. In questo modo vedi la varietà di connessioni meravigliose [e] difficili da riconoscere [presenti] in tutti questi capitoli onorabili, in tutta questa sapienza nascosta. 152 Come inserisce [e] raccoglie in [una sorta di] Santo dei Santi tutti i suoi discorsi così fa con tutto questo scritto, come dice in uno dei [suoi] discorsi: “alcuni [li] abbiamo celati, altri li abbiamo rivelati per non dare [ciò che è] santo ai cani”⁸³⁰ e “sono realizzate le tavole”⁸³¹ e “le api resistenti mangiano il loro miele”⁸³² eccetera. 153 Ma [l'oggettiva oscurità dell'opera non giustifica l'ignoranza, perciò] abbiamo anche confutato le calunnie e gli oscuri calunniatori e abbiamo distinto la non concordanza, l'opposizione di parole, la contrarietà di conoscenza, [tutto questo] insieme alla confutazione delle dottrine egiziane dell'eretico Origene a partire da quelle degli insegnamenti del santo Evagrio; in questo modo sono stati confusi gli oppositori e sono state messe in imbarazzo le loro facce mentre il santo Evagrio riceveva dalla mano del nostro re vittorioso la corona della vittoria perché [in lui] si è trovato un campione⁸³³ per la sua chiesa per tutte le generazioni dei secoli, amen!⁸³⁴

154 Allora noi ora facciamo affidamento sulla forza, [sul] supporto, [sulla] sapienza e [sulla] custodia che ci sono state date, per grazia, dalla fonte delle misericordie, dall'Essenza nascosta, dalla Bontà traboccante, Padre, Figlio e Spirito Santo, unica Essenza riconosciuta nella Trinità, perché ci custodisca dai tumulti e dai moti contrapposti. [In questo modo] otterremo la quiete con la santa capacità di distinguere, così da illustrare, distinguere e disporre [per] ciascuno dei capitoli il commento che lo riguarda.

155 Nel frattempo diamo anche a [ogni] capitolo una sua lettera, come una sorta di marchio e [come] segni distintivi di ciascuna tra le contemplazioni, in questo modo: a quella che riguarda la divinità ⲛ, a [quella] degli angeli Ⲟ, dell'anima e circa la mente

⁸²⁹ Cfr. Evagrio, *Capitoli gnostici*, I,13

⁸³⁰ Citazione evagriana non identificata.

⁸³¹ Citazione evagriana non identificata.

⁸³² Citazione evagriana non identificata.

⁸³³ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛ, attestato dal Payne Smith come ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛ grecismo.

⁸³⁴ La coppia campione-corona lascia pensare ad un'allusione a 1 Cor 9,25 (e a 2 Tm 2,5).

ܥ, a [quella] relativa ai corporei ܢ, alle scritture ܘ, ai demoni ܫ⁸³⁵. Se poi in uno tra i capitoli sono mescolate varie contemplazioni disponiamo anche le loro [rispettive] lettere insieme presso quello stesso capitolo cosicché risulti maggiore la sua comprensione per il lettore che ama lo studio.

⁸³⁵ Le lettere corrispondono alle iniziali dei corrispettivi termini siriaci: ܥ per ܥܘܢܘܬܐ, ܢ per ܢܘܦܘܬܐ, ܘ per ܘܘܪܘܬܐ, ܫ per ܫܘܘܬܐ, ܢ per ܢܘܦܘܬܐ, ܘ per ܘܘܪܘܬܐ e ܫ per ܫܘܘܬܐ.

ܪܚܝܢܐ

Attestazioni 8: § 20, 35, 40, 47, 60, 62, 140, 142

Radice: ܪܚܝܢܐ = governare, guidare

Traduzione: Abbiamo tradotto in genere il termine con “ragione” (§ 20, 35) o con “ragionamento” (§ 47, 60, 62, 140, 142). I paragrafi 40 e 60 presentano l’espressione ܘܢܘܨܘܢܐܝܢܐ (lett. “figlio della loro ragionamento”) indica la comunanza di opinione, di dottrina tra una persona e un gruppo. Il termine ܪܚܝܢܐܝܢܐ, derivante dalla stessa radice è stato reso con “dottrina”.

ܪܚܘܢܐ / ܪܚܘܢܐܝܢܐ

Attestazioni 11: § 9, 23, 37, 56, 69, 80, 84, 117, 118, 124, 131

Radice: ܪܚܘܢܐ = pensare

Traduzione: A parte al paragrafo 56, abbiamo tradotto ܪܚܘܢܐ con “pensiero”, tuttavia esso presenta di volta in volta varie sfumature di significato. In cinque passi (§ 9, 23, 37, 118, 124) è al plurale (ܪܚܘܢܐܝܢܐ) ed è riconducibile ai λογισμοί evagriani. L’attestazione del paragrafo 56, invece, è inserita in una citazione da Origene (o a lui attribuita) e si riferisce ai λογικοί, alle “creature razionali”. Ai paragrafi 80 e 84 indica il pensiero in quanto parte più elevata dell’anima. Negli altri passi il suo significato oscilla tra l’accezione di pensiero come “soggetto pensante” e quella di “opinione, modo di vedere”.

Dalla stessa radice deriva anche il termine ܪܚܘܢܐܝܢܐ.

Attestazioni 3: § 38, 53, 128

Traduzione: Anche in questo caso abbiamo utilizzato il termine “pensiero”, tuttavia ai paragrafi 38 e 128 avremmo potuto parlare di “capacità di pensare”, mentre al paragrafo 53 il termine si trova al plurale, proviene dalla *Storia lausiaca* (solo nella sua versione siriana però) e indica chiaramente i λογισμοί.

ܪܚܘܢܐ

Attestazioni 13: § 13, 28 (x2), 30, 31, 76, 103, 108, 118 (x2), 120, 138, 139

Radice: ܪܚܘܢܐ = ardere

Traduzione: Traduce ἀγάπη ai paragrafi 28 e 31, dove compare all’interno di due citazioni dalla prima lettera di Giovanni, e al 108, in una citazione dalla lettera agli

dell'essere umano. Abbiamo sempre tradotto ܦܘܠܘܐ con “corpo” e non con “carne”, sia per una migliore forma italiana sia perché la “carne” di derivazione paolina è resa in siriano con un ulteriore vocabolo: ܦܘܠܘܐܢܐ. Abbiamo quindi segnalato in nota i casi in cui ܦܘܠܘܐ si trova affiancato all'omologo ܦܘܠܘܐܢܐ (§ 68, 70, 78, 80). In quattro attestazioni il termine è presente in citazioni da Origene (§ 65) e da Evagrio (§ 67 e 68).

Derivazioni: aggettivo ܦܘܠܘܐܢܐ / ܦܘܠܘܐܢܐ (§ 70 (x2), 79), avverbio ܕܦܘܠܘܐܢܐ (§ 80)

ܦܘܠܘܐܢܐ

Attestazioni : § 56, 59, 64, 68, 70, 72 (x2), 74, 78, 95, 105 (x3), 107 (x2), 143 (x2), 145 (x4), 155

Traduzione: Il termine indica la corporeità in generale. La maggior parte delle volte, esso è utilizzato alla forma plurale ܦܘܠܘܐܢܐ, per indicare le realtà che sono dotate di corpo, e in questo caso l'abbiamo tradotto con “corporei”. In questo senso di frequente è impiegato in riferimento alle contemplazioni evagriane. Al singolare invece il vocabolo designa un “corpo” nella sua accezione più generica, come corpus di libri (§ 59), come corpo ecclesiale (§ 64), come corporeità (§ 68 e 74) e come corpo solido (§ 107). In due casi il termine è attestato all'interno di citazioni, da Origene (§ 56) e da Evagrio (§ 68).

Variante: ܦܘܠܘܐ

Attestazioni 9: § 74, 78, 80, 95, 110, 115 (x2), 143, 145

Traduzione: Questa variante si trova sempre nella forma negativa ܦܘܠܘܐܢܐ ܠܐ, per designare ciò che è “senza corpo”, privo di una dimensione corporea.

Derivazioni: aggettivo ܦܘܠܘܐܢܐܢܐ (§ 103, 105, 110), avverbio ܕܦܘܠܘܐܢܐܢܐ (§ 99, 101), astrattivo ܦܘܠܘܐܢܐܢܐ (§ 41)

ܦܘܠܘܐܢܐܢܐ

Attestazioni 16: § 17, 43, 45(x2), 47, 79 (x3), 80 (x2), 84, 100 (x2), 101 (x2), 131

Traduzione: Abbiamo tradotto il di per sé intraducibile ܦܘܠܘܐܢܐܢܐ con “esistenza personale” nei passi in cui è utilizzato in termini generici o in riferimento all'unità umana di anima e corpo. Nei passaggi (§ 100, 101, 131) in cui il termine è impiegato in chiave cristologica invece ci siamo piegati all'improprio “ipostasi”.

Derivazione: aggettivo ܦܘܠܘܐܢܐܢܐ § 85

ὀρθόδοξος = ὀρθόδοξος = ortodosso § 61, 63, 64, 142
 γένος = γένος = specie, popolo § 79, 137, 143
 ἰδιωτεία = ἰδιωτεία = ignoranza § 47
 ἡνίοχος = ἡνίοχος = conducente § 84
 τύπος = τύπος = tipo, simbolo § 73, 123, 134(x2)(in cit. bibl.)
 τάξις = τάξις = ordine § 31, 70, 81, 132
 κατηγορέω = κατηγορέω = accusare § 62
 καμαιλέον = καμαιλέον = camaleonte § 59
 χριστιανός = χριστιανός = cristiano § 13 → ἁγιασμός § 41
 λιμήν = λιμήν = porto § 122
 μαργαρίτης = μαργαρίτης = perla § 34 (in cit. bibl.), 107
 νόμος = νόμος = legge § 33 (in cit.), 70, 71, 72(x2), 90(x2), 93(x2) (in cit. bibl.) →
 ἁγιασμός § 21
 σύνοδος = σύνοδος = sinodo § 52 (in cit.)
 πολύπους = πολύπους = polipo § 59
 πίναξ = πίναξ = volume, libro § 53 (in cit.)
 πρόσωπον = πρόσωπον = persona, volto § 29, 76, 96(x2) (in cit. bibl.), 97 (in cit. bibl.),
 114 (in cit. bibl.), 144
 κιβωτός = κιβωτός = arca § 20
 κυβερνήτης = κυβερνήτης = pilota § 84
 καλώς = καλώς = bontà § 81, 141
 ἀρραβών = ἀρραβών = guadagno § 74, 76, 83, 104, 119
 θεωρία = θεωρία = contemplazione § 25, 70, 72, 77, 94, 95, 110, 140, 143(x3),
 145(x6), 148, 151(x2)(in cit.), 155(x2)
 τρίαινα = τρίαινα = albero § 75

Personaggi nominati:

Apollinare (Ἀπολλῖνᾱρος): § 65

Atanasio di Alesandria (Ἀθανάσιος): § 57

Basilio di Cesarea (Βασίλειος / Βασίλειος): § 50, 51, 54, 57

Didimo il Cieco (Διδύμος): § 63, 64

Dionigi l'Areopagita (Διονύσιος): § 123

Eutiche (Εὐτύχιος): § 61

Evagrio (Ἐβαννῖος): § 1, 9, 40, 51, 52(x2), 54, 57, 58, 64, 66, 135, 136, 138, 153(x2)

Giovanni il Solitario (Ἰωάννης): § 40

Gregorio di Nazianzo (Γρηγόριος): § 51(x2), 52, 54, 55(x2), 127

Leone di Roma (Λεωνῆς): § 61

Nettario (Νεττάριος / Νεττάριος): § 52, 54

Origene (Ὠριγῆνης): § 1, 56, 65(x2), 135, 153

Severo di Antiochia (Σεβαστιανός): § 61

Teodoro l'Interprete (Θεοδώρος): § 41, 61

BIBLIOGRAFIA

TESTI:

Babai:

BABAI, *Commento ai Capitoli gnostici* = FRANKENBERG Wilhelm (ed. e tr. ted.), *Evagrius Ponticus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, p. 8-471.

BABAI, *Consigli sulla vita ascetica* = CHEDIATH Geevarghese (tr. ing.), *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life*, Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1999.

BABAI, *Liber de Unione* = VASCHALDE Arthur Adolphe (ed. e tr. lat.), *Liber de Unione*, Louvain, Secrétariat du CorpsuSCO, 1915 (Corpus Scriptorum Chriatianorum Orientalium. Scriptores Syri, 79(textus) – 80 (versio)).

BABAI, *Piccolo trattato cristologico* = ABRAMOWSKI Luise – GOODMAN Alan E. (ed.), *A Nestorian Collection of Christological Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 (University of Cambridge Oriental Publications, 19), vol. 1, p. 207-209 (textus); vol. 2, p. 123-125 (versio).

BABAI, *Regole* = VÖÖBUS Arthur (ed. e tr. ing.), *Syriac and Arabic Documents Regardin Legislation Relative to Syrian Asceticisme*, Stockholm, Etse, 1960, p.176-184.

BABAI, *Vita di mar Gregorio* = BEDJAN Paulus (ed. e tr. fr.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris, Otto Harrassowitz, 1895, p. 416-571.

Evagrio:

EVAGRIO, *Capitoli gnostici* = GUILLAUMONT Antoine (ed. nelle due redazioni e tr. fr.), *Les six centuries des "Kephalaiia Gnostica" d'Evagre le Pontique*, Paris, Firmin-Didot, 1958 (Patrologia Orientalis, 28.1).

- EVAGRIO, *Gnostico* = FRANKENBERG Wilhelm (ed. e retroversione greca), *Evagrius Ponticus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, p. 546-553.
- EVAGRIO, *Lettere* = FRANKENBERG Wilhelm (ed. e retroversione greca), *Evagrius Ponticus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, p. 564-634.
- EVAGRIO, *Pratico* = GUILLAUMONT Antoine (ed. e tr. fr.), *Traité Pratique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

Altri:

- ABDISHO, *Catalogus Librorum* = ASSEMANI Josephus Simonius (ed.), *Enumeratio librorum omnium ecclesiasticorum*, Roma, 1725.
- ABRAMO Zabaya, *Vita di Bar Edta* = BUDGE Ernest A. Wallis (ed. e tr. ing.), *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar- 'Idta*, London, 1902.
- AMMONIO, *Commento all'Eiσαγωγή* = BUSSE Adolfus, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 4.4, Berlin, Berolini, 1891.
- AMMONIO, *Commento alle Categorie* = BUSSE Adolfus, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 4.6, Berlin, Berolini, 1895.
- AMRI e SLIBA, *De Patriarchis* = GISMONDI Enrico (ed. e tr. lat.), *De Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, Roma, 1896.
- BASILIO di Cesarea, *Lettera 210* = COURTONNE Yves (ed. e tr. fr.), *Saint basile, Lettres*, vol. II, Paris, "Les Belles Lettres", 1961, p. 189-197.
- DADISHO Qatraya, *Commento al libro di abba Isaia* = DRAGUET René (ed. e tr. fr.), *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadisho Qatraya (VI^es.)*.
- DADISHO Qatraya, *Sulla solitudine* = Francisco del Rio Sánchez, *Los Cinco Tratados Sobre la Quietud (Šelyā) de Dādīšō Qaṭrāyā*, Barcelona, Editorial Ausa, 2001.
- DIONIGI Areopagita, *Teologia Mistica* = BELLINI Enzo – SCAZZOSO Piero (cura di), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2009.
- EPIFANIO di Salamina, *Panarion* = WILLIAMS Frank, *The Paarion of Epiphanius of Salamis*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994.
- GREGORIO di Cipro, *Sulla santa contemplazione* = HAUSHERR Irenaeus (ed. e tr. lat.), *De Theoria Sancta*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1937.

- GREGORIO di Nazianzo, *Lettere* = GALLAY Paul (ed. e tr. fr.), *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, Paris, Les belles lettres, 1967.
- GREGORIO di Nazianzo, *Orazioni* = MORESCHINI Claudio (cura di), *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, Milano, Bompiani, 2000.
- ISHODENAH di Basra, *Libro della castità* = CHABOT Jean-Baptiste (ed.), *Le Livre de la Chasteté composé par Iso 'denah évêque de Baçrah*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire", n. 16 (1896), p. 225-292.
- ISHOYAHB III, *Lettere* = DUVAL Rubens (ed. e tr. lat.), *Ishoyahb patriarche III. Liber Epistularum*, Louvain, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1905 (Corpus Scriptorum Chriatianorum Orientalium. 11 (textus) – 12 (versio)).
- ORIGENE, *De Principiis* = CROUZEL Henri – SIMOETTI Manlio (ed. e tr. Fr.), *Traité des Pricipes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977 (Sources Chrétiennes, 252-253, 268-269, 312).
- PALLADIO, *Storia lausiaca* = DRAGUET René, *Les Formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1978 (Corpus Scriptorum Chriatianorum Orientalium. Cap. 1-19: 389 (textus) – 390 (versio); cap. 20-70: 398(textus) – 399 (versio)).
- PALLADIO, *Storia lausiaca* (gr.) = BARTELINK Gerhardus Johannes M. (ed.), *La storia lausiaca*, Milano, Mondadori, 1974.
- PALLADIO, *Vita di Evagrio* = BETTILOLO Paolo, *Per conoscere lui*, Magnano, Qiqajon, 1996, p. 89-101.
- PROBO, *Commento al Περί ἐρμηνείας* = HOFFMANN Johann Georg Ernst, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1873.
- TEODORETO di Ciro, *Storia religiosa* = CANIVET Pierre – MARTIN Annick (ed. e tr. fr.), *Théodoret de Cyr. Histoire des Moines de Syrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977 (Sources Chrétiennes, 234 e 257).
- TEODORETO di Ciro, *Storia ecclesiastica* = CANIVET Pierre – MARTIN Annick (ed. e tr. fr.), *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006 (Sources Chrétiennes, 501 (libri I-II) e 530 (libri III-V)).
- TOMMASO di Marga, *Il libro dei superiori* = BUDGE Ernest A. Wallis (ed. e tr. ing.), *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840*, London, K. Paul Trench Trübner & Co., 1893.
- Apofegmata* = COCO Lucio, *Detti dei padri del deserto*, Torino, Piemme, 1997.

Capitoli dei discepoli di Evagrio = GÉHIN Paul (ed. e tr. fr.), *Chapitres des disciples d'Évagre*, Paris, Les Édition du Cerf, 2007 (Sources Chrétiennes, 514).

Chronica Minora, Louvain, Secrétariat du CorpsuSCO, 1972 (Corpus Scriptorum Chriatianorum Orientalium. Scriptores Syri, 146 (textus) – 145 (versio)).

Cronaca di Seert = SCHER Addai (ed. e tr. fr.), *Histoire Nestorienne*, Paris, Libraire de Paris (Patrologia Orientalis, IV,3; V,2; VII,2; XIII,4).

Synodicon Orientale = CHABOT Jean Baptist, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902.

STUDI:

Su Babai:

ABRAMOWSKI Luise, *Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen*, "Orientalia Christiana Periodica", n. 41 (1975), p. 289-343.

ABRAMOWSKI Luise, *Die Christologie Babais des grossen*, "Orientalia Christiana Analecta", n. 197 (1974), p. 219-244.

BRUNS Peter, *Finitum non capax infiniti – Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen*, "Oriens Christianus", n. 83 (1999), p. 46-71.

BLUM Georg Günter, *Mysticism in the syriac tradition*, Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1990.

BROCK Sebastian – BUTTS Aaron – KIRAZ George – VAN ROMPAY Lucas, *Georgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Georgias Press, 2011, p.49-50.

CHEDIATH Geevarghese, *The Christology of mar Baby the Great*, Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies, 1982.

CHEDIATH Geevarghese, *The Theological Contribution of mar Babai the Great*, in *Syriac Dialogue, First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna, 1994, p. 155-167 (lo stesso articolo si trova anche in francese in "Istina", n.40 (1995), p. 83-94).

CHIALÀ Sabino, *Abramo di Kashkar e la sua comunità: la rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano, Qiqajon, 2005.

- ENGELMANN Till, *Babai the Great as a Witness for Henana of Adiabene*, “Parole de l’Orient”, n. 36 (2010), p. 193-199.
- ENGELMANN Till, *Der Kephalaia-Kommentar Babais des Grossen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie*, in *Mystik-Metapher-Bild*, TAMCKE Martin (cura di), Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2008, p. 43-53.
- ENGELMANN Till, “*Einige hilfreiche Ratschläge zum asketischen Leben*”: *Ein Werk Babais des Großen?*, in *Gotteseerlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, Tamcke Martin (cura di), Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 38. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, p. 101-108.
- ENGELMANN Till, *Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Grossen*, in *Christliche Gotteslehre in Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, Tamcke Martin (cura di), Würzburg, Ergon, 2008, p. 31-40.
- GÉHIN Paul, *Fragments patristiques syriaque des Nouvelles découvertes du Sinai*, “*Collectanea Christiana Orientalia*”, n. 6 (2009), p. 67-93.
- GUILLAUMONT Antoine, *Le témoignage de Babai sur les messaliens*, “*Orientalia Christiana Analecta*”, n. 205 (1978), p. 257-265.
- KRÜGER Paul, *Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Grossen*, “*Oriens Christianus*”, n. 46 (1962), p. 77-87.
- KRÜGER Paul, *Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais den Grossen*, “*Oriens Christianus*”, n. 47 (1963), p. 98-110.
- KRÜGER Paul, *Zum theologischen Menschenbild Babais den Großen nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über Das geistige Gesetz*, “*Oriens Christianus*”, n. 44 (1960), p. 46-47.
- KRÜGER Paul, *Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Großen über das geistige Gesetz des Mönches Markus*, “*Studia Patristica*”, n. 5 (1962), p. 377-381.
- PODIPARA Placid Joseph, *Die Christologie Babais des Großen und der nichtkatholischen Ostsyrer oder “Nestorianer”*, “*Ut omnes unum*”, n. 36 (1973), p. 180-187.
- REININK, Gerrit J., *Babai the Great’s Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire*, in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Drijvers Jan Willem – Watt John W (cura di), Brill, 1999, p. 171-194.

VAN VOSSSEL Vincent, *Le moine syriaque et son diable*, in *Le monachisme syriaque (Patrimoine syriaque. Actes du colloque V)*, Liban, Edition du Cerp, 1998 p.191-215.

WALKER Joel Thomas, *A Saint and his Biographer in Late Antique Iraq: The History of St George of Izla († 614) by Babai the Great*, in *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Papaconstantinou Arietta – Debié Muriél – Kennedy Hugh N. (cura di), Turnhout, Brepols, 2010, p. 31-41.

Su Evagrio:

BETTILOLO Paolo, *Per conoscere lui*, Magnano, Qiqajon, 1996.

BETTILOLO Paolo, *Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria*, "Parole de l'Orient", n. 15 (1988), p.107-125.

BUNGE Gabriel, *Briefe aus der Wüste*, Trier, Paulinus, 1986.

GUILLAUMONT Antoine, *Les "Képhalaia gnostica" d'Evagre le Pontique*, Paris, Éditions du Seuil, 1962.

GUILLAUMONT Antoine, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004.

KONSTANTINOVSKY Julia, *Evagrius Ponticus : the making of a gnostic*, Farnham, Ashgate, 2009.

Generali:

BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, 2006.

BETTILOLO Paolo, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di D'Ancona, Torino, Einaudi, 2005, p. 48-100.

BETTILOLO Paolo, *Letteratura siriana*, in *Patrologia*, vol. V, *I Padri orientali (secoli V-VIII)*, a cura di Di Berardino Angelo, Genova, Marietti, 2000, p. 415-492.

BEULAY Robert, *La Lumière sans forme, Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, Édition de Chevetogne, 1980.

BEULAY Robert, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha : mystique syro-oriental du VIII siècle*, Paris, Beauchesne, 1990.

RIAD Eva, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala, Bohuslänings, 1988.

RIGO Antonio, *Messalianismo=Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, "Orientalia Chrtiana Periodica", n. 56,I (1990), p. 53-82.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. VITA DI BABAI IL GRANDE	5
1.1. 551: la nascita	5
1.2. Gli studi e gli scritti.....	6
1.3. La scelta monastica	10
1.4. Babai ispettore di monasteri.....	14
1.5. 628: la morte in un anno cruciale.....	22
2. UNA DUPLICE PRAFAZIONE	25
2.1. Prima prefazione	25
2.1.1. <i>Un discorso da premettere</i>	25
2.1.2. <i>Un'apologia</i>	37
2.1.3. <i>Prefazione per una precomprensione</i>	41
2.2. Seconda prefazione	48
2.3. Prefazioni a confronto.....	55
2.3.1. <i>Premessa</i>	55
2.3.2. <i>Assonanze</i>	56
2.3.3. <i>Sfasature</i>	58
2.4. Conclusione.....	67
3. IL SANTO EVAGRIO	71
3.1. Il “dolce frutto” dei Cappadoci	71
3.2. Il monaco “esperto nelle battaglie”	79
3.3. Il profeta.....	83
3.4. Il maestro	86

3.5. Conclusione: il “santo Evagrio”.....	100
CONCLUSIONE	103
TESTO SIRIACO.....	107
VERSIONE	137
Apologia.....	137
<i>Prologo</i>	137
<i>Capitolo 1</i>	140
<i>Capitolo. 2</i>	147
<i>Capitolo. 3</i>	150
Capitolo 4.....	151
<i>Capitolo 5</i>	158
<i>Capitolo 6</i>	161
<i>Capitolo 7</i>	166
<i>Capitolo 8</i>	178
Intermezzo del copista	178
Seconda prefazione	179
Appendice	185
Note lessicali	185
Grecismi	189
Personaggi nominati.....	191
Bibliografia.....	193
Testi.....	193
Studi	196
Indice.....	201

