



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Un grido silenzioso

Itinerario antropologico verso Dio in Giuseppe Hazzaya, monaco siro dell'VIII
secolo

Relatore:

Prof. Emiliano Fiori

Laureanda: Cristina Da Rold

Matricola: 1206348

Anno Accademico 2023-24

A M.

*Silenzioso amico di molte lontananze, senti,
come il tuo respiro ancor lo spazio accresce.
Nella tramatura d'oscuri ceppi di campana
abbandonati e risuona. Ciò che ti consuma,
diventa forza per questo nutrimento.
Nella metamorfosi entra ed esci.
Qual è in te l'esperienza più dolente?
Se ti è amaro il bere, diventa vino.
Sii in questa notte della dismisura
magica forza all'incrocio dei tuoi sensi,
senso del loro incontro strano.
E se terrestrità ti ha dimenticato,
dì alla terra immota: io scorro.
Alla rapida acqua parla: io sono.*

Rainer Maria Rilke

Indice

1. Giuseppe Hazzaya. Vita, contesto, tradizione.....	4
1.1. La vita.....	4
1.2. La chiesa dell'Est.....	6
1.3. Gli scritti di Giuseppe Hazzaya.....	9
1.4. La proposta di questa tesi.....	10
2. <i>Chi è l'uomo?</i>	12
2.1. Cenni sulla tradizione antropologica nella tradizione mistica orientale.....	22
2.1.1. Paolo, Evagrio, Pseudo-Macario nella ricezione siro-orientale.....	23
2.1.2. Le tre tappe dell'anima in Giovanni di Apamea.....	30
2.1.3. Isacco di Ninive.....	37
2.1.3.1. Le condotte della conoscenza.....	37
2.1.3.2. L'infuocarsi e la stanza del Tesoro.....	40
2.2. I termini e i concetti dell'antropologia nella tradizione siriana.....	46
2.2.1. Corpo, Anima, Intelletto, Spirito. Il vocabolario di Giuseppe.....	46
2.2.2. Il processo conoscitivo: le intellezioni.....	54
2.2.3. Conoscenza angelica e demoniaca.....	56
3. Verso Dio.....	58
3.1. Il momento corporale.....	64
3.2. Il momento psichico.....	73
3.3. La preghiera.....	76
3.4. La soglia di Dio: la limpidezza.....	81
3.5. Note sull'intepretazione di Robert Beulay.....	90
4. Cogliere Dio.....	96
4.1. Dalla visione all' "ascolto spirituale".....	99
4.2. Il grido spirituale.....	104
Bibliografia.....	108
Ringraziamenti.....	113

1. Giuseppe Ḥazzaya. Vita, contesto, tradizione

1.1. La vita

Le notizie più corpose che oggi possediamo a proposito della vita di Giuseppe Ḥazzaya ci giungono da un'opera datata al IX secolo, quindi cento anni dopo l'avventura terrena di Giuseppe, redatta da *Isho'denah* di Basra e dal titolo *Ktabā d-nakputā* ("Libro della castità"), noto anche con il titolo latino di *Liber castitatis*¹. Secondo la fonte², Giuseppe sarebbe nato intorno al 710-12 d.C. a Nimrod, a sud di Mossul, da una famiglia di stirpe mazdea. Siamo nella zona che attualmente si trova al confine fra Iraq, Siria e Kurdistan. A sette anni Giuseppe sarebbe stato venduto come schiavo dapprima a un arabo musulmano e poi a un cristiano, un tale Ciriaco, con il quale si stabilì nella regione del Qardu, nella parte meridionale della Turchia. Giuseppe è dunque un persiano "di città", che nella sua giovinezza sperimenta dapprima l'adesione alla comunità per poi abbracciare la fede cristiana, scegliendo in tutto questo la via meno "istituzionale": quella monastica. Già da questi pochi tratti la vita di Giuseppe risulta poliedrica come era poliedrico il contesto sociale e culturale dell'area Mesopotamica che dalla Siria arriva a Baghdad, in quello che oggi chiamiamo Kurdistan iracheno, dove all'epoca di Giuseppe era oramai radicata la dominazione islamica che ne costituiva l'assetto politico. Era una realtà dove convivevano culture religiose diverse: i mazdei, i cristiani

1 Una seconda fonte, andata però perduta è una Vita di Giuseppe redatta da un suo discepolo – Nestorio di Nuhadra. Sulla figura di Nestorio si veda Berti, V., 'Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)' in *Annali di Scienze Religiose*, 10 (Milano: Vita e Pensiero, 2005).

2 Una ricostruzione completa di tutte le citazioni sulla vita e sulle opere di Giuseppe Ḥazzaya a si trova in Pugliese, Paolo Raffaele, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', *Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum* (Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 2018). Questa tesi di dottorato è stata pubblicata nel 2023: Pugliese, P., 'I Capitoli di conoscenza. Centurie I-V' in *Patrologia Orientalis* (Turnhout: Brepols, 2023) Tuttavia, nel testo di Brepols non è inclusa la parte introduttiva sulla vita e sul pensiero di Giuseppe Ḥazzaya. D'ora in avanti in questa sede citeremo dunque la tesi di dottorato quando sarà necessario far riferimento a parti escluse dal testo pubblicato, mentre utilizzeremo la pubblicazione del 2023 come riferimento per i testi delle *Centurie*.

nestoriani, i musulmani, e che aveva visto la propria fioritura cento anni prima, con la figura di Isacco di Ninive, o Isacco il Siro (613 circa - Ninive, 700 circa)³.

Nel corso della propria vita Giuseppe si sposta molto. Da Nimrod viene trasferito dopo essere stato fatto prigioniero molto più a ovest, a Shengar. Poco dopo la conversione e l'affrancamento dalla condizione di schiavo, lo troviamo verso nord, a Bet Qardu, ove tornerà anche tempo dopo, in seguito a un periodo nel monastero di Abba Saliba (Bet Nuhadra). Negli anni successivi si hanno sue notizie presso il Monastero di Mar Bassima, e poi come anacoreta fra le alte e solitarie montagne del Zinai, molto a est di Arbela. Gli ultimi anni li trascorre dapprima al Monastero di Rabban Bokhtishô presso H̄datta, come superiore, e infine al Monastero di Rabban Mar Atqen, dove secondo le fonti sarebbe morto e avrebbe trovato sepoltura. Già nel X secolo, riporta Paolo Raffaele Pugliese⁴, Giuseppe H̄azzaya veniva definito da Giovanni Bar Kaldun una “colonna della Chiesa e del monachesimo” insieme a Isacco di Ninive, ed era considerato il teorico per eccellenza della mistica siro-orientale.

Eppure, la figura di Giuseppe ha iniziato a essere propriamente conosciuta e studiata in Occidente da pochissimo tempo. Fino agli anni Sessanta del Novecento si riteneva che l'autore de *Le tappe della vita spirituale* fosse Filosseno di Mabbug, o Filosseno di Gerapoli (Tahal, V sec.– Gangra, 523), già autore di famosi discorsi, nonché uno dei più importanti scrittori in prosa di lingua siriana. Come spiegato da Valerio Lazzeri in *Le tappe della vita spirituale*: «La diffusione della falsa attribuzione è dovuta ad Assemani, che nel XVIII secolo la segnala per la prima volta agli studiosi moderni. [...] dopo i primi dubbi sollevati a riguardo da André de Halleux nel 1963 e ripresi da Paul Harb nel 1968, François Graffin giunge nel 1992 a sostenere con ampio margine di sicurezza l'impossibilità che il testo sia di Filosseno e riportarlo, per affinità di temi, ed espressioni di stile e di vocabolario, fra gli scritti di Giuseppe H̄azzaya»⁵.

3 Per approfondimenti si veda Berti, V., 'Il monachesimo siriano' in *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, a cura di Giovanni Filoramo (Brescia: Morcelliana, 2010), pp. 139-192.

4 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe H̄azzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p. 90.

5 Giuseppe H̄azzaya, *Le tappe della vita spirituale*, a cura e con la traduzione di Valerio Lazzeri (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2011), p. 61.

1.2. La chiesa dell'Est

La tradizione a cui Giuseppe Hazzaya appartiene è quella cosiddetta siro-orientale, della “chiesa dell'Est”. Sono le chiese cristiane presenti sin dai primissimi secoli dopo Cristo in area persiana, e quindi esterne all'impero romano, di cui invece faceva parte la Siria occidentale. Per questo le chiese della Siria occidentale e le chiese della Siria orientale costituivano due assetti a sé stanti, seppur comunicanti⁶.

Quello siriano era un contesto dove convivevano culture diverse: quella greca ellenistica - specie in area siro-occidentale - quella ebraica e aramaica, e quella siriana, la cui lingua propria inizierà a svilupparsi intorno alla città di Edessa. I grandi padri della Chiesa sia antiocheni che alessandrini scrivevano e pensavano, in greco, e lo stesso vale per il più influente mistico per la tradizione successiva: Evagrio Pontico, di cui oggi possediamo dei frammenti in siriano. Nel V secolo si aprirà infatti la stagione delle grandi traduzioni dei testi dei padri della Chiesa greca in siriano. La tensione fra paideia ellenistica e retroterra aramaico ed ebraico percorre tutta la storia delle chiese di Siria, fino all'epoca di Isacco e poi di Giuseppe⁷.

Le sacre Scritture sono arrivate in area mesopotamica grazie alle prime traduzioni della Bibbia in siriano, (II secolo d.C.) riportate dalla tradizione manoscritta, e tramite i commenti successivi delle varie scuole e dei vari monasteri in area mesopotamica. L'esegesi vera e propria si deve ai grandi autori siriani vissuti a partire dal IV secolo⁸.

Le chiese della Siria orientale facevano capo alla città di Antiochia, da cui provengono Teodoro di Mopsuestia (350 – 428 d.C.) e Nestorio patriarca di Costantinopoli (ca 381–451 d.C.). Questi autori furono i sostenitori di una cristologia difisita, che vede la

6 Per approfondire le relazioni fra Siria orientale e occidentale si veda fra gli altri King, D., a cura di, *The Syriac World* (London: Routledge, 2019).

7 Berti, 'Il monachesimo siriano', p. 141.

8 Anche qui si vedano per esempio King, *The Syriac World*, e Vergani e Chialà, a cura di, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*.

presenza in Cristo sia della completa divinità che della completa umanità di Gesù. Si trattava di una visione contrapposta a quella di Cirillo, patriarca di Alessandria, secondo il quale in Cristo vi era un'unica natura: Dio incarnato. Si parla di monofisismo per indicare questa ultima posizione .

L'idea di fondo della dottrina di Nestorio, che verrà condannata nel concilio di Efeso (431 d.C.), è che in Cristo non vi siano due nature bensì due persone: Dio e uomo. La natura umana e la natura divina di Cristo sarebbero dunque separate: Dio abita l'uomo Gesù, e in questo senso egli è il Cristo. Il nocciolo è l'esaltazione dell'umanità, del corpo concreto di Gesù, come "tempio dello Spirito" che accoglie la fiamma ardente, che è "impronta" di divinità. Ciò che pertiene a Gesù in quanto Cristo – che sia una natura, che siano due nature, che prevalga quella umana o quella divina – pertiene a Gesù in quanto Figlio generato da Dio. Gli uomini e le donne, creature di Dio, hanno invece con la divinità un rapporto mimetico: sono fatti a immagine somigliante di Dio⁹: la luce della divinità brilla in ognuno di noi.

Il dibattito sulla natura di Cristo sarà al centro del già citato concilio di Efeso del 431, che si concluse con la condanna delle posizioni difisite antiochene sostenute da Nestorio. Vent'anni dopo, al concilio di Calcedonia (451) si tornerà a discutere sulla natura di Cristo, cercando di emendare le posizioni monofisite troppo rigide che rischiavano di far perdere di vista la sua umanità.

Per la stessa Chiesa siro-orientale non fu immediato assumere un'identità dogmatico-teologica definita. Le posizioni di Teodoro di Mopsuestia si radicarono presto nella Chiesa dell'Est di area persiana, mentre quelle di Nestorio vennero assunte solo molto più tardi dalla chiesa di Persia. Fu necessario attendere due secoli da Efeso, in particolare i sinodi del 605 e del 612, perché la Chiesa dell'est riconoscesse definitivamente Nestorio come dottore della Chiesa e Teodoro di Mopsuestia quale suo principale interprete. La Chiesa siro-occidentale invece, si era connotata un secolo prima, con le figure di Filosseno di Mabbug e Giacomo di Sarug. Non è questa la sede per presentare nel dettaglio le controversie cristologiche che hanno caratterizzato i primi

9 Gen 1,26.

secoli del cristianesimo¹⁰; ci limiteremo a dire che la cristologia “definitiva” della Chiesa dell’Est, per come la intenderà Giuseppe, fu fissata più tardi rispetto ai concili, da Babai il Grande (551-628 d.C.), in particolare nel *Libro sull’Unione* e nel *Commento alle Centurie di Evagrio*, che gli studiosi ritengono venissero studiati al tempo di Giuseppe.

Per chiudere il cerchio del contesto entro cui Giuseppe si muove, è sufficiente in questa sede citare la grande tradizione scolastica dei secoli a lui precedenti, ben rappresentata dalla scuola di Nisibi che è stata il modello tardo-antico per eccellenza di uno sviluppo dell’esegesi biblica di tipo antiocheno. Alla fine del V secolo, infatti, i difensori della cristologia antiochena vengono cacciati da Edessa, dove avevano installato la loro scuola, per rifugiarsi al di là del confine, in Persia, all’epoca sotto il dominio della dinastia Sasanide. In particolare, si stabiliscono nella città di Nisibi, dove fondarono una scuola all’interno della quale emersero figure di spicco che in seguito diffusero l’interpretazione di Teodoro di Mopsuestia nella chiesa persiana¹¹.

Per quanto riguarda infine il monachesimo di cui è figlio Giuseppe, esso deve la sua struttura alle riforme di Abramo di Kashkar (492 circa – 586 d.C.), che ha cercato di dare un ordine a un contesto monastico, come quello della chiesa dell’Est, ancora disomogeneo e tale da destare preoccupazioni negli episcopati¹². Dal punto di vista interpretativo, il suo principale riferimento fu la figura di Evagrio Pontico, i cui testi redatti in greco vennero presto tradotti in siriano¹³.

10 Per una sintesi accurata si veda Patros P., ‘La cristologia della Chiesa d’Oriente’, in AAVV, Vergani E., Chialà S. (a cura di), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull’Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Centro Ambrosiano, 2006, p. 27-42.

11 Per approfondire il tema delle scuole si veda per esempio Bettiolo, P., ‘Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria’, in *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, a cura di Carla d’Ancona, (Torino: Einaudi, 2005).

12 Per approfondire le origini del monachesimo nel contesto delle chiese siriache si veda Berti., ‘Il monachesimo siriano’, pp. 139-192. Per la figura di Abramo di Kashkar come riformatore delle chiese siro-orientali si veda Chialà, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2005).

13 Si veda D’Ancona, a cura di, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*.

1.3. Gli scritti di Giuseppe Ḥazzaya

Secondo quanto riporta Abdisho di Nisibe, noto anche come Abdisho bar Berika, Ebedjesu o Mar Odisho (1250-1318), Giuseppe sarebbe stato autore di oltre 1.900 trattati, anche se solo alcuni sono giunti in qualche modo fino a noi¹⁴. A questi si aggiungono altri testi che rimangono fuori da Abdisho, fra cui spiccano per rilevanza il testo *Le tappe della vita spirituale*¹⁵, il *Trattato sulla natura divina*¹⁶, *Sulla preghiera che viene dall'intelletto*¹⁷, e i *Capitoli di conoscenza*, o *Centurie Gnostiche*¹⁸. Questi tre testi sono considerate oggi le opere più significative dell'autore, e costituiscono il corpus principale su cui si è basato questo lavoro di tesi.

La prima di queste opere - *Le tappe della vita spirituale* - si presenta più strutturata per descrivere esattamente il percorso "pratico" che il cristiano, o meglio il monaco può percorrere per lavorare su se stesso fino a riuscire a godere appieno della presenza di Dio. I Capitoli raccolgono invece degli insegnamenti presentati in modo che pare meno organico, ma che tuttavia risultano, soprattutto al lettore già consapevole dell'itinerario in tre tappe verso la conoscenza di Dio, un approfondimento e un'estensione dei concetti più stringatamente espressi nella *Lettera*.

Un altro testo che merita una citazione è il *Libro delle domande e delle risposte*, che tuttavia attualmente è ancora inedito in lingua inglese, italiana e francese. Si segnala un recente lavoro di Emiliano Fiori¹⁹, il testo presenta un dialogo piuttosto artificioso tra un "solitario" e un discepolo chiamato "interrogante", che pone costantemente domande concise spingendo il solitario a rispondere lungamente. Sebbene sia altamente

14 Si ricorda che la ricostruzione completa di tutte le citazioni sulla vita e sulle opere di Giuseppe Ḥazzaya si trova in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum'.

15 Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale*.

16 Giuseppe Ḥazzaya, *On Providence*, in *Texts and Studies in Eastern Christianity*, 8, a cura di Nestor Kavadas (Leiden: Brill, 2016). Non ancora tradotto in italiano.

17 Mingana, A., a cura di, *Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni* (Cambridge: W. Heffer & Son, 1931).

18 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento'.

19 Fiori, E., 'Joseph Ḥazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers', in *The Greek Sources of East-Syriac Mysticism*, a cura di Valentina Duca e Joseph Verheyden (Leiden: Brill, in corso di stampa).

improbabile²⁰, se non impossibile, che una conversazione del genere sia mai avvenuta esattamente come raffigurata, il trattato riflette senza dubbio un ambiente monastico in cui prevalevano l'interesse genuino e la discussione sulle dottrine affrontate nel *Libro delle domande e delle risposte*, esso assume occasionalmente un tono sperimentale riguardo ad argomenti consolidati della letteratura ascetica. Ciò probabilmente deriva dalla sua origine come prodotto, e di conseguenza un riflesso, di discussioni all'interno di una cerchia selezionata di asceti che esplorarono e dibatterono liberamente questi temi.

Un esame del *Libro*²¹ sottolinea la percezione comune di Joseph Ḥazzaya come un autore sistematico che ha meticolosamente realizzato una sintesi ordinata e tecnica della tradizione ascetica della Siria orientale. In nessun altro luogo il suo approccio sistematico è più evidente che in questo trattato, data la sua natura apertamente pedagogica. Tuttavia, è proprio grazie a questo aspetto pedagogico che si può discernere la sottile originalità di Giuseppe nel modo in cui tratta le fonti, in particolare Evagrio, e quanto profondamente le integri nella sua prospettiva personale su questioni cruciali.

1.4. La proposta di questa tesi

Nel corso di questa tesi di laurea si tenta una lettura del pensiero di Giuseppe Ḥazzaya intorno alla domanda come l'uomo può arrivare a conoscere Dio. Verranno prese in considerazione le opere di Giuseppe sin qui citate, in traduzione italiana, e verranno accostate alle opere di alcuni fra i principali predecessori di Giuseppe, che la critica più recente²² ritiene abbiano influito sulla formazione del suo pensiero: lo Pseudo-Macario, Evagrio Pontico, Giovanni il Solitario e Isacco di Ninive. L'obiettivo del confronto sarà rinvenire analogie e differenze nel pensiero contenuto nelle opere che ci sono giunte di questi autori, e individuare per quali concetti e in quali passaggi. Giuseppe Ḥazzaya sarebbe debitore di ognuno di loro. Chiaramente non è possibile in una tesi di laurea trattare tutti gli aspetti di cui Giuseppe Ḥazzaya ha scritto nelle opere che ci sono

20 Fiori, 'Joseph Ḥazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

21 Fiori, 'Joseph Ḥazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

22 Per citare l'esempio forse più noto: Beulay, R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1988).

pervenute, né è possibile farlo per gli autori che lo hanno preceduto. Gli interrogativi che poniamo alle opere di Giuseppe Hazzaya in questo lavoro di tesi sono essenzialmente due: chi è l'uomo e in che modo può arrivare a cogliere Dio, vedremo se con una visione, con una intellesione o con qualcosa di altro ancora.

Dopo un primo capitolo nel quale si ripercorreranno le proposte degli autori citati circa la domanda su chi è l'uomo, per procedere poi con un esame più dettagliato delle opere di Giuseppe, in particolare delle due che trattano il problema della conoscenza: *Le tappe della vita spirituale* e le *Centurie*, anche se si faranno cenni anche al *Libro delle domande e delle risposte* e al testo *On Providence*.

La proposta di questa tesi è di interpretare il percorso in tre tappe di Giuseppe come in un cammino del monaco in due momenti: un primo momento – che corrisponde alle “tappe” fisica e psichica – dove l'uomo sarebbe in viaggio “verso Dio” e un secondo momento – la tappa spirituale, che si dà nel luogo della spiritualità che per Giuseppe è, come vedremo, il cuore²³ – dove l'uomo per un istante può arrivare a cogliere Dio. Di questi due momenti analizzeremo le componenti e i passaggi. In quest'ottica il passaggio decisivo è uno: la “soglia” della stanza di Dio, quella limpidezza che sfiorata infiamma il cuore – per usare una metafora isacchiana – e dona l'attimo di divino. Il corporeo e lo psichico possono forse diventare facce della stessa medaglia: nessuno dei due momenti sarebbe subalterno all'altro, né strumentale. «Colui che dimora nel cuore è colui che dimora nel cielo»²⁴, scriverà Giuseppe Hazzaya.

Il testo critico assunto come punto di partenza per questa analisi è un caposaldo: *La lumière sans forme*, redatto quasi quarant'anni fa da Robert Beulay²⁵. In questa sede si tenterà infine un breve commento sull'interpretazione di Beulay che vede il percorso tripartito di Giuseppe verso la conoscenza di Dio su un piano “oggettivo”, e non “modale” come invece sarebbe quello di Giovanni il Solitario.

23 Il tema del luogo della spiritualità dove trovare Dio ricorre spesso nelle *Centurie*, in particolare in I, 92-93; II, 9. 26. 32. 40. 44. 72. 73, 80; III, 9. 19. 60. 91; IV, 75. 82- 3. 104; V, 35. 43. 53. 58. 80. 90. 94. 99.

24 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento’, Cent. II, 72, p. 703.

25 Beulay, *La lumière sans forme*.

2. *Chi è l'uomo?*

«Una la porta del cielo e quella del cuore»²⁶.

Chi è l'uomo? Abbiamo provato ad assumere questo come l'interrogativo di partenza per esplorare il pensiero di Giuseppe Hazzaya nel cercare l'incontro con Dio. Chi si interroga su chi sia il cristiano, prima ancora di chi sia il monaco, non può che trovarsi interpellato dalla domanda antropologica per eccellenza: che cos'è l'uomo. Da questo interrogativo, dunque, inizieremo l'approfondimento sulla proposta antropologica originale di questo pensatore vissuto «su aspre montagne mediorientali diversi secoli fa...»²⁷.

Il riferimento testuale veterotestamentario a questa domanda è il Salmo 8, al versetto 5, dove si esplicita una connessione fra divinità e umanità: «Chi è mai l'uomo perché ti ricordi di lui? Chi è mai, che tu ne abbia cura? L'hai fatto di poco inferiore a un dio, coronato di forza e di splendore, splendore dell'opera delle tue mani». Eppure, dalla Bibbia non si ricava una definizione dell'essenza dell'uomo; ciò che si ravvisa è semmai un'analisi del suo essere soggetto di molteplici relazioni, e dunque come «protagonista di un processo»²⁸.

Le riflessioni e le indicazioni pratiche contenute negli scritti di Giuseppe Hazzaya vedono appunto, l'uomo come una persona protagonista di un processo, un processo che lo può portare a Dio. Proprio questa possibilità di *vedere* il mistero di Dio sarà uno dei punti determinanti su cui si baserà la condanna di Giuseppe, insieme a Giovanni

26 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 72, p. 703.

27 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum'.

28 Per approfondimento si veda Pontificia commissione biblica, ed, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2021).

Dalyatha e Giovanni di Apamea, da parte di Timoteo I patriarca di Baghdad, nel Sinodo del 786-787²⁹. Il testo della condanna cita esplicitamente la questione della controversa possibilità di vedere Dio:

«I padri riunitisi insieme con mar Timoteo anatematizzano chiunque affermi che l'umanità di nostro Signore vede la sua divinità, o che una qualche creatura sia in grado di vederla»³⁰.

Per Timoteo I l'unica connessione fra uomo e Dio è Cristo: solo in Cristo si può vedere Dio, e unicamente in seguito a un cammino spirituale. Giuseppe Ḥazzaya e il coevo Giovanni Dalyatha, così come la tradizione monastica a loro precedente, parlerebbero invece della possibilità di una visione della natura di Dio stesso³¹. Sebbene già la generazione successiva abbia riabilitato i tre autori, la condanna mostra che alla fine dell'VIII secolo l'idea che fosse possibile vedere la natura di Dio non era affatto patrimonio comune.

Tornando a Giuseppe Ḥazzaya e alla domanda sull'uomo, questa visione presuppone di assumere una concezione di Dio secondo cui Egli, senza smettere di essere incommensurabilmente lontano da noi, può essere visto guardando dentro di noi, attraverso un cammino che ci conduce in quello che Giuseppe chiama il luogo della spiritualità.

Per citare tre esempi fra i molti contenuti nelle *Centurie*³²:

«Una la porta del cielo e quella del cuore. Se dunque apriamo il nostro cuore mediante l'osservanza dei comandamenti, ci si aprirà la porta del cielo, poiché colui che dimora nel cuore è colui che dimora nel cielo. Se veniamo privati della visione di colui che dimora in noi, allora veniamo privati anche

29 Sulla figura di Timoteo I e sul suo contesto si veda Berti, V., 'Vita E Studi Di Timoteo I: Patriarca Cristiano Di Baghdad Ricerche Sull' Epistolario E Sulle Fonti Contigue' in *Cahiers de Studia Iranica*, 41 (Paris: Association pour l'avancement des études iranniennes, 2009).

30 Il testo completo si trova in traduzione francese in Beulay., *La lumière sans forme*, p. 229.

31 «Le analisi condotte da Guillaumont e Beulay sui testi di Giuseppe Ḥazzaya e di Giovanni Dalyatha ci inducono oggi a ritenere questi due solitari complessivamente innocenti delle dottrine a loro imputate dal sinodo di Timoteo», in Berti, 'Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)', p. 223.

32 Oltre ai passi di seguito citati, il tema del luogo della spiritualità – il cuore – dove trovare Dio ricorre in Cent. I, 92-93; II, 9. 26. 32. 40. 44. 72. 80; III, 9. 19. 60. 91; IV, 75. 82- 3. 104; V, 35. 43. 53. 58. 80. 90. 94. 99.

della visione di colui che è nei cieli. Poiché uno è lui, in tutto quel che gli appartiene»³³.

«Beato il monaco che nel salmeggiare e pregare fissa lo sguardo nella propria interiorità, e vede il Cristo che dimora in lui, e trova delizia in questa visione gloriosa. Beato il monaco il cui cuore è divenuto grotta della nascita del Signore nostro, e lo ha veduto avvolto in fasce di fuoco, e ha udito quei linguaggi che dagli intelletti acuti vengono uditi, che proclamano «Gloria al Signore nelle altezze, pace e beata speranza all'anima ,a tutte le sue potenze e parti! Beato il monaco il cui intelletto si è proteso in modo spirituale, e ha scorto la provvidenza di Dio celata e operante in tutte le nature delle creature, e da essa ha ricevuto nutrimento, per quanto ne è capace la sua misura, e si è volto verso il suo luogo»³⁴.

«Se il Regno dei cieli è dentro di noi - come dice la parola del Signore - e Cristo è il Regno dei cieli, allora esso si ottiene per mezzo della purezza, come egli disse: «Chiunque non mette una custodia alla porta del suo cuore, sarà privato della visione di quel regno glorioso»³⁵.

Che l'amore di Dio sia motore mobile e im-mobile non è certo una peculiarità della tradizione siro-orientale. Anche nel Nuovo Testamento compare questo concetto³⁶, sebbene solo in un luogo - nella Prima lettera di Giovanni (4,8) - si dica esplicitamente che Dio è amore.

La seconda domanda che emerge e che proveremo ad affrontare è quale sia il verbo che possiamo utilizzare quando pensiamo a Dio: conoscerlo (anche qui dovremmo accordarci sul senso che attribuiamo a conoscere), vederlo, o addirittura incontrarlo? Non sono termini lontani fra di loro, perché sottendono una qualche relazione con una natura divina, ma ognuno di essi implica delle sfaccettature.

33 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 72, p.703.

34 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 92-94. p. 677. In realtà il tema del luogo della spiritualità – il cuore – dove trovare Dio ricorre in altri capitoli: Cent. II, 9. 26. 32. 40. 44. 72. 80; III, 9. 19. 60. 91; IV, 75. 82- 3. 104; V, 35. 43. 53. 58. 80. 90. 94. 99.

35 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento' Cent. I, 92-98. In realtà il tema del luogo della spiritualità – il cuore – dove trovare Dio ricorre in altri capitoli, Cent. II, 9. 26. 32. 40. 44. 72. 80; III, 9. 19. 91; IV, 75. 82- 3. 104; V, 35. 43. 53. 58. 80. 90. 94. 99.

36 Basti pensare ad esempio a 1Cor 13, 13.

In terzo luogo, Giuseppe ci costringe a riflettere sulla definizione della pratica della preghiera. Che cosa stiamo facendo davvero in quanto esseri umani fatti di carne e ossa, quando preghiamo? Che cosa si sente veramente quando si prega, a tal punto da percepire di essere giunti da qualche parte?

Ecco che cercando di parlare di Dio si ritorna sempre alla domanda di partenza.

La morte è il più intimo problema dell'essere umano; non a caso la sacra Scrittura è intrisa di finitudine e di immortalità allo stesso tempo. Un riferimento biblico è Sap 2,23: Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Il passo ricalca Gen 1,26, dove si chiarisce che Dio ha fatto l'uomo "a sua immagine somigliante". Non uguale quindi, ma somigliante.

Solo per accennare al punto di partenza della riflessione di Giuseppe, che verrà esaminato nel dettaglio più avanti, il nostro debole corpo umano è "vissuto" anche da una componente non corporea, psichica, che lo anima. Così il corpo diviene parte fondamentale del processo di tensione verso la conoscenza di Dio. Scrive Giuseppe:

«Più aumentano le fatiche della virtù e più il loro corpo ne reclama e man mano che si danno alle fatiche, il loro intelletto si illumina e si affina e la loro anima si dilata»³⁷.

È interessante che il punto di partenza del cammino dell'uomo verso Dio sia proprio la sua fragilità: per dilatare la propria anima e successivamente infiammare il proprio cuore è necessario partire da azioni fisiche. Alcune citazioni:

«E se poi ti opprimono le passioni naturali e i demoni, fissa lo sguardo su di lui (Cristo) mentre veniva steso sulla croce, le sue mani e i suoi piedi erano fissati con chiodi, il suo capo era reclinato sulla croce e lo splendore del suo volto si mutava nel pallore della morte. Medita dunque continuamente nel tuo cuore su queste realtà e dal tuo cuore si dissolverà il veleno dei serpenti»³⁸.

«Ma armate le vostre anime, o figli dilette, con il digiuno, la fatica continua delle veglie, l'astinenza della varietà dei cibi, la rinuncia, madre delle virtù»³⁹.

37 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §70, p. 102.

38 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §32, p. 79.

39 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §35, p.80.

«La lettura dei libri che parlano dell'economia di Dio: man mano che tu li leggerai, il tuo cuore si riempirà di stupore e verrà recisa la parola dalla tua bocca; e per lo stupore delle intellezioni dell'economia di Dio, nel tuo cuore irromperà come una fiamma di fuoco, sicché tu molte volte prenderai la terra con i tuoi denti per la gioia che prevale nel tuo cuore!⁴⁰»

Giuseppe insiste sulla necessità del corpo anche parlando della preghiera:

«Bada, o fratello mio, che, quando celebri, il tuo intelletto lodi a livello intelligibile con l'intellezione dei salmi e la tua bocca a livello sensibile. Vana è infatti la lode sensibile senza quella intelligibile, anche se quella sensibile è causa di quella intelligibile. Come infatti il corpo è causa dell'anima e la precede nell'intelletto, così la salmodia sensibile è causa di quella intelligibile. Vi sono molti sapienti che, nella loro ignoranza, dicono “Non abbiamo bisogno della salmodia sensibile, poiché abbiamo la salmodia intelligibile. Salmodiamo con il cuore e non cerchiamo la salmodia della bocca. Ma parlano così perché sono stati colpiti dall'ardore del vento della vanagloria. Questi sapienti stolti avrebbero dovuto chiedersi: è possibile che vi sia vita in un'anima senza corpo? Può l'uomo essere costituito da una parte soltanto?»⁴¹.

Le due forme della comprensione sono quelle del sensibile e dell'intelligibile⁴². Si tratta di una corporeità da “lavorare”, attraverso un percorso in momenti, sulla scia di una tradizione che ha inizio quattro secoli prima, con Evagrio Pontico, con Giovanni il Solitario, e poi con Isacco di Ninive. In quest'ultimo per esempio leggiamo:

«Come non è possibile che l'anima venga all'esistenza e nasca in mancanza della piena formazione delle membra del corpo, così non è possibile che la contemplazione – seconda anima, che consiste nello spirito delle rivelazioni – si formi nel seno della mente, ricettacolo della materia del seme spirituale, senza la corporeità della pratica in vista di ciò che è eccellente; [corporeità che è] la casa della conoscenza, dove si ricevono le rivelazioni. La contemplazione consiste nella percezione dei misteri divini, nascosti nelle cose dette»⁴³.

Nella prima tappa, quella corporea, si combatte contro le passioni corporali, fra cui troviamo l'ozio, la pulsione sessuale, l'alimentazione disordinata e non parca, l'eccesso

40 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §141, p. 165.

41 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 108.

42 Si veda nota in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento' p.755.

43 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, a cura e con la traduzione di Sabino Chialà (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2021).

di agio, ad esempio nel dormire. Questi comportamenti si combattono con il salmodiare costante, il digiuno, le privazioni.

«Se infatti il corpo non è educato progressivamente alle fatiche, si distrugge e finisce in preda ai dolori e alle malattie fino a cadere in mano ai figli di Galeno, mentre i demoni compiono in lui ogni loro volontà malvagia»⁴⁴.

«Queste sono le passioni che combattono contro coloro che si trovano nel cenobio: la litigiosità, l'ostinazione della volontà, la disobbedienza, la pigrizia, il parlare a vuoto, l'impudenza, la falsità, la doppiezza nelle parole, il disordine dei sensi, la cura eccessiva per le necessità del corpo, il disprezzo, l'occhio invidioso, l'eccesso smodato di sonno e – peggio di tutte le passioni che ho menzionato – la voluttà, il riso disordinato, l'ingorgidia e la passione della fornicazione, che corrompe lo splendore dell'anima di coloro che le danno retta»⁴⁵.

Una volta riusciti, nella seconda tappa, si combatte contro altre “sette passioni”:

«Se non circoncidiamo il nostro cuore dai mali con una seconda circoncisione, che è la tappa psichica, non possiamo combattere contro le sette passioni che intraprendono la lotta contro di noi in questa tappa. Queste sono la dissipazione dei pensieri, l'invidia, la supponenza, l'ignoranza, l'angoscia, l'incredulità, la vanagloria [...] Come infatti tutta la pratica della prima tappa è corporea e la conoscenza che l'intelletto vi riceve è corporea, così anche tutto l'esercizio di questa seconda tappa è psichico, la sua conoscenza è tutta ricevuta oltre i sensi del corpo e anche tutte le sue lotte sono psichiche»⁴⁶.

Quando l'intelletto arriva a contemplare se stesso significa che contempla finalmente se stesso nella sua forma più piena, perché Dio attraversa la sua anima.

Scriverà Giuseppe:

«Dopo la lotta che accompagna questa battaglia, all'intelletto è data la visione di se stesso, e l'intelligenza delle nature delle creature, e l'anima è continuamente colmata di una gioia mista alla sofferenza delle lacrime»⁴⁷.

Non siamo, tuttavia, ancora giunti al luogo della spiritualità:

«Ora, fratello mio, questo sappi con certezza: ogni volta che l'intelletto si sforza di raggiungere la visione delle contemplazioni non è ancora arrivato al luogo della spiritualità. Di fatto, quanto l'intelletto vi è giunto, non ha più

44 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §68, p. 100.

45 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §60, p. 94-95.

46 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §135, p. 157.

47 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, Edizioni Qiqajon, 2011, §99, p. 127-128.

potere sulla condotta di se stesso, dimora, al contrario, nello *stupore* e va là dove lo conducono»⁴⁸.

È in questo momento di stupore che più che ragionare possiamo solo sentire la presenza di Dio sotto forma di una *gioia indicibile*. Giuseppe si esprime in questo modo:

«In visione, infatti, [ciò viene sperimentato] nell'ultima tappa, quella del compimento: l'uomo [...] allora è reso degno di quella gloria che è indicibile, l'intelletto è illuminato dalla visione di quelle contemplazioni, il cuore si dilata, i moti dell'anima si fanno sottili e si intensifica la gioia all'interno del cuore per mezzo dell'intellezione della natura delle creature, in modo tale che la lingua dei mortali non è in grado di esprimersi»⁴⁹.

E ancora, nelle *Centurie*:

«La fatica del primo [luogo, cioè della prima tappa,] è disordinata e confusa, quella del secondo è talvolta disordinata talvolta pacificata, quanto infine alla terza, è tutta una *fatica di calma e gioia*, e produce i frutti di cui ha parlato il beato Paolo, cioè amore, pazienza, e gli altri»⁵⁰.

In quell'istante volubile, mai definitivo, mai certo, cessano le sensazioni corporee, fino a prima essenziali al percorso, così che si gode dell'intuizione più grande di tutte, di quella *lumière sans forme*⁵¹ che colma l'orizzonte. Come Giobbe: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5):

«Qualche volta, questa visione attirerà la tua mente e la farà entrare nel luogo della luce ineffabile, dove tu non vedrai altri che esseri spirituali»⁵². Tutta questa creazione verrà celata ai tuoi occhi. E tu non saprai se sei con il corpo o senza il corpo, poiché ti verrà tolta la sensibilità corporea e in

48 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §145, p. 168.

49 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §138, p. 161.

50 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III, 2, p.715.

51 Rileva Pugliese a proposito della presenza del concetto di luce senza forma nella tradizione precedente a Giuseppe: «Oltre al legame con Esodo si può ragionevolmente pensare che anche la visione del carro di Ezechiele abbia contribuito alla valorizzazione del color zaffiro, che ricorre in Ez. 1,26, laddove Dio appare indefinitamente sopra il firmamento «come una pietra di zaffiro». Giuseppe in ogni caso mutua da Evagrio queste specificazioni sulla luce: «Quando la mente si sarà svestita dell'uomo vecchio e si sarà rivestita di quello che viene dalla grazia, allora vedrà nel momento della preghiera, la propria condizione simile allo zaffiro, e [al colore] del cielo. Evagrio Pontico, *Sui Pensieri*, § 39; «Se uno volesse vedere lo stato della [sua] mente, si privi di tutte le rappresentazioni e allora la vedrà simile al colore dello zaffiro e del cielo», Evagrio Pontico, *Riflessioni*, § 2, ed. L. Coco, 89» in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', pag. 122.

52 Allusione a 2 Cor 12,2-3.

questo luogo udrai soltanto il suono della voce degli spirituali. Quale sia il significato delle loro voci, infatti, tu non lo potrai sapere»⁵³.

L'istante è volubile, perché anche chi è giunto a godere della luce senza forma, è sempre un uomo che deve allenarsi per poter riuscire a ricordare quel momento altissimo. Scrive Giuseppe:

«È necessario che chi è entrato nella profondità dei divini misteri non disprezzi gli attrezzi del lavoro, profittevoli per questo commercio: il digiuno con misura, la preghiera continua del corpo e della mente, l'umiltà e l'amore vicendevole»⁵⁴.

Bisogna capire - dice Giuseppe - dove volgere lo sguardo per sentire in tal modo la presenza di Dio. Proviamo a comprendere meglio che cosa intende Giuseppe con il concetto che noi oggi possiamo provare a tradurre con "sentire".

Scriva Paolo Raffaele Pugliese che «nel *Libro delle domande e delle risposte*, Giuseppe descrive il quinto segno da cui riconoscere l'operatività della presenza dello Spirito nell'anima»⁵⁵:

«Il quinto segno dell'operazione in te dello Spirito che hai ricevuto nel battesimo consiste nella visione illuminata della tua mente, che è vista nel firmamento del tuo cuore come un cielo di zaffiro. È la visione che riceve la luce della santa Trinità, ed è il segno che ti guida alla visione delle nature materiali, da cui ti innalzi alla conoscenza delle nature intelligibili. Da quest'ultima tu ascenderai alle rivelazioni e ai misteri del giudizio e della provvidenza. Questa è l'ascesa graduale che ti innalza e rende partecipe della luce santa della visione di Cristo nostro Signore. A cagione di questa visione tu cadrai in estasi in quel vasto luogo, i benefici del quale sono ineffabili. Da quest'estasi verrà per te un flusso di lingue spirituali e di conoscenza di entrambi i mondi: di quello che è passato e di quello che passerà, e anche la coscienza dei misteri delle [realtà] future, insieme con un santo gusto e profumo; la voce sottile delle intelligenze spirituali...»⁵⁶.

E nelle *Centurie*:

53 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §143, p.166-167.

54 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV,51, p.769.

55 Giuseppe Hazzaya, *Il libro delle domande e delle risposte*, ed. A. Mingana, eng. p. 167. Nota contenuta in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p.106.

56 Nota contenuta in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p.106.

«[L'anima] dunque col primo [senso] è generata alla luce del mondo futuro; col terzo riceve il delizioso profumo del corpo di Cristo; poi col secondo riceve l'intellezione dei misteri del nuovo mondo; quindi col quarto si nutre della delizia del Regno e trova riposo; infine con l'ultimo di tutti afferra il senso di quel che è avvenuto in relazione ai primi, ai mediani e agli ultimi»⁵⁷.

Dunque i sensi come il profumo e il gusto, quali segnali che si sta avvicinando a Dio. Si tratta della dottrina dei sensi spirituali, che

«giunge a Giuseppe mediata da Evagrio, il quale ne parla a più riprese, e dandone la lista nel medesimo ordine in cui poi la darà anche il Nostro: il primo senso è la vista; il secondo, l'udito; il terzo, l'olfatto; e infine vi sono gusto e tatto. A sua volta Evagrio si rifa all'insegnamento del suo mentore, Origene, che pur utilizzando degli spunti filoniani, sembra essere l'iniziatore di questa dottrina nella sua forma completa, con un sistema di cinque strumenti deputati alla percezione spirituale. Evagrio corregge la determinazione dei sensi: essi sono dell'intelletto, e marca una maggiore precisione terminologica, in particolare si sofferma sull'espressione "occhio dell'anima" o "spirituale" e "vista interiore", o anche "occhio dell'intelletto", il quale di fronte alla luminosità della contemplazione della Trinità rimane incapace di vedere, e lascia il posto all'"ignoranza infinita". In Giuseppe affiora a più riprese sia il tema dei sensi spirituali che quello dell'ignoranza come conoscenza superiore»⁵⁸.

Ad operare sulla dimensione corporale è l'intelletto, che guida la nostra anima per le contemplazioni delle prime due tappe – corporale e psichica – verso la soglia della contemplazione di Dio. In questo modo gli aspetti fisici della costrizione e della preghiera diventano strumento per non rimanere incatenati al mero giogo delle passioni ma far scaturire le contemplazioni dei corporei. Non è una dimensione di comprensione meramente razionale:

«Un fuoco si accende nel cuore dell'uomo, brucia e arde in esso notte e giorno. È dalla contemplazione delle realtà corporee, infatti, che scaturisce la sostanza di queste intellezioni»⁵⁹.

Questa dimensione del "sentire" si rintraccia anche in Isacco:

57 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento' Cent. III, 58, p.737.

58 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p.156-157.

59 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale* §105, p. 134.

«Il Signore stesso ti conceda tutto questo che tu non puoi conoscere solo mediante la semplice lettura; ma nell'esperienza della tua persona possa tu conoscere tali realtà, sentirle e gustarle, per mezzo della grazia dello Spirito santo che dimora sul tuo intelletto. Amen»⁶⁰.

Il guardarsi dentro per Giuseppe è quanto di più lontano dal solipsismo. Non si tratta di chiudersi in se stessi, ma di trovare la chiave per aprire se stessi a un sistema relazionale dove il senso di trovare Dio – per chi ci riesce – è orientato all'amore verso il prossimo.

«Tieni in mente Dio che sopporta i buoni e i malvagi, e stende ugualmente le sue misericordie su tutti, e mai ti adirerai contro il tuo prossimo»⁶¹.

«Principio di tutti i comandamenti di Dio è l'amore di Dio e del prossimo, quindi vi sono digiuno, rettitudine ed equità: i primi non sono compiuti senza che siano adempiuti gli ultimi»⁶².

«Il bene è sempre un'occasione buona per sé e per il prossimo. Il male invece non è utile né a sé né agli altri»⁶³.

Questo aspetto è sottolineato anche dal fatto che la tappa corporea, che rappresenta l'inizio del percorso del monaco, che deve avvenire nel cenobio, riporta passioni correlate alle relazioni con gli altri confratelli:

«Queste sono le passioni che combattono contro coloro che si trovano nel cenobio: la litigiosità, l'ostinazione della volontà, la disobbedienza, la pigrizia, il parlare a vuoto, l'impudenza, la falsità, la doppiezza nelle parole, il disordine dei sensi, la cura eccessiva per le necessità del corpo, il disprezzo, l'occhio invidioso, l'eccesso smodato di sonno e – peggio di tutte le passioni che ho menzionato – la voluttà, il riso disordinato, l'ingorgidia e la passione della fornicazione, che corrompe lo splendore dell'anima di coloro che le danno retta»⁶⁴.

L'eco è isacchiana:

60 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, a cura e con la traduzione di Sabino Chialà (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2004), p. 191.

61 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. V, 31, p.805.

62 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent.V, 86, p.829.

63 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV,84, p.781.

64 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §60, p. 94-95.

«Segno luminoso della bellezza della tua anima è questo: esaminando te stesso, ti trovi pieno di misericordia per tutti gli uomini, e il tuo cuore è afflitto per la pietà che provi per loro, e brucia come nel fuoco, senza fare distinzione di persone»⁶⁵.

E ancora:

«La chiave dei carismi divini è data al cuore per mezzo dell'amore del prossimo»⁶⁶.

Affrontare la lettura dei testi di Giuseppe Hazzaya significa insomma smuovere grandi domande sui costitutivi dell'uomo.

Potrebbe sembrare prematuro aver enunciato la “conclusione” del percorso indicato da Giuseppe prima di aver iniziato a inoltrarci nel suo pensiero, senza aver ancora spiegato bene il processo antropologico a cui si faceva riferimento. Al contrario, proprio tenendo presente il punto d'arrivo di questo percorso si coglie con maggiore saldezza la proposta di cammino e tutte le osservazioni che seguiranno.

2.1. Cenni sulla tradizione antropologica nella tradizione mistica orientale

*«Vuoi conoscere Dio?
Prima conosci te stesso!»⁶⁷*

L'aspetto principale da rilevare nel riportare gli autori che possono aver influito sul pensiero di Giuseppe Hazzaya è che non possiamo essere certi dei testi e autori che Giuseppe ha letto, nonostante egli citi esplicitamente Evagrio, Teodoro di Mopsuestia e Marco il Monaco in diversi punti delle sue opere, a volte letteralmente. Quello che è giunto a noi sono molti tasselli che compongono il contesto in cui Giuseppe era

65 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LXXI, p. 599-600.

66 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XLVI, p. 421.

67 *Evagrio Pontico, Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, a cura di Lucio Coco (Firenze, Città Nuova, 2010).

immerso e che permettono di ricostruire gli autori che erano studiati nel tempo e nell'area in cui Giuseppe ha vissuto⁶⁸. Uno di questi tasselli è il vocabolario usato dal nostro, che suggerisce connessioni con alcuni autori specifici. Una ricostruzione della tradizione precedente a Giuseppe che può averlo influenzato è stata proposta da Beulay nell'opera già citata *La lumière sans forme*. Sulla scia di questo lavoro, gli autori che prenderemo qui come riferimento sono San Paolo, Evagrio Pontico, lo Pseudo-Macario, Giovanni di Apamea, Isacco di Ninive.

2.1.1. Paolo, Evagrio, Pseudo-Macario nella ricezione siro-orientale

La domanda antropologica della tradizione cristiana trova fondamento nella domanda sull'uomo propria degli scritti paolini. La concezione non negativa del corpo, in cui cioè il corpo è uno dei luoghi dove lo Spirito agisce, è un asse portante dell'interpretazione siro-orientale di Paolo accolta da Giuseppe⁶⁹, in particolare di 1Ts 5,23, ma anche di Rm

68 Si veda ad esempio Bettiolo, P., *Testimoni dell'Eschaton. Monaci siro-orientali in un'età di torbidi* (Bologna: Il Mulino, 2019) p. 183 e seg.

69 Per il paragone fra San Paolo, Giovanni il Solitario e Giuseppe Hazzaya si veda per esempio Beulay, *La lumière sans forme*. Di quest'ultima opera si vedano in particolare le pagine 117-119, dove si legge: «*En effet, l'usage que fait Jean des termes corporel, psychique et spirituel est à rattacher à celui qu'on rencontre chez saint Paul (auquel Jean se réfère, du reste, à plusieurs reprises)*» *Par exemple: L'homme qui ne se livre même pas à la conduite vertueuse visible..., c'est celui-là que l'Apôtre appelle corporel*». E ancora: «*Chez saint Paul, les qualificatifs corporel, psychique et spirituel sont à prendre fondamentalement au sens modal: il s'agit de manières d'agir, se sentir et de connaître qui sont déterminées soit par la chair, soit par l'Esprit. La chair est la nature humaine en tant qu'elle sous l'emprise du péché, de sorte que, chez celui dont elle inspire le mode de vie, tant le corps que la pensée sont charnels. A l'opposé, l'esprit est, du côté de l'homme, le point d'insertion en lui du propre Esprit de Dieu, par lequel celui-ci agit en lui et l'unit à lui-même. Mais la mouvance de l'Esprit affecte tout le mode de vie et tout l'être de celui qu'il guide, le transformant en homme spirituel, le corps lui-même étant le temple de l'Esprit Saint, jusqu'à ce qu'il devienne totalement spirituel à la résurrection. Par ailleurs, ce que dit saint Paul de l'âme ou du psychique n'est pas à distinguer radicalement de ce qu'il dit du corps ou du corporel: pour lui, comme pour la Bible en général, l'âme ou le corps peuvent chacun désigner toute la nature humaine. La distinction fondamentale est pour lui entre charnel et spirituel, suivant deux modes de vie affectant à la fois l'âme et le corps. Cependant, les trois ordres de Jean ont aussi une base anthropologique objective, le principe de l'orientation vitale de l'homme étant soit les convoitises du corps, soit l'effort ascétique de l'âme, soit l'ouverture à Dieu de la nature spirituelle de celle-ci*» *Chez saint Paul également la distinction des modes de vie selon la chair ou l'esprit a pour base, du côté de la nature de l'homme, une certaine disponibilité de l'esprit humain (distingué de l'âme en général) à être uni à l'Esprit de Dieu (l'esprit paulinien semblant correspondre à la nature spirituelle de l'âme dont parle Jean le Solitaire). Mais le fondement anthropologique objectif sur lequel se base en partie chez saint Paul la distinction chair-esprit est plus accentué chez Jean, du fait qu'il distingue nettement corps et âme, tirant de ceux-ci les dénominations de ses deux premiers ordres et mettant de manière directe le corps en relation avec la vie selon la chair, et l'âme avec la lutte contre celle-ci. Malgré cela, le sens modal est en lui prépondérant: l'ordre corporel est celui où toute la vie de l'homme est dominée par le corps charnel; l'ordre psychique est celui où elle est orientée par les mouvements de l'âme encore*

1,18-20, 1Cor 15,36-50, 2 Cor 5, 6-8 e 12, 2-3. I passi più interessanti a tal proposito sono contenuti in 1Ts, che fra le altre cose è il testo più antico del Nuovo Testamento, redatto negli anni Cinquanta del I secolo. Paolo scrive «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo»⁷⁰. In 1Cor 15, 44-46 troviamo: «Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale. Sta scritto infatti che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale». Come ricorda Beulay ripercorrendo le radici della grande tradizione mistica siro-orientale, l'antropologia di Paolo è tripartita: l'essere umano è composto da corpo, anima e spirito; mentre due sono gli stadi del corpo: animale e spirituale⁷¹. La tripartizione dell'uomo in corpo, anima e spirito è probabilmente – nota Sabino

non purifièe de l'état charnel; l'ordre spirituel, enfin, est celui où, grâce à la pureté et la limpidité, elle est mue par l'action de l'Esprit de Dieu». Tradotto: e in san Paolo l'uomo che non si abbandona nemmeno a una condotta virtuosa visibile... è colui che l'Apostolo chiama corporeo. E ancora: "In San Paolo, i qualificatori corporale, psichico e spirituale sono da intendersi fundamentalmente in senso modale: sono modi di agire, sentire e conoscere che sono determinati o dalla carne, oppure dalla mente. La carne è natura umana in quanto è sotto l'influsso del peccato, cosicché in colui al cui dono ispira il modo del vuoto, sia il corpo che la mente sono carnali. D'altra parte lo spirito è, da parte dell'uomo, il punto di inserimento in lui del proprio Spirito di Dio, per mezzo del quale questo agisce in lui e lo unisce a sé. Ma il movimento dello Spirito investe tutto lo stile di vita e tutto l'essere di colui che guida, trasformandolo in uomo spirituale, essendo il corpo stesso tempio dello Spirito Santo, fino a diventare totalmente spirituale nella risurrezione. Del resto, ciò che San Paolo dice dell'anima o dello psichico non va radicalmente distinto da ciò che dice del corpo o del corporeo: per lui, come per la Bibbia in generale, l'anima o il corpo possono designare ciascuno tutta la natura umana. La distinzione fondamentale per lui è tra carnale e spirituale, seguendo due modi di vita che interessano sia l'anima che il corpo. Tuttavia, i tre ordini di Giovanni hanno anche una base antropologica oggettiva, essendo il principio dell'orientamento vitale dell'uomo o le concupiscenze del corpo, o lo sforzo ascetico dell'anima, o l'apertura a Dio dell'anima. In San Paolo anche la distinzione dei modi di vita secondo la carne o secondo lo spirito ha come fondamento, dal lato della natura dell'uomo, in una certa disponibilità dello spirito umano (che è distinto dall'anima in generale) di essere unito allo Spirito di Dio (lo spirito paolino sembra corrispondere alla natura spirituale dell'anima di cui parla Giovanni il Solitario). Ma l'oggettivo fondamento antropologico su cui in san Paolo si fonda in parte la distinzione carne-spirito è più accentuato in Giovanni, perché egli distingue nettamente corpo e anima, traendone le denominazioni dei suoi primi due ordini e ponendo in modo diretto il corpo in relazione alla vita secondo la carne, e l'anima con la lotta contro di essa qui. Nonostante ciò, il senso modale è preponderante: l'ordine corporeo è quello dove tutta la vita dell'uomo è dominata dal corpo carnale; l'ordine psichico è quello dove è orientato dai moti dell'anima non ancora purificata dallo stato carnale; infine, l'ordine spirituale è quello in cui, grazie alla purezza e alla chiarezza, è mosso dall'azione dello Spirito di Dio. (Trad. mia)

70 Tutti i passi biblici sono tratti da Bibbia, CEI.

71 Beulay, *La lumière sans forme*, p.117-119.

Chialà⁷²– alla base dello schema tricotomico che caratterizza la visione di Evagrio Pontico, Giovanni il Solitario e Isacco di Ninive. Al contrario – scrive sempre Chialà – nella tradizione antiochena e in Teodoro di Mopsuestia sembra dominare uno schema dicotomico. Non è comunque semplice suddividere in tricotomiche e dicotomiche le antropologie degli autori antichi. In Isacco, osserva sempre Chialà

«complementare allo schema tricotomico è una seconda visione antropologica ricorrente in Isacco, secondo cui nell'uomo vi sarebbero come due mondi: l'esteriore e l'interiore; il visibile e l'invisibile [...] Quanto all'uomo, Isacco descrive questo essere interiore, che chiama ora "uomo interiore" ora "uomo dello Spirito" con immagini che fanno pensare a un'altra creatura nascosta in quella visibile»⁷³.

A dare corpo al monachesimo che arriverà a Giuseppe sono state le traduzioni in siriano di Evagrio Pontico, autore di lingua greca vissuto nella seconda metà del IV secolo, in primis delle *Centurie Gnostiche*, che oggi possediamo solo in siriano⁷⁴. Anche l'antropologia di Evagrio Pontico è tripartita, ma rispetto a Paolo egli compie una scelta lessicale diversa⁷⁵. Non si tratta di una tripartizione in corpo, anima e spirito ma in corpo, anima e *intelletto*. È quest'ultimo, l'intelletto, il nucleo dell'uomo. Già in Evagrio, sottolinea Sabino Chialà⁷⁶, l'anima è il luogo di Dio e l'intelletto la sommità dell'anima, ciò che può avvicinare l'uomo a Dio:

«L'antropologia di Evagrio è chiaramente tricotomica (corpo, anima, intelletto)» a differenza di quella origeniana che si presenta invece come dicotomica (corpo e anima, mentre l'intelletto è presentato come l'apice dell'anima). In questo, Evagrio sembra essere debitore di Gregorio di Nanzano piuttosto che di Origene⁷⁷.

La base della teologia evagriana, che sarà il pilastro portante della visione di Isacco e poi di Giuseppe⁷⁸ è che per conoscere Dio è necessario conoscere prima se stessi, cosa

72 Per approfondire si veda Chialà, S., *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Firenze: Olschki, 2002), p.150 e seg.

73 Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita*, p. 152.

74 Si veda Berti, *Il monachesimo siriano*, p. 170.

75 Per approfondire si veda Evagrio Pontico, *Per conoscere lui. Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico*, a cura e con la traduzione di Paolo Bettiolo (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1996).

76 Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita*, p. 104 e seg.

77 Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita*, p. 104 e seg.

78 Beulay evidenzia esplicitamente il filo che lega Evagrio a Giuseppe: «Chez Joseph, la contemplation des corporels, par intellections, est déjà, bien que de substrat conceptuel, très nettement mystique,

possibile solo con un certo percorso ascetico: «Vuoi conoscere Dio? Prima conosci te stesso!»⁷⁹.

Per Evagrio Pontico il cristianesimo è «liberazione – nella pratica e nella conoscenza della via del Signore, condotti dal suo Spirito al Padre»⁸⁰. La vita del cristiano consta di tre momenti: pratica, fisica e teologia, e il fine del cammino monastico è raggiungere l'*apatheia* (ἀπάθεια, in siriano: *hashushuta*), ossia uno stato di assenza di passioni. La vita spirituale del cristiano assume quindi il significato di una pratica di liberazione dal giogo delle passioni tramite la sinergia fra la grazia di Dio e lo zelo umano. Evagrio non nega la presenza dell'amore al centro del percorso del monaco verso Dio, ma ne lega l'origine all'*apatheia* e a un percorso ascetico inteso come distacco dalle passioni corporali. L'*apatheia* è dunque assenza di coinvolgimento nelle dimensioni passionali in vista di un'apertura all'autentica agape. Tramite il silenzio delle passioni, si può contrastare, ad esempio, uno dei più pericolosi avversari, l'*akedia* (ἀκηδία)⁸¹, l'accidia – ed essere liberi dall'odio, che altrimenti non potrebbe essere eliminato dalla natura umana. Quando Evagrio sistematizza gli insegnamenti dei padri del deserto nel *Trattato pratico*, individua gli otto pensieri negativi fondativi di tutti gli altri: appunto l'*acedia* (*akedia*), l'ingordigia (*gastrimargia*), la fornicazione (*porneia*), l'avarizia (*philargyria*), la tristezza (*lype*), l'ira (*orge*), la vanagloria (*kenodoxia*) e l'orgoglio (*hyperephania*)⁸².

puisqu'elle coincide avec la vision de l'âme par elle-même sous forme de lumière couleur de saphir et de ciel» in Beulay, *La lumière sans forme*, p.17-18.

79 Evagrio Pontico, in *Sentenze*.

80 Evagrio Pontico, *Per conoscere lui. Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico* (a cura di Paolo Bettiolo), Edizioni Qiqajon 1996, p.51-52.

81 Per approfondire il ruolo dell'accidia in Evagrio Pontico si veda Bunge, G., *Akedia. Il male oscuro* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1999).

82 «Il Cristianesimo è la dottrina del Cristo, costituita di pratica, fisica e teologia: la praktikè è definita come il metodo spirituale che purifica la parte sensibile dell'anima, e che consiste nella vita ascetica applicando le regole contenute nel Trattato Pratico. La physiké contempla le nature create, secondo le indicazioni contenute nel Trattato Gnostico; mentre la Theologiké ha per oggetto la contemplazione di Dio. Solo il cuore purificato del monaco potrà comprendere le parole pratiche, fisiche e teologiche di Dio», in Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita*, p.109. Per approfondire questo aspetto si veda anche Bunge, *Akedia. Il male oscuro*.

Come sottolinea Beulay⁸³, la tradizione siriana, in particolare Isacco di Ninive, trarrà molto dall'insegnamento evagriano, anzitutto il concetto che nulla di cattivo può venire dalla natura:

«Il corpo è allora il luogo della guarigione [...] La creazione dei corpi è stata preceduta da un giudizio, ma questo non è stato per la condanna, bensì per porre un rimedio. Per questo Evagrio può affermare che Non c'è nulla di quanto Dio ha creato che sia cattivo»⁸⁴.

In questa concezione, il male non è il corpo in sé ma la *philautia*, cioè l'amore per le cose del corpo.

In secondo luogo, come già accennato, Giuseppe riprende da Evagrio la tripartizione in corpo, anima e intelletto, diversamente da quella paolina composta da corpo anima e spirito. La definizione dell'intelletto in Isacco e poi in Giuseppe Hazzaya molto dovrà alle immagini evagriane.

Anzitutto l'immagine dell'intelletto come il "diadema" dell'anima⁸⁵, capace di accogliere la grazia di Dio e che è capace di vederlo, sebbene non di conoscerlo. Per Giuseppe:

«Se l'uomo è capo della donna e capo dell'uomo è Cristo - secondo la parola del beato Paolo - allora dunque l'intelletto è capo dell'anima, e se le cose stanno così, il Cristo è capo dell'intelletto»⁸⁶.

E ancora:

«È bene per l'anima quando l'intelletto ne è diadema spirituale, fermamente legato al suo capo, giacché questa è la purezza perfetta, quella capace di accogliere la luce della santa Trinità»⁸⁷.

83 Beulay., *La lumière sans forme*, p. 16 e seg.

84 Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita* p. 106. La citazione di Evagrio proviene da Cent. 3,59 (S2).

85 L'immagine si rileva in Evagrio Pontico, *Kephalaia Gnostica (KG)*, II, 29. 56; III, 28; V, 19. 22. 25. 45.

86 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 4, p.681.

87 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 98, p. 787.

Sono evagriane le immagini dell'anima che si colora mentre contempla le cinque contemplazioni spirituali⁸⁸, diventando color zaffiro, infuocata e cristallina, così come è sua la prima formulazione della Santa Trinità come luce senza forma⁸⁹.

In una nota a *Le Tappe della vita spirituale*, Valerio Lazzeri precisa il senso di quel "senza forma":

«Senza forma perché totalmente immateriale. Ogni realtà materiale è composta dai quattro elementi, e ha perciò figura, forma e numero. Dio è però totalmente semplice e pertanto senza immagine»⁹⁰.

In Evagrio si legge:

«Quando la mente si sarà svestita dell'uomo vecchio e si sarà rivestita di quello che viene dalla grazia, allora vedrà, nel momento della preghiera, la propria condizione simile allo zaffiro e [al colore] del cielo, che la Scrittura chiama il luogo di Dio e che è stato visto dagli anziani sul monte Sinai»⁹¹

e:

«Se uno volesse vedere lo stato della [sua] mente, si privi di tutte le rappresentazioni e allora la vedrà simile al colore dello zaffiro e del cielo; fare ciò senza l'impassibilità appartiene alle cose impossibili. [Per questo] c'è bisogno di Dio che collabora con lui e gli ispira una luce connaturata»⁹².

E ancora in Giuseppe:

«Quella luce che assomiglia allo zaffiro e al colore del cielo, che tu vedi nella tua anima, è il luogo precedente alla trasgressione del comandamento, ed è la purezza della natura del principio della nostra creazione, su cui sorge la luce della gloriosa Trinità»⁹³.

88 In Giuseppe Hazzaya le cinque contemplazioni sono: contemplazione del corporeo, dell'incorporeo, della provvidenza, del giudizio e infine della Trinità. Si veda Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV.

89 Si veda nota 51.

90 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, p. 49.

91 Evagrio Pontico, *Sui pensieri – Riflessioni – Definizioni*, a cura di Lucio Coco (Firenze, Città Nuova 2014), § 39.

92 Evagrio Pontico, *Sui pensieri*, p. 89-90.

93 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 64 e 84, p.663-665. Sull'anima che appare col colore dello zaffiro e del cielo si vedano anche i passi Cent. IV, 26. 29. 65; Cent. V, 63.

In Evagrio, il fine della vita del cristiano e del monaco è l'amore, l'agape, ma non vi è una vera e propria mistica del cuore⁹⁴. Saranno gli scritti di un autore, anch'egli di lingua greca del V secolo, Pseudo Macario a plasmare quell'aspetto della proposta siriana che vede il cuore, *kardia*, come luogo dell'incontro dell'uomo con Dio. È nel cuore, dice Macario, che si muovono l'intelletto, il pensiero e la mente. Per tutti questi concetti Macario utilizza, come Evagrio, il termine greco *nous*⁹⁵. Saranno i suoi interpreti, in primis Isacco e Giovanni Dalyatha, a distinguere questi momenti del pensiero in intelletto spirituale (in siriano: *hawna*), pensiero (in siriano: *re'yana*) e mente (in siriano *madd'a*). Per Macario, così come sarà distintamente chiaro in Giuseppe Hazzaya, l'intelletto è all'interno del cuore, e lì si muove⁹⁶.

La mistica macariana vede Dio come amore, e la grazia come dono d'amore di Dio all'uomo, in grado di infiammarne il cuore. Troviamo già in nuce quelli che saranno i grandi temi isacchiani, in primis il fuoco nel cuore come altissimo momento della *transe estatica*⁹⁷. Lo stato di grazia sarà tradotto con il concetto siriano di *hubba* (*amore erotico*) distinguendolo dal desiderio della visione di Dio, agape (in siriano: *rehmta*).

Un ulteriore elemento macariano che apparterrà successivamente al pensiero isacchiano è la preghiera continua, perpetua, frutto della grazia. Come quest'ultima abita nell'uomo incessantemente, così lo spirito prega incessantemente dentro di noi, anche quando non ce ne rendiamo conto. Non stiamo parlando, evidentemente, dell'atto di pregare, magari ad alta voce, recitando dei brani delle Scritture, ma di una proprietà dell'anima che in quanto tale si dispiega in noi infiammando il nostro cuore, come manifestazione di Dio. Non è l'uomo che prega, dunque, ma direttamente lo Spirito Santo in noi. A questo si lega, infine, il grande tema macariano dell'umiltà, che diverrà centrale in Isacco e in Giuseppe. Solo l'uomo veramente umile di cuore, e la preghiera profonda avviene

94 Si vedano le riflessioni di Paolo Bettiolo in Evagrio Pontico, *Per conoscere lui*, p. 28.

95 Beulay, *La lumière sans forme*, p.46-47.

96 Beulay, *La lumière sans forme*, p.46-47.

97 Si veda per esempio Berti, V., 'Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)', in *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, a cura di Luigi Canetti, Andrea Piras (Brescia: Editrice Morcelliana, 2018).

nell'uomo umile, può avere accesso alla stanza del tesoro (come la chiamerà Isacco⁹⁸), vedere Dio.

2.1.2. Le tre tappe dell'anima in Giovanni di Apamea

Sulla reale identità di Giovanni di Apamea la letteratura dibatte ancora oggi⁹⁹, ma l'ipotesi più accreditata è che si tratti della stessa persona di Giovanni il Solitario, un monaco vissuto circa una generazione dopo Evagrio Pontico e autore di testi che hanno fortemente influenzato l'area della Mesopotamia cristiana dal V secolo in poi. Un Giovanni di Apamea risulta condannato insieme a Giuseppe Ḥazzaya e a Giovanni Dalyatha dal sinodo indetto dal patriarca di Baghdad Timoteo I nel 787 d.C.¹⁰⁰. La ragione per cui è importante esaminare l'antropologia di Giovanni di Apamea è che Giuseppe stesso lo cita in diverse occasioni quale autore di riferimento, insieme a Evagrio¹⁰¹.

Giovanni di Apamea ha costruito un percorso di conoscenza verso Dio in tre tappe per il giusto (non necessariamente monaco)¹⁰², e che risulta per certi versi simile a quello di Giuseppe¹⁰³. Come ha osservato Beulay, infatti, la mistica siro-orientale vuol far corrispondere i tre ordini di Giovanni ai tre costitutivi dell'uomo¹⁰⁴. In realtà, come vedremo, i percorsi di conoscenza di Giovanni di Apamea e Giuseppe non sono esattamente sovrapponibili.

Un percorso di conoscenza verso Dio “per gradi” era già presente nella tradizione che risulta essere interiorizzata al tempo di Giuseppe Ḥazzaya non solo in relazione all'influenza di Giovanni il Solitario. Il testo primario di riferimento è il Liber

98 Si vedano come esempi il Disc. III e il Disc. X, in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, p. 71 e seg.

99 Sul dibattito intorno alla figura di Giovanni di Apamea si veda Berti, V., ‘Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I: la perspective du patriarche’ in *Les mystiques syriaques, Études syriaques* (Parigi, Geuthner, 2011) e Berti, V., ‘Il telaio del sospetto. Una proposta per risolvere l'enigma dell'identità di Giovanni d'Apamea’, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 20 (Brescia: Morcelliana, 2023), pp. 129-151.

100 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 229.

101 A titolo di esempio si veda Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale* § 4,88,100,112,127.

102 Si veda nota di Marco Pavan in Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 12.

103 Come spiegato nel capitolo *Le legs de Jean le Solitaire* in Beulay, *La lumière sans forme*, in particolare con lo schema a pag. 118.

104 Beulay, *La lumière sans forme*, p.121.

Graduum, opera di un autore anonimo composta di 30 omelie e datata alla fine IV-inizio V secolo¹⁰⁵. Questo testo distingue due categorie di fedeli: i giusti” e i perfetti. Solo questi ultimi, i perfetti, hanno ricevuto lo Spirito nella sua pienezza. Ognuna di queste categorie deve seguire una certa condotta: quella dei giusti si fonda su dei precetti essenziali: il digiuno, la preghiera, l’elemosina, mentre quella dei perfetti sulla rinuncia al matrimonio, alla famiglia e ai beni di questo mondo, aderendo ad una preghiera e a un digiuno continui. Il percorso verso una vita piena rispetto alla quantità di Spirito ricevuta procede per entrambe le categorie di persone, per gradi. La distinzione fra giusti e perfetti sarà – spiega Marco Pavan «tipica in Isacco di Ninive e Giovanni Dalyatha. Essa si accompagna a quella, anch’essa tipica di Giovanni, tra purezza e trasparenza»¹⁰⁶.

Anche per Giovanni il Solitario il cammino verso la conoscenza di Dio si articola in tre tappe: corporea (in siriano: *paganuta*), psichica (in siriano: *napsanuta*) e spirituale (in siriano: *ruhanuta*). Ne inizia a parlare nel primo dialogo della raccolta intitolata *Ancora altri discorsi sull’anima e sulla differenza delle passioni degli uomini corporali, psichici e spirituali*¹⁰⁷, dove l’idea di fondo è che il cammino dell’uomo sia conoscenza della propria natura. L’uomo ha come principi vitali il coinvolgimento del corpo, lo sforzo ascetico dell’anima e l’apertura a Dio della nostra natura spirituale. Lo spirito di cui parla san Paolo corrisponde alla natura spirituale in Giovanni¹⁰⁸. Scrive Marco Pavan nell’introduzione al testo: «Riprendendo la tripartizione paolina in Ts 5,23, egli distingue senza svalutare l’uno a danno dell’altro questi tre livelli»¹⁰⁹.

105 Per approfondire si vedano ad esempio i capitoli ‘Adamo in Eden e la liturgia celeste: temi della meditazione cristiana nella Siria del IV secolo, tra Afraate e il “Liber graduum” e ‘Confessare Dio in perfetta spogliazione. La via del discernimento dei comandamenti nel “Liber graduum”, in Bettio P., *Testimoni dell’eschaton. Monaci siro-orientali in un’età di torbidi*, Il Mulino 2019, p.215 e seg.

106 Si veda introduzione di Marco Pavan a Giovanni il Solitario, *Le passioni dell’anima*, p. 42.

107 Ci si riferisce qui al primo dialogo contenuto in Giovanni il Solitario, *Le passioni dell’anima*, p. 61.

108 Si veda Beulay, *La lumière sans forme*, p.117-120: «La distinction fondamentale est pour lui [S. Paul] entre charnel et spirituel, suivant deux modes de vie affectant à la fois l’âme et le corps. [...] Pour lui [Jean] l’homme psychique, comme le corporel, est encore affecté par ce que saint Paul appelle la chair. [...] c’est pourquoi, dit-il, la différence par exemple, entre la psychicité et la spiritualité ne consiste pas en ce que quelque chose de pneumatique serait mêlé à la nature de l’âme et que, lorsqu’il l’atteindrait, l’homme serait appelé pneumatique, car l’âme est de nature à la fois animale (napsana) et spirituelle, et elle est dans l’ordre spirituel ou psychique (ou corporel) selon qu’elle est mue par l’un ou l’autre des deux aspects de sa nature».

109 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell’anima*, p.40.

Commenta così Paolo Bettiolo:

«Giovanni, si deve ricordare, aveva connesso la distinzione, già tradizionale in ambito siriano, tra giustizia e perfezione, a quella, antropologica (e paolina), tra corporeità, psichicità e spiritualità [...] Isacco quindi, affiancando il lessico evagriano a quello di Giovanni ripensa il lascito del primo nei termini dell'eredità del secondo, di cui "il reste le disciple" assai fedelmente»¹¹⁰.

L'uomo corporale può decidere di vivere secondo i dettami del suo corpo, oppure iniziare a conoscere quello che vi è "di più" dentro di sé: un tema che sarà di Isacco di Ninive quando scriverà:

«Hai nascosto il tuo tesoro nel nostro corpo»¹¹¹.

Il primo passaggio del viaggio dentro se stessi prevede dunque una serie di pratiche per tenere a bada gli impulsi che distruggono la mente.

«La rinuncia all'amore del denaro; dopo la rinuncia all'amore per il denaro, necessariamente, cercare di svuotarsi dalla passione dell'amore della vanagloria, e quindi solo in seguito, uno può possedere la virtù dell'intelletto, l'umiltà, la pazienza, la calma, la discrezione, la gioia della speranza in Dio, la vigilanza che scaturisce dalla meditazione delle virtù, l'amore perfetto di Dio e degli uomini. [...] come ho detto, inizia la condotta dell'uomo interiore e da lì uno è condotto fino alla trasparenza dell'anima. Dalla trasparenza dell'anima e oltre, però, inizia, grazie alla continua crescita della conoscenza, la condotta della vita nuova [...] è questo il grado della condotta che è chiamato dall'Apostolo uomo psichico, che non può ricevere le realtà spirituali – esse sono infatti per lui follia – e non può conoscere ciò che si giudica nello spirito»¹¹².

Vi sono qui due elementi da considerare. Il primo è che emerge una visione "a gradini" piuttosto netta. L'uomo psichico non è già più uomo solo corporale, e sembra quasi che l'uomo spirituale non sia più solo uomo psichico. Lo sforzo del giusto deve essere costante, incessante è la preghiera, ma si ha l'impressione che Giovanni parli più di stadi raggiunti che di momenti del movimento dell'anima.

Il secondo aspetto, non in contrapposizione con quanto appena detto, è che comunque in Giovanni la versione migliore dell'uomo è quella dove anima e corpo non sono disgiunti, e dove il secondo non è subalterno alla prima. Una cosa è infatti parlare degli

110 Bettiolo, *Testimoni dell'eschaton*, p. 50-51.

111 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. XI, p. 143.

112 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 68-69.

ordini dell'uomo – corporale, psichico, spirituale – un'altra riferirsi a corpo, anima e spirito come a componenti dell'essere umano.

Non sembra riscontrarsi in Giovanni la speranza in un abbandono totale del corpo. Nel primo dialogo, alla domanda dell'interlocutore Eusebio se le anime potrebbero fare a meno del corpo per comprendere la sapienza di Dio, Giovanni risponde negativamente, perché esse, non avendo in realtà bisogno delle creature non sarebbero state, senza la presenza del corpo, stimulate a indagarle.

Scrive Giovanni:

«E se le anime fossero state create senza corpo nel mondo, sarebbe stata una stoltezza perché, pur non avendo bisogno di nessuna creatura, la loro attenzione si sarebbe dovuta muovere a considerare la loro struttura»¹¹³.

E ancora:

«Quelli che, pur meditando con tutta la loro mente nelle cose cattive degli uomini, non acconsentono al compimento dei loro impulsi, ma ancora sono disturbati da questi pensieri, sono corporei»¹¹⁴.

Ci sono invece due volontà, spiega sempre a Eusebio nel secondo dialogo.

«Appartengono alla natura dell'anima: la conoscenza-amore divino; all'operazione dell'anima nel corpo: le opere buone. La condotta virtuosa, infatti, appartiene all'operazione dell'anima in questa vita; [...] le opere buone, infatti – misericordia verso i deboli, castità, santità, e il resto delle virtù – sono compiute per mezzo del corpo»¹¹⁵.

Per Giovanni la natura umana è buona:

«La diligenza per la propria anima è posta in tutti gli uomini»¹¹⁶,

e la polarità spirituale/corporeo che attraversa tutta la persona umana fino a definirla in toto – rileva Marco Pavan – è buona in se stessa perché è voluta da Dio e perché via verso il compimento della sua vocazione ultima della conoscenza spirituale¹¹⁷.

113 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 64.

114 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 75.

115 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 113.

116 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 107

117 Si veda l'introduzione di Marco Pavan a Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p.35.

L'ostacolo che ci impedisce di avvicinarci a Dio non è dunque il corpo, ma le volontà del corpo¹¹⁸, come per Evagrio. Inoltre, l'anima ha bisogno del corpo finché non entra nella fase spirituale:

«Quindi, dalla rinuncia della passione dell'amore del denaro, come ho detto, inizia la condotta dell'uomo interiore e da lì uno è condotto fino alla trasparenza dell'anima. Dalla trasparenza dell'anima e oltre, però, inizia, grazie alla continua crescita nella conoscenza, la condotta della vita nuova»¹¹⁹.

In Giovanni nello stadio corporale l'uomo si rappresenta Dio come uomo, prega e versa lacrime a questa forma di Dio per ragioni puramente umane. La preghiera in questa fase non ha nulla a che vedere con la preghiera perpetua, ma aiuta il giusto nel combattimento delle tentazioni del corpo. Nel momento più alto della fase corporale, quando l'anima è purificata dal desiderio di assecondare gli impulsi, l'anima è ritornata in piena armonia con il mondo corporale.

«Il pianto dei corporei, anche quando piangono durante la preghiera davanti a Dio, è mosso da questi pensieri: considerazione della propria miseria, ricordo della propria debolezza, ansietà per i propri figli, sofferenza causata dai propri oppressori, preoccupazione per la propria casa, memoria dei propri morti, con il resto delle cose simili a queste. A causa della veemenza di questi pensieri ha in sé molta angoscia e dall'angoscia sono generate le lacrime»¹²⁰.

Questo percorso verso la necessaria trasparenza per poter essere attraversati dalla luce della grazia prevede delle rinunce.

«La rinuncia corporale è abbandono delle cose possedute; la rinuncia psichica è deporre le passioni; la rinuncia spirituale è abolizione delle opinioni»¹²¹.

Solo successivamente, parlando esplicitamente di “gradi” dell'uomo che identifica la Scrittura: corporei, psichici e spirituali, Giovanni utilizza il termine siriano *taksa*, ovvero “ordine”, “serie”, come propone Marco Pavan nell'introduzione e nella

118 Aspetto presente anche in Evagrio Pontico, si veda nota 82.

119 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p.69.

120 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p.78.

121 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 155.

traduzione de *Le passioni dell'anima*¹²². Ogni tappa è uno stadio “fisso” – con possibilità perenne di movimento.

«Quando si diventa psichici?» Chiede il discepolo Eusebio. Quando non si fanno cose malvagie e non si pensano cose odiose»¹²³.

Lo psichico è, dice Giovanni più avanti, chi si innalza al di sopra delle cose del corpo e si avvicina all'ordine della natura. Solo nello stadio psichico l'uomo capisce che la vera lotta per arrivare a Dio è interiore. Dominare i desideri che ci spingono a seguire gli impulsi non basta: la preghiera inizia a manifestarsi in lui spontaneamente, e si affaccia la consapevolezza che oltre c'è un grande mistero al quale accedere. È il percorso lungo di chi cerca di raggiungere la limpidezza, prima parziale e poi totale. Quando ciò avviene, l'anima è trasparente come il cristallo (altra immagine assunta da Giuseppe¹²⁴) e siamo pronti per intuire i misteri di Dio e contemplare l'ordine della natura, diventando così uomini e donne spirituali.

«Lo psichico, tuttavia, non conosce niente fuori delle cose che si vedono e si ascoltano»¹²⁵.

Si conosce veramente se stessi, in quanto uomini a immagine di Dio e quindi scrigno della sua grazia, quando si riesce ad andare oltre la fase psichica. Quando si va “oltre” e si è travolti dallo stupore che trabocca dalla nostra anima, si versano nuove lacrime davanti a Dio, scrive Giovanni:

«Il pianto, infine, dell'uomo spirituale è suscitato da questi pensieri: stupore per la maestà di Dio, meraviglia per la profondità della sua sapienza, la gloria del mondo futuro, l'errore degli uomini, con il resto delle cose simili a queste»¹²⁶.

«Come uno che non ha assolutamente passione nella mente e non è mosso da nessun desiderio: così è l'uomo spirituale, tale da poter essere paragonabile a chi non è ancora nato rispetto a chi è maturo nella statura del corpo. Come infatti, chi non è ancora nato e racchiuso completamente nel grembo e di lui niente è visibile in questo mondo, così è l'uomo che non ha

122 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 12.

123 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 75.

124 Si veda 3.4 La soglia di Dio: la limpidezza.

125 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 71.

126 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p.79.

in sé compunzione nella passione: tutta la sua mente è racchiusa in questo mondo e non esce, meditando su di esso, nell'altro mondo¹²⁷».

Questa immagine, elaborata, diventerà centrale in Isacco e in Giuseppe come segno tangibile di un avvenuto “passaggio di stato”, finché si arriva alla contemplazione più alta, dove non si piange più, e tutto cessa. Scriverà successivamente Isacco di Ninive:

«Incommensurabile grazia! [...] chi ti ha insegnato, o mortale, a essere mosso, tramite l'amore, a ricercare la conoscenza di ciò che non appartiene alla tua natura?»¹²⁸.

Nel terzo dialogo Giovanni il Solitario riprende questa tripartizione descrivendola chiaramente in una celebre pagina che tornerà utile per inquadrare lo scarto con Giuseppe:

«Tra psichicità e spiritualità c'è la stessa distinzione che si trova tra psichicità e corporeità. La corporeità, però, non è un'altra natura al di fuori del corpo e la spiritualità non è un'altra natura al di fuori dell'anima, ma quando uno si rivolge alle concupiscenze del corpo e porta a compimento le passioni dei suoi moti con le opere, viene a trovarsi nell'ordine della corporeità. Quando però uno si distoglie dal corpo e compie l'operazione dell'anima che consiste nelle opere virtuose è chiamato psichico, perché verso l'anima si è volto con le sue opere, allo stesso modo in cui è chiamato corporeo quando si volge verso il corpo con le sue azioni. Poiché, però, la natura dell'anima è spirituale – perché l'ordine della sua natura non consiste nel compimento delle opere ma nella conoscenza dello spirito – se accade che qualcuno si elevi al di sopra del compimento delle opere virtuose grazie alla sua conoscenza, da qui in poi non è più nell'ordine psichico, ma nell'ordine spirituale perché verso la conoscenza della natura della sua anima»¹²⁹.

Come rileva Beulay nelle stesse pagine dedicate a Giovanni il Solitario, quest'ultimo condividerà con Paolo un impianto antropologico tripartito, ma Giovanni distinguerà nettamente corpo e anima¹³⁰, traendone le denominazioni dei suoi primi due ordini e ponendo in modo diretto il corpo in relazione alla vita secondo la carne, e l'anima con la lotta contro di essa.

127 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 80.

128 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXIV, p.257.

129 Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, p. 133.

130 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 119 e seg.

2.1.3. Isacco di Ninive

2.1.3.1. Le condotte della conoscenza

In Isacco di Ninive non troviamo una schematizzazione netta del cammino spirituale del cristiano, ma un insieme di regole, consigli e autorità che disciplinano la vita monastica¹³¹. Egli non parla infatti esplicitamente di tappe, di livelli, di stadi del percorso umano, ma di *gradi delle condotte* della conoscenza (dubbara¹³²)¹³³. La differenza pare sottile – tappe, gradi – ma è sostanziale e risulta interessante proprio per provare a interpretare le tre tappe in Giuseppe.

Anzitutto per Isacco la conoscenza di Dio è un mistero al quale ci si può accostare solo per fede, come dono della grazia della manifestazione di Dio. Il luogo della conoscenza per Isacco è l'amore, ed è lo spirito ad illuminare l'intelletto durante questo processo.

L'amore come “motore primo” viene definito in questo modo da Isacco:

«L'amore è qualcosa di ardente per sua natura e quando penetra senza misura in un uomo, ne rende folle l'anima. Per questo il cuore che lo ha percepito non può contenerlo né resistere. Al punto che con il suo sovrabbondare, in chi lo ha ricevuto si osserva un cambiamento inusuale: i segni di tale amore si manifestano sensibilmente e appaiono nella sua persona. A un tratto il suo volto si infiamma ed esulta, il suo corpo arde, si allontanano da lui paura e pudore, diventa come sfrontato, la padronanza di sé fugge via da lui, impeto e turbamento dominano su di lui»¹³⁴.

Il primo grado è rappresentato dalla conoscenza naturale delle realtà visibili, il secondo grado dalla conoscenza spirituale degli intelligibili, mentre il terzo e ultimo grado è uno stato di grazia dove Dio è realmente in noi. Una descrizione dei tre gradi così intesi è contenuta nel discorso LI della prima collezione:

«Questi sono i tre gradi della conoscenza, nei quali è racchiusa l'intera corsa dell'uomo: del corpo, dell'anima e dello spirito. Da quando l'uomo comincia a distinguere il bene dal male fino a quando esce da questo mondo, la conoscenza della sua anima rientra in queste tre misure. Il

131 Si veda per esempio il capitolo ‘Paternità e guida nel monachesimo siro-orientale’, in Bettolo, *Monaci siro-orientali in un'età di torbidi*, p.371 e seg.

132 Come spiega Sabino Chialà: “Dubbara, condotta, è termine nn facile da rendere in italiano, indica il “modo di vivere”, l’ “esistenza” o “il modo di comportarsi”, e in alcuni contesti anche la *forma vitae*; al plurale è più comunemente utilizzato per indicare le “pratiche ascetiche”. Si veda il glossario in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, p. 38.

133 Si vedano a titolo di esempio i Disc. XL e LI in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*.

134 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXXIII, p.304.

compimento di ogni iniquità ed empietà, il culmine di ogni giustizia e l'esplorazione delle profondità di tutti i misteri dello spirito, le sonde una medesima conoscenza secondo queste tre misure. In esse avviene ogni movimento dell'intelletto, sia che salga sia che scenda nelle realtà buone, cattive o intermedie»¹³⁵.

Il primo grado della conoscenza si ha quando la conoscenza si impegna per garantire l'amore per il corpo, cercando di fare in modo che le brame di quest'ultimo non ne impediscano una visione intellettuale.

«Ecco le risorse che raccoglie: ricchezza, vanagloria, onore, oggetti eleganti, agi del corpo, espedienti per evitare tutto ciò che contraddice la natura del corpo, impegno nell'acquisire la sapienza intellettuale utile al governo di questo mondo e ad escogitare nuove invenzioni di oggetti, di insegnamenti e di quant'altro fa da corona al corpo in questo mondo visibile [...] Questa è chiamata anche "conoscenza ordinaria", poiché è completamente avulsa dalla riflessione divina. Essa introduce nella mente una debolezza irrazionale, essendo dominata dal corpo e per il fatto che si occupa solo di questo mondo [...]»¹³⁶.

Si tratta dunque della visione più alta della propria sfera fisica, ma al tempo stesso non ancora concentrata su Dio.

Il secondo grado della conoscenza si ha:

«Quando la conoscenza abbandona questo primo fine, ossia garantire il benessere del corpo, e si concentra verso la meditazione dell'anima e l'amore per essanella luce della sua natura. Vale a dire: digiuno, preghiera, compassione, lettura delle sante Scritture finalizzata a ciò che è eccellente, combattimento contro le passioni, insieme al resto. Infatti tutte queste belle azioni, le svariate realtà eccellenti che si manifestano nell'anima e i modi mirabili in cui si officia nella chiesa di Cristo, in questo grado intermedio della conoscenza, è lo Spirito Santo a compierli con l'azione della sua potenza. Egli prepara nel nostro cuore le vie che conducono alla fede e, grazie a quest'ultima, noi raccogliamo i viatici per il nostro vero mondo. Fin qui la conoscenza è ancora corporea e composta, anche se riguarda ciò che è eccellente, e benché sia la strada che ci scorta fino alla fede [...] Questa è la seconda misura della conoscenza, nella quale si mettono in pratica tutte le realtà belle. Essa è chiamata "conoscenza delle azioni" poiché realizza la propria attività tramite azioni percettibili ai sensi del corpo»¹³⁷.

135 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LI, p. 467-468.

136 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LI, p. 463.

137 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LI, p. 466.

Isacco non sembra auspicare alcun superamento della fase corporale, che invece viene intesa come un momento in cui l'uomo ha ancora bisogno di pregare per "parlare" con Dio.

Il passaggio più interessante è quello verso il terzo grado della conoscenza, che è l'ordine della perfezione.

«Ascolta come la conoscenza si affina, acquisisce una qualità spirituale e diventa simile alla condotta delle potenze invisibili, il cui servizio non si realizza tramite l'azione percettibile delle fatiche, ma tramite l'impegno della mente! Quando la conoscenza è elevata al di sopra delle realtà terrene e dell'impegno della pratica, quando ha cominciato a mettere alla prova i suoi moti tramite quelle realtà che sono nascoste agli occhi, quando ha trascurato almeno in parte i ricordi delle cose da cui è causata la tortuosità delle passioni, quando ha proteso il suo essere verso l'alto e ha aderito alla fede intrattenendosi sul *mondo futuro*, sul desiderio delle promesse e sulla ricerca delle realtà nascoste, allora la fede inghiotte la conoscenza e la fa rinascere da capo, rendendola interamente spirituale. Allora essa diventa capace di librarsi nei luoghi incorporei, esplorare le profondità del mare inesplorabile dell'Economia stupefacente e divina in favore degli esseri intelligibili e sensibili, e investigare i misteri spirituali che sono comprensibili a una mente semplice e sottile. Allora i sensi interiori si ridestano alla pratica dello spirito secondo l'ordine che si instaurerà nell'esistenza immortale e incorruttibile, godendo essi fin d'ora in mistero, della resurrezione intelligibile, a dimostrazione veritiera del rinnovamento dell'universo»¹³⁸.

Spiega Paolo Bettiolo in riferimento a Isacco:

«v'è infatti, nella mente, un'unica visione, che tutto comprende, immateriale. Essa non è dunque, nell'uomo, frutto dell'intellezione del mondo corporeo, determinato dai sensi e sempre parziale, ma visione data dallo Spirito di Dio dei logoi tutti del mondo, di un mondo ormai compiuto nella sua corporeità, fondati, raccolti, salvati – se si vuole –, tutti e ciascuno, nella manifestazione della sua carità, perfetta in Cristo. Il *logos* delle cose, si badi, è la cosa stessa, adesso appresa dai sensi, in parte, ed elaborata in *immagine*, a cominciare dalla sua *complexio* elementare, o narrata nella sua storia, che con la nostra essenzialmente interagisce, poi perfettamente *ricevuta*, nella totalità della sua effettualità, senza impronte materiali, dallo Spirito – che è divenuto *nostro* Spirito»¹³⁹.

138 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LI, p. 467.

139 Bettiolo, *Testimoni dell'eschaton*, p. 37.

2.1.3.2. L'infuocarsi e la stanza del Tesoro

Anche il tema del cuore (قلب, Lebba) - che sarà centrale nel pensiero di Giuseppe Hazzaya come luogo dove avviene ogni cammino di conoscenza – è già isacchiano. In Isacco:

«L'amore infatti è figlio della conoscenza della verità»¹⁴⁰.

E ancora:

«Una cosa è la purezza del pensiero, altra è la purezza del cuore, come vi è differenza tra un membro del corpo e il corpo tutto intero. Il pensiero, infatti, è uno dei sensi dell'anima, il cuore invece è ciò che regge l'insieme dei sensi, cioè il senso dei sensi, perché è la radice»¹⁴¹.

«Poiché sopra abbiamo accennato alle sollecitazioni dello spirito, è giunto il momento di spiegare. Si tratta di una forza oscura, suscitata nel cuore dall'amore, in un primo tempo senza cause sensibili, in quanto muove il temperamento senza un'immagine corporea o l'intervento di un'intuizione, o una suggestione. Per questo, per il perdurante ottenebramento dell'Intelletto, tale forza è ritenuta senza cause, come l'amore. Per i non iniziati è così. Ai perfetti, invece in seguito è rivelata la causa, poiché essi la cercano, e sempre più vigorosamente. Allora si libra nel cuore la soavità. Di questa, una parte il cuore la invia al corpo che la accoglie, e un'altra la indirizza alle facoltà dell'anima. Il cuore, infatti, è posto in mezzo tra i sensi dell'anima e quelli del corpo»¹⁴².

Infine sempre Isacco, citando un dialogo fra un discepolo e il maestro:

«DISCEPOLO. In cosa consiste il compimento di tutti i frutti dello Spirito?

MAESTRO. Nel fatto che uno sia reso degno del perfetto amore di Dio.

DISCEPOLO. E da cosa uno riconosce di averlo raggiunto?

MAESTRO. Dal fatto che ogni volta che nella sua intelligenza si leva il ricordo di Dio, subito il cuore arde nell'amore per lui, e gli occhi versano lacrime in abbondanza. L'amore, infatti, suole effondere lacrime al ricordo dell'amato. Chi è così non resta mai privo di lacrime, dal momento che non gli manca mai materia per ricordarsi di Dio, tanto che persino nel sonno

140 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXVII, p.279.

141 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. III, p.80.

142 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXXIII, p.303.

parla con lui. L'amore infatti è solito agire così, e questa è la perfezione per l'uomo in questa vita»¹⁴³.

L'idea di un itinerario en-statico è dunque ben radicata nella tradizione precedente a Giuseppe Hazzaya, dalla mistica del cuore dello Pseudo-Macario alla proposta di Isacco di Ninive. La mistica siro-orientale è tutta pneumatica nel senso della presenza e dell'azione di Dio nell'uomo¹⁴⁴.

Possiamo dire che il percorso di en-stasis in Giuseppe giunge infine in quella che Isacco di Ninive definiva la "stanza del tesoro":

«Sforzati di entrare nella stanza del tesoro che è dentro di te, e vedrai quella che è in cielo. L'una e l'altra sono una medesima realtà, e per una sola porta le vedrai entrambe. La scala che conduce al Regno è nascosta dentro di te e nella tua anima. Tu immergiti in te stesso, lontano dal peccato, e lì troverai i gradini per i quali potrai salire [...] Altrimenti come conciliare il detto: Il regno di Dio è dentro di voi, con Venga il tuo regno? Dunque, abbiamo dentro di noi la realtà delle cose sensibili, quale caparra¹⁴⁵ della delizia di quelle del mondo futuro»¹⁴⁶.

E ancora:

«Hai nascosto il tuo tesoro nel nostro corpo, per mezzo della grazia che dimora nella mensa eccelsa dei tuoi misteri»¹⁴⁷.

Isacco ha raccontato questa en-stasis con toni di vividezza, di vivacità, di potenza fisica dell'esperienza mistica. L'impressione non è quella di un esercizio meramente intellettuale, di un esercizio di studio. Si invita sì alla lettura solerte delle Scritture e alla meditazione delle stesse, all'attenzione verso le parole, ma Isacco non chiede al monaco uno sforzo immane di studio erudito. Leggendo i discorsi isacchiani, che sono rivolti ai

143 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXXV, p.345.

144 A sviscerare ampiamente questo aspetto è Robert Beulay nel suo testo più famoso, *La Lumière sans forme*, dove ripercorre i tratti "pneumatici" nelle proposte epistemologiche di diversi autori fra cui Giuseppe Hazzaya: «Pour Joseph Hazzaya, les trois degrés de purification - correspondant à celle du corps, de l'âme et de l'esprit (hawna - sont tous trois accompagnés et même constitués de diverses expériences mystiques, bien que les deux premiers ne soient pas encore la perfection. On peut dire que la spiritualité de nos auteurs nestoriens, essentiellement «pneumatique», est aussi fondamentalement mystique, c'est-à-dire intimement liée à l'expérience surnaturelle de la présence et de l'action de Dieu dans l'homme», in Beulay., *La lumière sans forme*, p. 81.

145 2Cor 5,5; Ef 1,14.

146 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. II, p. 60-61.

147 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. X, p.143.

fratelli, in alcuni casi anche ai fratelli più giovani nell'esperienza monastica, si osserva che il cuore dell'insegnamento di Isacco rispetto alla preghiera è sì evitare la pigrizia, ma non con lo studio erudito, bensì provando a farsi smuovere da ciò che si è sentito o letto per arrivare al discernimento. Si consideri a titolo esemplificativo il discorso IX della Terza Collezione, dove il Siro scrive:

«La lectio fatta su una pericope [della Scrittura] dà pienezza alla meditazione, ed è la lectio che ci sostiene nelle realtà mirabili, perché possiamo perseverarvi. Presta dunque attenzione alla lectio, perché essa è utile a questa occupazione! Il sapiente che vuole progredire nelle realtà spirituali, pratica la lectio secondo la conoscenza che la meditazione genera. Non qualsiasi lectio infatti è utile alla crescita dello Spirito, ma solo quella che si intrattiene nelle realtà divine. [...]La lectio inoltre muove i sensi dell'anima di colui che legge a scrutare il mistero nascosto della divina sapienza; lo accosta alla conoscenza della sua incomprendibilità e alla verità circa la sua natura; gli fa ammirare l'essenza nascosta: fa meditare ai suoi pensieri i misteri della speranza futura; e gli mostra la ricchezza dell'amore di Cristo rivelata a tutti e che sta per essere realizzata»¹⁴⁸.

E ancora il passaggio del discorso IV della Prima collezione:

«Spesse volte nel corso della lettura e della contemplazione degli oggetti, l'anima afferra qualcosa. Ma poi, fatto il confronto si rende conto che la sua conoscenza è molto piccola rispetto a ciò che ha trovato. Fin dove penetra la sua conoscenza? Fino al punto in cui, nelle sue intenzioni, si riveste di tremito e fremito; e poi di nuovo si affretta a tornare indietro, presa dal timore, avendo osato inoltrarsi nelle realtà luminose. Il timore infatti la trattiene, a causa della temerarietà di quelle realtà, e il discernimento, silenziosamente, fa cenno all'Intelletto di quell'anima di non osare, se non vuole morire»¹⁴⁹.

È l'intelletto che attraverso il corpo percepisce il centro dell'esperienza en-statica. La descrizione isacchiana dell'inabissarsi in sé è vibrante:

«Comprendi che la fiamma che cade nel cuore al momento della preghiera – e le membra sono sciolte, i sensi serrati, la lingua indebolita e [l'uomo] cessa da ogni moto con l'intelletto, nella genuflessione, [fermo] al suo posto, per un lungo spazio di tempo – procede dalla lettura della conoscenza, in cui è indicata chiaramente l'esatta verità. Quando l'uomo si è accostato alla preghiera, il ricordo delle parole sane relative a Dio, che ha

148 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IX, p.131-132,.

149 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. IV, p. 104.

meditato pochi momenti prima, incendia l'intelletto che prega nella loro intelligenza»¹⁵⁰.

E ancora:

«Quando in te sta per sorgere l'uomo dello Spirito, allora in te avviene la morte a tutto. La tua anima brucia in una gioia che non ha eguali nelle creature, e i tuoi pensieri si raccolgono dentro di te, nella dolcezza del tuo cuore»¹⁵¹.

Per usare le parole di Vittorio Berti:

«Questo scenario enstatico, di sprofondamento nel luogo del cuore, nell'acme ove avviene l'illuminazione, di quando in quando si converte o viene simultaneamente attraversato da un'esperienza che sembra descrivere piuttosto una trance estatica, nella quale la postura eretta, segno, in questa grammatica teologico-ascetica, della resurrezione anticipata, viene piegata, a detta degli autori, dall'irruzione non mediata della grazia: così la tenuta delle membra collassa a fronte della violenza insopportabile dell'amore esperito, e in ragione di ciò il corpo si trova paralizzato, talora bocconi, visitato dal dono delle lacrime, inondato da sensazioni gustative e olfattive alterate, mentre l'intelletto del monaco è preda di un fervore incontrollato ed è fundamentalmente alienato dal corpo»¹⁵².

Anche Giuseppe prega affinché la mente penetri dentro il corpo esteriore d'inchiostro e veda con l'occhio illuminato dell'anima:

«Dio rendimi degno perchè la mente si delizi delle intellezioni dell'economia del tuo Figlio amato. Signore nostro, togli il velo delle passioni steso sul volto della mia mente e fa risplendere la tua luce santa nel mio cuore; la mia mente penetri dentro il corpo esteriore d'inchiostro e veda con l'occhio illuminato della mia anima i santi misteri nascosti nel tuo vangelo. Donami, mio Signore, per mezzo della tua misericordia – e rendimi degno – di non allontanare dal mio cuore il tuo ricordo, né di notte né di giorno»¹⁵³.

Per Giuseppe Hazzaya il cuore è il luogo in cui dimora Dio, ed è necessario aprire il cuore se vogliamo incontrarlo, come si evince nel già citato brano:

150 Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli*, a cura e con la traduzione di Paolo Bettolo (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1990), p. 82.

151 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XLVI, p. 422.

152 Berti, 'Fuoco nel cuore, polvere in bocca', p. 52.

153 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §73, p. 104.

«Una la porta del cielo e quella del cuore. Se dunque apriamo il nostro cuore mediante l'osservanza dei comandamenti, ci si aprirà la porta del cielo, poiché colui che dimora nel cuore è colui che dimora nel cielo. Se veniamo privati della visione di colui che dimora in noi, allora veniamo privati anche della visione di colui che è nei cieli. Poiché uno è lui, in tutto quel che gli appartiene»¹⁵⁴

Un altro passaggio è il seguente:

«Il terzo segno della presenza dello Spirito in te consiste nella compassione che rappresenta dentro di te l'immagine di Dio, attraverso cui – quando il tuo pensiero si estende a tutti gli uomini – lacrime scorreranno dai tuoi occhi come fonti d'acqua, come se tutti gli uomini abitassero nel tuo cuore, e tu nella carità li abbracci e baci, versando su di loro la tua benignità. Quando hai memoria di loro il tuo cuore è acceso con la potenza dell'operazione dello Spirito in te come un fuoco, e da questo benevolenza e delizia nascono nel tuo cuore, così che tu non dici nulla di negativo nei confronti di alcuna persona, né il tuo pensiero pensa alcunché di cattivo di nessuno, ma tu fai del bene a tutti gli uomini, sia nei pensieri che nelle azioni»¹⁵⁵

E ancora, ne *Le tappe della vita spirituale*, Giuseppe parla del cuore rispetto alle contemplazioni. Se queste provengono dall'azione dell'angelo della provvidenza, allora:

«Un fuoco si accende nel cuore dell'uomo, brucia e arde in esso notte e giorno. È dalla contemplazione delle realtà corporee infatti che scaturisce la sostanza di queste intellezioni: queste sono immesse nell'anima dall'angelo della provvidenza al momento in cui l'angelo della provvidenza induce l'intelletto allo stupore per l'opera creatrice di Dio [...] e nella misura in cui l'angelo della provvidenza versa fuoco nel cuore dell'uomo per mezzo del fervore delle intellezioni dell'economia di Dio riguardo a ogni essere, il cuore dell'uomo si inebria di gioia e le lacrime dei suoi occhi son senza misura»¹⁵⁶.

Per Giuseppe il cuore funge da sede del discernimento (νῦνα), vigile guardia alla porta di questo organo¹⁵⁷. Nel cuore risiede la “conoscenza naturale che è in noi”, paragonata al “tesoro del re” ed equiparata alla “visione della mente”. Questo motivo esprime uno dei principali luoghi comuni ascetici: la vigilanza del cuore. Questa

154 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 73, p.705.

155 Giuseppe Hazzaya, citazione da *Il libro delle domande e delle risposte*, in *Mingana Collection of Manuscripts* a cura di Alphonse Mingana.

156 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §105, p. 134.

157 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

immagine può essere fatta risalire almeno a Giovanni il Solitario ed è utilizzata anche da Isacco di Ninive:

«Infatti il pensiero non è ancora passato a quella che sarà la non preghiera, che è più eccellente della preghiera. Infatti i moti della lingua e del cuore nella preghiera sono le chiavi, ma quello che viene dopo è l'ingresso nella stanza del tesoro»¹⁵⁸.

Sebbene l'uso della metafora da parte di Evagrio sia limitato alla “porta” del cuore, l'essenza dell'immagine è già presente nei suoi scritti; per esempio, scrisse al destinatario della sua epistola 11, consigliando di “essere il portiere del tuo cuore”¹⁵⁹. Indipendentemente dal fatto che Giuseppe fosse direttamente a conoscenza di queste immagini evagriane, possiamo ragionevolmente ipotizzare che le immagini più ricche della camera del tesoro fossero parte di una consolidata tradizione siriana.

Questo sviluppo avviene indipendentemente dalla sua lettura diretta delle fonti evagriane ed è mediato attraverso l'intermediario cruciale della tradizione siriana. In particolare, l'influenza di Simone di Taibuteh – medico e mistico cristiano siriano vissuto nel VII secolo - è notevole nella fisiologia del vizio, mentre una gamma più ampia di predecessori contribuisce all'immagine della camera del tesoro. Attraverso questo processo, Giuseppe arricchisce e porta a maturazione questi motivi ascetici, trasformandoli in elementi distintivi del proprio discorso spirituale¹⁶⁰.

Interessante, per concludere, è citare la sintesi di Paolo Bettiolo sull'insolubile paradosso dell'uomo che si trova in Isacco, e che gli deriva da Evagrio Pontico “l'autore prediletto”¹⁶¹:

«Ma Isacco, il cui insegnamento è ben più articolato e complesso di quanto qui non sia possibile anche solo suggerire, richiama con chiara intelligenza e mite forza all'ineludibilità del paradosso che l'uomo, ogni intelligente potenza è a sé; alla “mondana” insolubilità di questo paradosso, che tutti peraltro inquieta e modera e ingentilisce, anche, appena un po' lo riconosca

158 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXII, p. 238.

159 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

160 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

161 Bettiolo, *Testimoni dell'eschaton*, p.74.

e sostenga – e tutti così pone sulla via che conduce all’eschaton mostrato da Cristo, eschaton di carità e resurrezione»¹⁶².

2.2. I termini e i concetti dell’antropologia nella tradizione siriana

2.2.1. Corpo, Anima, Intelletto, Spirito. Il vocabolario di Giuseppe

Per provare a immergersi nella struttura mentale di un uomo vissuto in contesto siriano nell’VIII secolo sono necessari due processi: anzitutto capire il significato delle parole utilizzate in tal contesto¹⁶³ per indicare termini che noi oggi traduciamo, a seconda dell’etimologia dalla tradizione greca e da quella latina, con intelletto, corpo, anima, spirito, intelligenza, pensiero, mente, coscienza forma, passione, cuore. In secondo luogo, è importante contestualizzare gli influssi che all’epoca Giuseppe può concretamente aver subito, a seconda dei luoghi in cui ha vissuto, come le opere che circolavano a quel tempo in area mesopotamica¹⁶⁴.

Che cosa intende esattamente un monaco dell’VIII secolo con *hawna* (ܗܘܢܐ), che pur traduciamo con intelletto? Qual è esattamente il campo semantico di un termine come *napsha* (ܢܦܫܐ), e quanto è sovrapponibile con la *psyché* (ψυχή) di matrice greca, aristotelica e neoplatonica, sulla quale abbiamo fondato la moderna nozione di anima?

Per inquadrare queste domande abbiamo proceduto in due modi: anzitutto indagando quali sono le parole più utilizzate dagli autori che hanno influenzato Giuseppe, per indicare certi concetti dell’antropologia; e successivamente, una volta individuati quelli più comuni, ne abbiamo esaminato il contorno semantico direttamente nei testi. Per il primo passaggio si deve molto ai glossari precedentemente redatti, in primis al lavoro di

162 Bettiolo, *Testimoni dell’eschaton*, p.73-74.

163 Per una sintesi si vedano i capitoli: ‘L’orizzonte linguistico della Chiesa di Persia: considerazioni preliminari’ e ‘La cristologia della Chiesa d’Oriente’ in Vergani e Chialà, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull’Oriente Cristiano di tradizione siriana*, p. 47-64 e p. 28-33.

164 Si veda 1.2.

Sabino Chialà nell'introduzione a Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*¹⁶⁵ e a Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*¹⁶⁶.

Una volta individuate le parole chiave è stata utilizzata una piattaforma online – Simtho¹⁶⁷ – la quale contiene tutte le opere edite in lingua siriana, e che permette di condurre una ricerca di parole chiave filtrando i risultati per autore. Il sistema fornisce le occorrenze in siriano di ogni termine, cioè dove ogni termine compare nei testi di ogni autore, permettendo quindi di contestualizzare l'uso che un certo autore ha fatto di quella parola.

Su oltre 200 parole segnalate nei glossari di Chialà, ne sono state selezionate circa 50 di interesse perché afferenti alla sfera della conoscenza; sono state riportate in siriano (Chialà fornisce la traslitterazione in alfabeto latino) e successivamente cercate all'interno della piattaforma Simtho, filtrando la ricerca oltre che per Giuseppe Ḥazzaya, anche per alcuni autori per lui significativi: Isacco di Ninive, Giovanni Dalyatha e Giovanni il Solitario.

Stringendo poi il campo di indagine alla teoria della conoscenza e all'antropologia, è stata infine oggetto specifico di indagine solo una manciata di queste parole: intelletto, mente, anima, pensiero, intelligenza, corpo, preghiera, e cuore – parola, quest'ultima, che ha costituito l'interesse più vivo nel corso dell'indagine. Il cuore è la stanza del tesoro, il luogo nel quale, per Giuseppe Ḥazzaya, l'“occhio” dell'intelletto¹⁶⁸ conduce la nostra anima e finanche il nostro corpo, e dove può avvenire per Giuseppe l'incontro con Dio.

Da questo lavoro è emersa una sostanziale omogeneità nell'utilizzo delle parole in Isacco di Ninive, Giuseppe Ḥazzaya, Giovanni Dalyatha e Giovanni il Solitario. Assumiamo qui i già citati glossari contenuti in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione* a cura di Sabino Chialà, Edizioni Qiqajon 2021, e in Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, Edizioni Qiqajon 2011, a cura di Valerio Lazzeri).

165 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, p. 33 e seg.

166 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, p. 39 e seg.

167 <https://bethmardutho.org/simtho/> (accesso 6 agosto 2024).

168 Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §73, p. 104.

- Hawna (ܗܘܢܐ): intelletto, anche se come riferisce Chialà, si tratta di uno dei termini più difficili da tradurre dal siriano. È il campo semantico più vicino al greco nous (νοῦς), e rappresenta il “luogo più alto dell’essere umano, quasi l’uomo interiore, in cui lo Spirito Santo dimora”¹⁶⁹. L’intelletto è la capacità divina dell’uomo che porta impressa l’immagine di Dio. È l’occhio, il trono, ciò che fa muovere l’anima.
- Pagra (ܦܓܪܐ): corpo, senza alcun senso peggiorativo. Non corrisponde alle sue passioni, ma è luogo di dispiegamento dell’anima.
- Napsha (ܢܦܫܐ): anima, soffio vitale dell’essere vivente, guidata dall’occhio dell’intelletto.
- Tar‘ita (ܛܪܝܬܐ): intelligenza, nel senso di operazione del ragionare della mente.
- Madd‘a (ܡܕܘܥܐ): mente, luogo e organo con cui si elabora un pensiero, o si prega.
- Sukkala (ܣܘܟܟܠܐ): inteliezione. La percezione di ciò che di una realtà può essere ed è di fatto afferrato, l’interiorizzazione delle intime connessioni dell’essere.
- Re‘yana (ܪܝܢܐ): pensiero, inteso come il pensare, formarsi un’opinione.
- Hubba (ܗܘܒܒܐ): amore.
- Rehmta (ܪܗܡܬܐ): amore attivo, nel senso di “desiderio di”.
- Raḥme (ܪܗܡܐ): misericordia.
- Metyad‘ana (ܡܝܬܝܕܥܢܐ): intelligibile. In opposizione a sensibile (metragsana), è ciò che viene percepito dalla mente (madd‘a) e non dai sensi corporei. Può anche tradursi con “mistico”.
- Ruḥa/Ruḥana (ܪܘܚܐ): spirito/spirituale. «È un concetto molto vicino alla pneumatikè greca, ma dove lo spirito è lo Spirito santo. È connesso alla gmiruta, la perfezione»¹⁷⁰.
- Lebba (ܠܒܐ): cuore. Il luogo dove avvengono i moti dell’anima.

169 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, p. 33.

170 Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, p. 188.

La conoscenza d'amore è per Giuseppe è il processo secondo cui lo spirito creato entra in sintonia con lo spirito di Dio. Dell'itinerario verso la conoscenza di Dio l'autore parla prima nei Capitoli sulla conoscenza e successivamente ne *Le tappe della vita spirituale*¹⁷¹. Come osserva Paolo Raffaele Pugliese¹⁷², i Capitoli di conoscenza sembrano essere il testo di riferimento sia del *Libro delle domande e delle risposte*, che della *Lettera sulle tre tappe* che del trattato *On Providence*¹⁷³. Giuseppe cita esplicitamente il ruolo dell'intelletto (hawna) in 18 occasioni¹⁷⁴; la parola anima (napsha) 12 volte¹⁷⁵, pensiero (re' yana) una sola volta¹⁷⁶, (madd'a) 7 volte¹⁷⁷, mentre cuore (lebba) 15 volte¹⁷⁸.

Se dovessimo rappresentare l'uomo come lo intende Giuseppe Hazzaya, l'anima assumerebbe la forma di un prisma, sui cui vertici si trova l'occhio dell'intelletto che ne orienta il movimento all'interno del cuore. È l'anima il soggetto dell'agire nella conoscenza. L'anima conosce, l'anima prega, l'anima lotta, l'anima intuisce, l'anima vede Dio. L'anima, guidata dall'occhio dell'Intelletto conosce Dio attraverso le cose:

«Beata l'anima che si è raccolta dall'errare al di fuori di sé, è entrata in sé, ha veduto il Signore che siede sul *trono*, ossia sul suo intelletto, e ha ricevuto da lui il comandamento nuovo: l'amore spirituale che è compimento della legge.»¹⁷⁹

Nella quarta centuria:

171 La cronologia è evidenziata dallo stesso Giuseppe, dal momento che i Capitoli vengono citati in più occasioni in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, p. 62-63.

172 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p.57.

173 Giuseppe Hazzaya, *On providence*.

174 Nel dettaglio, in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, la parola Intelletto (Hawna) è citata a p. 63,64,97,102, 103, 108, 113, 127,128,130-31, 133-34, 142, 158-59, 161, 168.

175 Nel dettaglio, in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, la parola Anima (Napsa) è citata a p. 65, 67, 102-103, 107-108, 128, 131, 133-134, 142, 161.

176 Nel dettaglio, in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, la parola Pensiero (Re' yana) è citata solo a p. 113.

177 Nel dettaglio, in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, la parola Mente (Madd'a) è citata a p. 113, 131, 133, 142, 160-161, 164.

178 Nel dettaglio, in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, la parola Cuore (Lboa) è citata a p. 102, 106, 108, 128, 130-131, 134-137, 142-144, 161, 165.

179 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento' Cent. I, 62, p. 633.

«È bene per l'anima quando l'intelletto ne è diadema spirituale, fermamente legato al suo capo, giacché questa è la purezza perfetta, quella capace di accogliere la luce della santa Trinità»¹⁸⁰.

E ancora, nel passo già più volte citato:

«Una la porta del cielo e quella del cuore. Se dunque apriamo il nostro cuore mediante l'osservanza dei comandamenti, ci si aprirà la porta del cielo, poiché colui che dimora nel cuore è colui che dimora nel cielo. Se veniamo privati della visione di colui che dimora in noi, allora veniamo privati anche della visione di colui che è nei cieli. Poiché uno è lui, in tutto quel che gli appartiene»¹⁸¹.

È l'anima che durante l'itinerario della conoscenza si colora, profuma:

«In queste tre operazioni delle intellezioni, l'anima appare così: nella prima, quella dei semi naturali, assomiglia allo zaffiro; nella seconda, quella dell'angelo della provvidenza, risulta infuocata; nella terza, invece, è avvolta da una luce senza forma»¹⁸².

Tornando all'immagine del prisma, alle sue basi si trova il nostro corpo, inteso come orizzonte sensoriale, che non può sussistere separato dall'anima. È sempre l'intelletto, sua guida, ad avere la possibilità di percepirne le intellezioni e orientarne la condotta. Sempre nell'anima, sopra la "base" corporale, troviamo gli "ingranaggi" che dall'intelletto muovono l'anima per quelle che saranno le tre "tappe" della conoscenza. Questi ingranaggi hanno diversi nomi negli scritti di Giuseppe: re'yana¹⁸³ che indica il pensiero inteso come comprendere o farsi un'opinione, e madd'a, che viene tradotta con "mente"¹⁸⁴. Il concetto di mente è assai diverso rispetto a quello moderno, il quale di fatto comprende ciò che la tradizione siriana indica con re'yana. La mente per la tradizione siro-orientale è un luogo di accoglimento delle percezioni sensibili e

180 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 98, p. 787.

181 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 72, p. 703.

182 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §107, p. 136.

183 Per la definizione di questi termini si veda il glossario in Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, p.185 e seg.

184 «Quel fuoco che vediamo, a guisa di lampo, attraversare la mente [nel testo il termine usato esplicitamente è madd'a. (ܡܕܕܐ)] e riscaldare il corpo, dipende dalla vicinanza dell'angelo che è presso di noi. Quello invece che vediamo procedere a guisa di torce accese dall'interno dell'anima, è operazione della grazia» in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 65, p.701.

intelligibili¹⁸⁵. Non per questo un ingranaggio passivo, ma comunque nettamente diverso dal “divino” intelletto. Mad‘a, la mente, è colei che prega e che recita i salmi che medita, e fondamentale per far giungere all’intelletto ciò che gli serve per portare l’anima nella stanza del tesoro.

L’intelletto invece è la capacità divina dell’uomo che porta impressa l’immagine di Dio. Proprio perché l’uomo contiene il “genotipo” di Dio nell’intelletto, l’anima dell’uomo può ricevere, quando pronta, il dono della grazia di vedere Dio in sé. L’intelletto compie tre azioni, spiega Giuseppe nella terza centuria:

«La prima gli rivela la sapienza di Dio piena di distinzioni, quella celata nelle nature sensibili. La seconda riguarda la grandezza della sua gloria e la bellezza della sua conoscenza che lo manifesta nelle nature intelligibili, e da essa [l’intelletto] riceve i misteri e le rivelazioni che procedono da quelle. La terza riguarda la grandezza dei suoi giudizi, la profondità della sua incomprendibilità, e la sua provvidenza che lo rende accessibile a noi. Tuttavia [l’intelletto] riceve nell’operazione mediana il discernimento dello Spirito»¹⁸⁶.

Qui l’autore descrive le tre potenze dell’intelletto: la prima vive celata nelle nature sensibili ed è la sapienza di Dio, che l’intelletto scopre celata nelle cose; la seconda è la rivelazione di Dio nelle nature intellegibili, mentre la terza potenza dell’intelletto è in grado di intuire ciò che a livello psichico non è comprensibile, ossia il mistero della Provvidenza di Dio.

Già in Isacco è chiaro che a muoversi nella conoscenza è l’intelletto:

«Quando uno riceve il dono dello Spirito, l’intelletto essendo illuminato in quelle realtà di cui apprende le intuizioni, si dedica ancor più alla riflessione durante la preghiera, astenendosi dal domandare qualsiasi cosa. Infatti la sua brama, a causa della rivelazione, è completamente spenta, e al posto delle richieste, la conoscenza dello Spirito lo colma di quelle realtà la cui essenza nascosta egli conosce grazie alla rivelazione dell’intuizione. Allora egli abbandona tutto ciò che voleva da se stesso, e trova riposo unicamente nel guardare le realtà inafferrabili»¹⁸⁷.

E ancora:

185 Si vedano i già citati glossari curati Chialà e Lazzeri per i testi editi da Edizioni Qiqajon.

186 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento’, Cent. III, 75, p.743.

187 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p. 75-76.

«Colui, infatti, che vuole percorrere, *per mezzo dell'intelletto*, i gradini divini, cerca di abitare da solitario»¹⁸⁸.

I domini semantici del cuore e della mente sono strettamente intrecciati e reciprocamente permeabili sia in Evagrio che in Pseudo Macario, così come nella tradizione mistica siro-orientale che risale ai loro insegnamenti¹⁸⁹.

Passaggi interessanti rispetto all'uso che Giuseppe fa dei termini che riguardano la sfera della conoscenza si trovano in *On Providence*¹⁹⁰, sebbene il tema antropologico non costituisca l'asse portante di quest'opera. In questo testo emerge una non perfetta sovrapposizione schematica fra i termini utilizzati per indicare 'intelletto' e 'mente'. Vengono nominati anche qui tre livelli della vita spirituale (del monaco), ma nella traduzione in inglese fornita da Nestor Kavvadas alcune parole vengono rese diversamente rispetto alle altre traduzioni precedentemente citate. Kavvadas parla infatti di: "body", "soul" e "mind", eppure scorrendo il testo siriano nello specifico nei paragrafi 80-100¹⁹¹, dedicati ad Enoch ed Elia, ci rendiamo conto che vengono tradotti in inglese con "mind" termini siriani che in realtà sono distinti fra loro. Se "body" e "soul" corrispondono rispettivamente a *ܒܝܬܐ* e *ܢܦܫܐ*, Kavvadas traduce con "mind" alternativamente sia *madd'a* che *hawna*, senza mantenere la distinzione semantica che è invece centrale nell'antropologia di Giuseppe. Fino a quel momento Giuseppe ha spiegato che nella storia dell'uomo, da Adamo a Mosè il mondo era al livello della corporeità (*paganuta*), mentre da Mosè fino all'avvento del Cristo si passa al livello della psichicità (*napshanuta*), per poi aprire al livello della spiritualità (*ruhanuta*)¹⁹².

È una tripartizione non del tutto sovrapponibile a quella proposta nella *Le tappe della vita spirituale* e nelle *Centurie*. Giuseppe usa la parola *hawna* in molte occasioni, per esempio nel paragrafo 82, anche se Kavvadas nella sua traduzione la indica sempre con "mind", senza distinguere, dunque, i momenti in cui Giuseppe usa *hawna* o *madd'a*.

Il testo siriano dell'inizio del paragrafo 82 riporta:

188 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. III, p. 64.

189 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

190 Giuseppe Hazzaya, *On providence*.

191 Giuseppe Hazzaya, *On providence*, p. 102-117.

192 Giuseppe Hazzaya, *On providence*, p. 108-109.

sinodo del 787, quindi successivamente alle altre opere, una data in cui non sappiamo se Giuseppe fosse ancora in vita.

2.2.2. Il processo conoscitivo: le intellezioni

La conoscenza si ha quando l'anima percepisce le intellezioni, sensibili e intellegibili. I due termini utilizzati da Giuseppe sono Metyad'ana e Sukkala. Metyad'ana indica l'intelligibile: in opposizione al sensibile (metragsana), è ciò che viene percepito dalla mente (madd'a) e non dai sensi corporei. Sukkala è l'intellezione, che Chialà traduce in Isacco di Ninive con "intuizione"¹⁹⁶. Scrive Lazzeri nel glossario di *Le tappe della vita spirituale*, che questo termine esprime:

«la percezione di ciò che di una realtà può essere ed è di fatto afferrato, l'interiorizzazione delle intime connessioni dell'essere. Giuseppe distingue tra le intellezioni che sono afferrabili razionalmente e possono essere espresse e quelle che rimangono oltre il dicibile. In certe occasioni, l'intellezione può pertanto essere caratterizzata come premessa della visione, mentre in altre può apparire situata sul piano della più alta contemplationem contenendo oltre il vedere anche il comprendere, descritto come udire»¹⁹⁷.

Le intellezioni sono percezioni luminose e dense provenienti dalla realtà intorno a noi, ma per Giuseppe non tutte fanno "bene al cuore", cioè sono utili a orientare l'intelletto verso Dio. Se le intellezioni provengono dai "semi naturali" allora possono provocare il fuoco nel cuore, se provengono dai demoni, portano al vizio. Giuseppe, secondo la tradizione, identifica quelle benefiche come provenienti da destra, e quelle negative da sinistra.

«Vi è un intelletto sensibile e vi è un intelletto intelligibile. L'intelletto sensibile è quello che è colto da desideri transitori, mentre l'intelletto intelligibile è quello che riceve la contemplazione dei corporei e dell'incorporeo, del giudizio e della sollecitudine divina»¹⁹⁸.

196 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, p. 35.

197 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, p. 189.

198 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II,8, p. 683.

Nella quarta centuria, Giuseppe si addentra ancora più vividamente nella questione. Tutto viene dalla grazia, e l'uomo è compiuto quando conosce Dio, il quale può farsi conoscere tramite le sue due forme:

«Se la grazia di Dio, è proprio lei, a dar vita a tutto, e tutto da essa è stato creato, allora all'infuori della sua grazia non v'è nulla che sia venuto all'essere [...] Se l'uomo conosce Dio tramite le due forme della sua intelligibilità, allora è compiuto in due, tre e uno»¹⁹⁹.

Le due forme della comprensione sono verosimilmente il sensibile e l'intelligibile:

«Quando delle intellezioni cominciano a muoversi nel tuo cuore, questo è segno distintivo fra le intellezioni provenienti dalla limpidezza dei pensieri – o dall'angelo della provvidenza, o dalla grazia dello spirito santo, o dall'assiduità della lettura, o quelle che germogliano dai semi naturali che si accendono nel tuo cuore – e le intellezioni che vengono seminate in te da quel demone maledetto. Tutte le intellezioni che, quando cominciano a muoversi nel tuo cuore, conducono la tua mente (*madd'a*) verso il raccoglimento dei pensieri, riempiono di gioia e di fervore di lacrime la tua anima e immergono il tuo intelletto nell'umiltà, nella pacificazione e nell'abbassamento, sappi che provengono dalla parte destra»²⁰⁰.

Parlando invece delle intellezioni che derivano dalla parte sinistra, Giuseppe scrive:

«Quando irrompono nel cuore e la mente (*madd'a*) le riceve, il cuore si riempie di pensieri molteplici, poiché su di esso domina la dissipazione. Quanto più queste intellezioni (*sukkale*) si affollano tanto più l'intelletto è turbato, l'anima è in tumulto. [...] Il cuore si riempie di turbamento e di ansia; il legame tra corpo, anima e intelletto si dissolve e vi sono due volontà, giacché il corpo desidera ciò che rovina l'anima (*napsa*) e l'anima desidera ciò che rovina il corpo, ed entrambi risultano opposti l'uno all'altro»²⁰¹.

Nella seconda centuria, egli riassume così:

«Vi sono intellezioni (*sukkale*) in noi che originano dagli angeli santi; ve ne sono che provengono da semi naturali; ve ne sono dal di fuori della natura e ve ne sono dal di sopra della natura [...] Le intellezioni dunque che originano in noi dagli angeli ci mostrano Colui che è celato nelle creature; quelle dei semi naturali suscitano in noi amore e carità con un fervore che arde nel cuore del solitario, come fiamma che brucia del legno. Le

199 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV,8, p.755.

200 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §102, pp. 130-131.

201 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §115, p. 142.

intellezioni esterne alla natura originano dai demoni; esse suscitano in noi vanagloria, superbia, irritazione e grande disordine. Le intellezioni invece che sono generate in noi dalla santa Essenza, ci danno indicazioni sull'incarnazione e l'unità del Verbo, e sulla bellezza del mondo nuovo»²⁰².

Questo coglimento delle intellezioni, più o meno positive, da parte dell'anima avviene sia nel momento corporale sia in quello psichico: l'anima agisce attraverso l'intelletto e i suoi ingranaggi in entrambe le "tappe". L'oggetto delle intellezioni invece è diverso nella fase corporale e in quella psichica.

2.2.3. Conoscenza angelica e demoniaca

Il *Libro delle domande e delle risposte* evidenzia un altro aspetto²⁰³, meno presente nelle altre opere di Giuseppe giunte fino a noi: la questione della conoscenza angelica e demoniaca. In particolare il solitario e l'interrogante si impegnano in una discussione riguardante la gerarchia degli angeli. Gli angeli variano in superiorità e inferiorità l'uno rispetto all'altro, non a causa della loro posizione spaziale, poiché sono esseri spirituali, ma per la qualità della loro conoscenza. Questa idea può trovare la sua origine nel pensiero evagriano:

«Gli angeli vedono uomini e demoni; gli esseri umani sono privati della vista degli angeli e dei demoni; i demoni vedono solo gli uomini»²⁰⁴.

Ma è Isacco di Ninive che avvicina molto questo tema a Giuseppe, approfondendo questo punto nel Discorso 25 della prima raccolta:

«Ogni [essere] superiore a un altro è nascosto all'inferiore»²⁰⁵.

Andando oltre l'affermazione sintetica di Evagrio citata poc'anzi (e certamente elaborando Giovanni il Solitario), spiega Fiori²⁰⁶, Isacco, come Giuseppe dopo di

202 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 28-31 p. 687-689.

203 Si veda Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

204 Evagrio Pontico, *Kephalaia Gnostica (KG)*, VI.69.

205 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Discorso XXV, p. 259.

206 Si veda Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

lui, presenta un gerarchia esplicita, specificando che l'ordine all'interno di questa gerarchia è determinato dall'"eccellenza dei movimenti" e dallo status ontologico. Isacco è più specifico di Evagrio riguardo ai demoni. Inoltre, è molto più esplicitamente ottimista riguardo agli esseri umani. Per Isacco i demoni non possono percepire l'anima umana²⁰⁷. Al contrario, le anime umane, se si purificano, possono percepire chiaramente gli angeli, i demoni e le altre anime:

«Quanto alle anime, a misura che si rendono impure e tenebrose, diventa loro impossibile vedere persino coloro che appartengono alla propria schiera. Sono private della visione le une delle altre, e anche della possibilità di vedere se stesse. Se però si purificano e raggiungono il loro ordine creazionale originario, scorgono chiaramente queste loro tre schiere, vale a dire quelle che sono inferiori, quelle che sono loro superiori e se stesse reciprocamente»²⁰⁸.

Temi simili sono presenti in Evagrio sebbene egli non lo affermi esplicitamente²⁰⁹ quando utilizza queste immagini, la purificazione è implicita come necessaria per raggiungere livelli di conoscenza più elevati. Infatti, Evagrio associa esplicitamente la purificazione all'impassibilità. Tuttavia – continua Fiori - i brevi e sparsi accenni di Evagrio non sembrano servire come fonte immediata per la tradizione siriana che raggiunge il suo culmine in Giuseppe. Sebbene Evagrio e la tradizione siriana condividano effettivamente motivi analoghi, stabilire un'influenza letteraria diretta in questo caso si rivela impegnativo²¹⁰.

All'epoca di Giuseppe, l'associazione tra pensieri ispirati dai demoni e parti del corpo sembra attingere a un repertorio siriano ben consolidato di concetti medici monastici²¹¹. Giuseppe introduce un ulteriore chiarimento: ciò che distingue un grado come superiore ad un altro non attiene alla conoscenza innata dei vari ordini o esseri, ma piuttosto alla «conoscenza soprannaturale donata... dalla grazia»:

207 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXV p. 260.

208 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXV p. 260-261.

209 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

210 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

211 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

«Le anime che si purificheranno dalle passioni vedranno gli angeli, i demoni e tutte le [altre] anime»²¹².

3. Verso Dio

Ne *Le tappe della vita spirituale* il percorso per provare a entrare nella stanza del tesoro prevede tre tappe, anche se noi preferiremo d'ora in avanti in questo testo parlare di tre “momenti” e di due passaggi: dal momento detto “corporale” (pagranuta) a quello “psichico” (napsanuta), e da quest'ultimo al momento autenticamente “spirituale” (ruhanuta). Un'antropologia così tripartita non è affatto nuova nella storia del pensiero cristiano²¹³, ma vedremo come Giuseppe Ḥazzaya strutturerà questo percorso in maniera inattesa. Il primo aspetto da rilevare è che qui non si parla di “livelli” o di “gradi”, bensì di tappe, appunto. Dal punto di vista lessicale, la traduzione italiana con “tappe” cerca di riassumere una varietà di termini utilizzati da Giuseppe nei suoi scritti. Come spiega in una nota della sua tesi di dottorato Paolo Raffaele Pugliese²¹⁴, vengono usate diverse parole per parlare di questi “stadi”, “momenti” della conoscenza. Ad esempio:

«Quando l'anima inizia a ricevere il dono, cioè nella tappa psichica, essi sono nocivi ai frutti naturali dell'anima più che nella tappa corporale. Nella tappa spirituale invece non v'è il caldo afoso dell'eccessiva confidenza, e nemmeno il ghiaccio dello scoraggiamento, ma l'anima è piena di amore e carità di Dio, e l'intelletto è rapito dallo stupore dei misteri divini, e non può discendere verso quelle realtà, nocive non nella tappa corporale, ma solo in quella psichica».²¹⁵

Nella seconda centuria invece:

«Pur essendo uno il luogo dell'intelletto, esso tuttavia è suddiviso in tre luoghi. Nel primo opera la servitù; nel secondo il lavoro salariato, che attende tutto il giorno al suo salario; nel terzo infine i figli sono resi degni

212 BCP 131, fol. 88r: *بمقدار انبساط وجدانهم من نعمه. فاما لاجل انهم لا يفتقدون حلاهم*, come segnalato in Fiori, 'Joseph Ḥazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

213 Si veda in particolare 2.1.2. Le tre tappe dell'anima in Giovanni di Apamea.

214 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p. 93.

215 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent V, p.835.

del tesoro, e viene distribuito dalla ricchezza della casa del Padre a tutti i suoi servi»²¹⁶.

L'eco di Isacco è evidente:

«Come non è possibile che l'anima venga all'esistenza e nasca in mancanza della piena formazione delle membra del corpo, così non è possibile che la contemplazione – seconda anima – che consiste nello spirito delle rivelazioni – si formi nel seno della mente, ricettacolo della materia del seme spirituale, senza la corporeità della pratica in vista di ciò che è eccellente; corporeità che è la casa della conoscenza, dove si ricevono le rivelazioni. La contemplazione consiste nella percezione dei misteri divini, nascosti nelle cose dette»²¹⁷.

Un'antropologia tripartita in tappa corporale (paganuta), psichica (napsanuta) e spirituale (ruhanuta), non è, come si è visto, invenzione di Giuseppe Hazzaya²¹⁸. Ogni tappa indica un preciso “ambito antropologico”²¹⁹ dove il cristiano è chiamato a confrontarsi con il sé che si rapporta all'alterità attraverso la preghiera, e con le intellezioni che ne emergono; con le difficoltà che si presentano durante lo sforzo di “entrare in sé”, nella propria stanza del tesoro.

Il momento “corporale” dove l'anima, guidata dall'occhio dell'intelletto si innalza dal vivere le cose del mondo al contemplarle, sembra funzionale al passaggio a quello psichico, nel senso che senza la connessione con il corporale non può darsi alcun momento autenticamente psichico.

«Come infatti il corpo è causa dell'anima e la precede nell'intelletto, così la salmodia sensibile è causa di quella intelligibile»²²⁰.

Il percorso che Giuseppe qui propone ai fratelli monaci non è metafora delle fasi della vita umana; non vi è l'idea che si giunga a un momento della propria vita in cui si è “arrivati” a godere della luce senza forma della contemplazione di Dio in noi per sempre. Chi ha il privilegio – e non accade a tutti i monaci - di riuscire in questo

216 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent II, p.703.

217 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. II, p. 66.

218 Si veda 2.1.2 dedicato a Giovanni il Solitario.

219 Così lo definisce Valerio Lazzeri nell'introduzione a Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*.

220 Giuseppe Hazzaya *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 108.

itinerario a superare veramente la tappa psichica della conoscenza di Dio, può goderne per poco tempo.

«Di persone uscite dal mondo ne troverai molte, ma di liberate dalle sue condotte una su mille.²²¹»

E in Isacco:

«A stento, in una miriade di uomini, se ne trova uno che abbia, almeno in parte, adempiuto ai comandamenti e leggi e sia stato reso degno della limpidezza dell'anima.²²²»

Anche la liberazione dall'accidia non è permanente:

«Quando dunque il solitario giunge a questo ordine, e al suo lavoro nascosto presso Dio si mescola una tala amabilità, allora egli è liberato *per un po' di tempo* dall'acedia»²²³»

La nostra quotidianità, ricorda Giuseppe, è fatta sempre di corporeità e nessun processo di conoscenza può fare a meno del proprio corpo.

Scriva Giuseppe in un celebre passo:

«Vana è la lode sensibile senza quella intelligibile. Come infatti il corpo è causa dell'anima e la precede nell'intelletto, così la salmodia sensibile è causa di quella intelligibile. Vi sono molti sapienti che nella loro ignoranza dicono: "Non abbiamo bisogno della salmodia sensibile, poiché abbiamo quella intelligibile. Salmodiamo con il cuore e non serviamo la salmodia della bocca". Ma parlano così perché sono stati colpiti dall'ardore del vento della vanagloria. Questi sapienti stolti avrebbero dovuto chiedersi: è possibile che vi sia vita in un'anima senza corpo?» Può l'uomo essere costituito da una parte soltanto? Se questo non è possibile, non lo è neppure che questi miserabili esprimano la loro lode con un'offerta intelligibile senza salmodia sensibile! Se dunque né in questo mondo né in quello futuro l'uomo può sussistere senza corpo e anima, allora neppure dicano costoro nella loro follia: "Abbiamo una lode intelligibile senza salmodia sensibile"»²²⁴.

Rendersi conto che abbiamo visto Dio in noi, desiderare di rivederlo, ricordare quella sensazione, non è essere nella tappa spirituale, ma in quella psichica. Scrive Giuseppe nella seconda centuria:

221 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §19, p. 71.

222 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXII, p. 240.

223 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. XIII, p. 190.

224 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 108.

«Il ricordo di Dio che continuamente ha sapore nell'anima, è segno che essa ha iniziato a cambiare il mondo con [un altro] mondo: cioè questo, visibile, con quello invisibile. Beata lei se non si rilassa, e non cambia il suo modo di comportarsi, perché i due mondi saranno suoi!»²²⁵

E ancora:

«Beato il monaco che nel salmeggiare e pregare fissa lo sguardo nella propria interiorità, e vede Cristo che dimora in lui, e trova delizia in questa visione gloriosa»²²⁶.

È evidente che in questa prospettiva la fase psichica e prima ancora quella corporale, assumono un peso immensamente rilevante. Non sono tappe in negativo da attraversare, ma momenti su cui ritornare giorno dopo giorno.

«A ogni tappa diremo le sue tentazioni e le visite della grazia a essa congiunte e quali contemplazioni ineriscano all'intelletto a ogni tappa in cui viene a trovarsi»²²⁷

Un assioma nell'antropologia di Giuseppe Hazzaya, che deriva da Isacco e prima ancora da Evagrio Pontico²²⁸, è che la natura umana è buona. Non viviamo in un'umanità decaduta dopo il peccato, possibile o meno di redenzione. Dobbiamo solo – dice Giuseppe – imparare a pregare.

La mistica nestoriana mantiene vivo un aspetto cruciale del pensiero di Evagrio Pontico, il quale lo assunse dalla tradizione stoica: quello dei semi naturali, “semi di bene” posti da Dio in ogni uomo affinché egli, nel proprio cammino spirituale, può – a suo libero arbitrio – coltivare. In Giuseppe il primo passaggio per la germinazione di questi semi è l'entrata in monastero, in un contesto inizialmente cenobitico.

Scriva Giuseppe nella quarta centuria:

«Con il primo insegnamento di Dio, la vita ha messo il seme in tutti i razionali, e il male della presunzione è stato rimosso da essi. Con il suo secondo insegnamento li ha posti in tre distinzioni, che sono la vita, la morte e l'attesa della speranza della vita»²²⁹.

225 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 82, p. 709.

226 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 93, p. 677.

227 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §5, p. 64.

228 Si veda nota 45 pag. 16. Beulay, *La lumière sans forme*, p. 16 e seg.

229 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 11, p. 757.

Non vi è nulla di intrinsecamente malvagio nell'essere umano. Se qualcosa di malvagio si compie, avviene per l'incapacità dell'uomo di coltivare questi semi, di dar loro il giusto nutrimento, perché l'intelletto distratto dalle intellezioni cattive che giungono da fuori di lui e che a livello corporale e psichico affaticano l'anima a tal punto che essa, fiaccata dall'andar dietro alle basse contemplazioni, privata del "fuoco" del cuore, si dimentica della ricerca della stanza del tesoro.

«Vi sono intellezioni in noi che originano dagli angeli santi; ve ne sono che provengono da semi naturali; ve ne sono dal di fuori della natura e ve ne sono dal di sopra della natura. Le intellezioni dunque che originano in noi dagli angeli ci mostrano Colui che è celato nelle creature; quelle dei semi naturali suscitano in noi amore e carità con un fervore che arde nel cuore del solitario, come fiamma che brucia del legno. Le intellezioni esterne alla natura originano dai demoni; esse suscitano in noi vanagloria, superbia, irritazione e grande disordine. Le intellezioni invece che sono generate in noi dalla santa Essenza, ci danno indicazioni sull'incarnazione e l'unità del Verbo, e sulla bellezza del mondo nuovo. A volte viene aperta nell'interiorità del solitario la porta del Santo dei Santi interiore, ed egli vede Colui che vi abita, allora dimentica la propria essenza di figlio della terra, e muta lo splendore del suo volto, e diventa altro in luogo di altro»²³⁰.

Sempre Giuseppe:

«I primi moti dell'uscita dal mondo, o mio amato, sono i semi naturali di bene che da Dio sono stati seminati in noi, nella natura della nostra creazione prima. Siccome essi continuamente germogliano in noi, non appena trovano una volontà un po' incline al bene subito danno all'angelo della provvidenza l'occasione di avvicinarsi all'anima e, una volta che si è avvicinato a essa, il primo moto che pone in lei è quello del timore e tremore per il giudizio futuro, rappresentando davanti ai suoi occhi la delizia dei giusti e il tormento dei peccatori»²³¹.

Come spiega Pugliese nell'introduzione alla sua tesi di dottorato:

«Cristo è colui che può riportare l'uomo, l'*ādām*, nella sua condizione primigenia, e lo fa piantando nel suo cuore, cioè nella sua interiorità, l'albero della vita. Solo mangiando i frutti di quest'ultimo e rifiutando invece di prender frutti dall'albero della conoscenza del bene e del male, l'uomo può far fiorire i suoi semi naturali, altrimenti «avrà eredità con

230 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 28 e seguenti p. 688-689.

231 Giuseppe Ḥazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §6, pp. 64-65.

quella del serpente» (II, 27). L'albero della vita piantato dal Signore nel cuore del solitario, è Cristo stesso»²³².

Già Isacco:

«Nella nostra natura è piantato il bene, non invece il male»²³³.

Non si ha mai definitivamente perso, c'è sempre l'occasione di invertire la rotta e orientarsi verso di sé:

«Per Dio infatti un peccato non vale quanto un peccatore»²³⁴.

E ancora:

«È grazie a ciò che Dio opera che noi siamo giustificati, e non grazie a ciò che operiamo noi [...] La spiegazione che l'uomo non è giustificato dalle opere²³⁵ è che egli non può essere giustificato dalle sole opere visibili, cioè quelle dell'ordine della legge. Il corpo, infatti, da solo non è capace di adempiere tutto ciò che è comandato e di giustificare l'uomo. È dalle opere della fede che l'uomo è giustificato!»²³⁶

Lo scenario teologico di riferimento è la dottrina dell'apocatastasi, la restaurazione dell'ordine delle cose voluto da Dio. Si tratta di una parola di matrice stoica, probabilmente prima ancora pitagorica, la quale afferma che il mondo una volta arso dal fuoco (ekpýrosis), verrà ricostruito completamente. Questa idea sottende una concezione ciclica del tempo, differente da quella cristiana che pensa il tempo come il luogo del progressivo dispiegamento dello spirito. Eppure, proprio nel Nuovo Testamento ritorna lo stesso termine, in At 3,21: «Egli dev'esser accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione (apokatastàseos) di tutte le cose, come ha detto Dio fin dall'antichità, per bocca dei suoi santi profeti»²³⁷. L'idea è che nel nuovo regno l'ordine che con il peccato originale era stato turbato, verrà ristabilito, come Dio stesso aveva

232 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p. 119.

233 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXVII, p. 275.

234 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. VI, p. 94.

235 Qui il riferimento alle Scritture è Rm 3,20-22 e Gal 2,16.

236 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. VI, p. 86-87.

237 «ὄν δεῖ οὐρανὸν μὲν δεξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν».

stabilito durante la Creazione: non vi sarà più spazio per il Male «affinché Dio sia tutto in tutti»²³⁸.

La teologia nestoriana si radica profondamente sulla dottrina dell'apocatastasi, nella forma di un rifiuto dell'eternità del male e dell'inferno, e quindi del peccato originale, in nome del trionfo finale dell'armonia di tutte le cose e della salvezza di tutti gli uomini. Ne parla²³⁹ per esempio colui che viene considerato l'interprete ufficiale del nestorianesimo, Teodoro di Mopsuestia. Giuseppe Hazzaya nel *Libro delle domande e delle risposte* riporta un riferimento al *De sacerdotio* di Teodoro (oggi perduto)²⁴⁰, dove l'Interprete avrebbe citato esplicitamente l'apocatastasi. Sebbene non sia espressamente citato nella condanna da parte di Timoteo I del 787 d.C., la dottrina era cara ai messaliani e pertanto, come spiega Sabino Chialà²⁴¹, è verosimile pensare che essa sia stata fra le principali ragioni per cui Isacco di Ninive venne accusato di eresia ben prima di Giuseppe.

3.1. Il momento corporale

Ben si comprende a questo punto che il momento corporale non è in Giuseppe il negativo di ciò che deve avvenire in una “fase” psichica, bensì il primo contesto in cui le parti dell'anima hanno modo di mettersi in gioco per orientare la stessa nel solco della strada verso Dio. Nel corpo c'è una forma di intelligenza, che porta, se ben utilizzata, alla purezza dell'anima, la *dakyuta* (in siriano: ܕܝܩܘܬܐ) necessaria per far sì che si compia il passaggio a un momento interamente psichico. L'intelligenza che opera nel momento corporale si definisce *tar'ita* (in siriano: ܬܪܝܬܐ).

Le passioni in grado di accecare la mente dell'essere umano – per Giuseppe ad esempio la vanagloria, o la passione della fornicazione – non appartengono alla corporeità, bensì

238 1Cor 15, 28. Per approfondire si veda la voce ‘Apocatastasi’ in *Enciclopedia filosofica* (Milano: Bompiani, 2006), p. 559.

239 Come sostiene Kavvadas nell'introduzione a Giuseppe Hazzaya, *On providence*, p. 10 e seg.

240 Giuseppe Hazzaya, *On providence*, p. 11.

241 Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita*, p. 59.

alla sfera psichica. Nel momento corporale l'anima lotta contro abitudini sregolate, per esempio concernenti la sfera dell'alimentazione:

«Se infatti il corpo non è educato progressivamente alle fatiche, si distrugge e finisce in preda ai dolori e alle malattie fino a cadere in mano ai figli di Galeno, mentre i demoni compiono in lui ogni loro volontà malvagia»²⁴².

Tuttavia, è nel momento psichico che abbiamo a che fare con il nemico più potente della quiete necessaria alla visione di Dio: le intellezioni malvagie come la vanagloria, il costante abbandono al desiderio di fornicazione, l'accidia, la tendenza alla prevaricazione dell'altro che impedisce l'amore verso il prossimo. Scrive Giuseppe a conclusione della parte della *Lettera* dedicata alla tappa corporale:

«In ogni caso queste sono le passioni che combattono contro coloro che si trovano nel cenobio: la litigiosità, l'ostinazione della volontà, la disobbedienza, la pigrizia, il parlare a vuoto, l'imprudenza, la falsità, la doppiezza nelle parole, il disordine dei sensi, la cura eccessiva per le necessità del corpo, il disprezzo, l'occhio invidioso, l'eccesso smodato di sonno e – peggio di tutte le passioni che ho menzionato – la voluttà, il riso disordinato, l'ingordigia e la passione della fornicazione, che corrompe lo splendore dell'anima di coloro che le danno retta»²⁴³.

E ancora nelle *Centurie*:

«Tre passioni impediscono ai raggi di splendere nel cuore, ossia collera, invidia e presunzione»²⁴⁴.

E ancora:

«Pertanto, le fatiche iniziali della dimora in cella sono queste: digiuno, astinenza da ogni nutrimento, spogliamento da beni e averi, veglia del corpo, sete di acqua; tutte queste fatiche appartengono alla tappa corporea, poiché si tratta del primo fervore di coloro che dimorano nella quiete [...] Tutta la conoscenza della tappa corporea, di fatto, rimane legata al corpo, poiché non ha nulla che sia oltre il composito; e ogni volta che cerca di contemplare Dio, rappresenta Dio e lo vede in forme composte. Se colui che si trova in questa tappa ha una rivelazione o una visione, essa è sensibile e non intelligibile, come erano le rivelazioni presso i primi giusti, intendo dire: Abramo, Isacco e Giacobbe, e il resto dei giusti esistiti prima della Legge. Pertanto, la conoscenza di coloro che si trovano nella tappa corporea

242 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §68, p. 100.

243 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §60, 94-95.

244 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III,40, p. 731.

è la conoscenza naturale seconda, poiché tutto ciò che pensa il corporeo a proposito di Dio, lo concepisce secondo la forma del corpo che riveste»²⁴⁵.

Come sottolinea Robert Beulay²⁴⁶, la tradizione siriana, in particolare Isacco di Ninive, trarrà molto dall'insegnamento evagriano. Anzitutto il fatto che per Evagrio nulla di cattivo può venire dalla natura. In questa concezione, il male non è il corpo in sé, ma la *philautia*, cioè l'amore per le cose del corpo. In secondo luogo, la tradizione che arriverà a Giuseppe riprende da Evagrio la tripartizione in corpo, anima e intelletto.

La ricchezza del momento corporeo in Giuseppe supera il mero allontanamento dalla tirannia dei desideri del corpo: quest'ultimo è un luogo imprescindibile per la conoscenza di Dio²⁴⁷. Chiaramente siamo ancora lontani da un'antropologia del rapporto *fra* corpi, dove cioè l'essere umano può nella relazione, anche corporale, incontrare Cristo. Qui il corpo non è ancora inteso come relazione con altri, ma unicamente come strumento per un rapporto con se stessi. Tuttavia, la relazione con l'alterità di un altro essere umano rimane come tema in Giuseppe, nel momento in cui si fa riferimento al momento spirituale, che ha come obiettivo finale l'amore verso il prossimo.

«Principio di tutti i comandamenti di Dio è l'amore di Dio e del prossimo, quindi vi sono digiuno, rettitudine ed equità: i primi non sono compiuti senza che siano adempiuti gli ultimi»²⁴⁸.

Già Isacco:

«La chiave dei carismi divini è data al cuore per mezzo dell'amore del prossimo»²⁴⁹.

Che senso assume, dunque, la “purificazione” del corpo in un contesto di affermazione dello stesso e non di una sua negazione? In Giuseppe è l'intelligenza che opera anche nella tappa corporea che recepisce il rumore delle passioni e lo purifica facendo

245 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §134, p.157.

246 Beulay., *La lumière sans forme*, p. 16 e seg.

247 La letteratura su questo si è ampiamente espressa. Si veda per esempio Berti, 'Fuoco nel cuore, polvere in bocca' p. 49: «Nella mistica siriana il corpo gioca al contrario un ruolo decisivo e non residuale, un ruolo strategico e strumentale che si ritroverà anche in taluni aspetti dell'orazione esicasta».

248 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. V, 86, p. 829.

249 Isacco di Ninive, *Discorsi Ascetici. Prima collezione*, Disc. XLVI p. 421.

“lavorare” l’intelletto – che è vivo anche nel momento corporale - su aspetti pratici che possono favorire la concentrazione dell’anima sulla preghiera. Umiltà, obbedienza alla regola monastica, silenzio, digiuni o comunque severe abitudini alimentari, veglie notturne: sono attività che aiutano l’anima a rimanere in equilibrio con l’elemento imprescindibile corporale della natura umana.

«Se non vi sono fatiche non v’è conoscenza, e se non c’è conoscenza non vi sono fatiche»²⁵⁰.

Sono due i concimi che il monaco possiede per far germogliare i suoi semi buoni: l’umiltà e la preghiera. Anche nella tappa psichica è ancora necessario impegnarsi nell’umiltà, e nella preghiera continua, nella custodia dei pensieri, nel digiuno e nella veglia, per affrontare i demoni:

«È necessario che chi è entrato nella profondità dei divini misteri non disprezzi gli attrezzi del lavoro, profittevoli per questo commercio: il digiuno con misura, la preghiera continua del corpo e della mente, l’umiltà e l’amore vicendevole»²⁵¹.

«Primo lavoro è: digiuno, astinenza, ascesi, con veglia notturna e giacere per terra. Lavoro intermedio è umiltà, bontà e dolcezza con intellezioni delle creature e rivelazioni delle realtà di questo mondo. Lavoro ultimo è: stupore continuo per la natura dell’Essenza, con amore; rivelazioni del mondo nuovo; preghiera e salmodia spirituale; lode e interruzione del parlare, dell’odorato, del gusto, della sensazione; misteri della consocenza, voci lievi della contemplazione dell’incorporeo insieme con quella del giudizio e della provvidenza»²⁵².

L’umiltà del cuore non è certo un elemento proprio della riflessione di Giuseppe Hazzaya, ma è ben presente nella Bibbia²⁵³ e nella tradizione mistica a lui precedente, in

250 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. I,9, p. 641.

251 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 51, p.769.

252 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II, 36 p. 689.

253 La versione della Bibbia utilizzata da Giuseppe e dalla tradizione nestoriana è la cosiddetta Peshitta (ܡܫܝܬܬܐ). Il testo è disponibile come risorsa Hazzayaonline qui: <https://www.dukhrana.com/peshitta/>. Per approfondimenti ci si riferisca a Menestrina, G., Capelli, P., a cura di, *Vademecum per il lettore della Bibbia* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2017), p. 148-149.

primis in Isacco di Ninive, secondo il quale l'umiltà apre la via di accesso al cuore, all'interiorità, e piano piano sfocia nel cuore una forza data da Dio²⁵⁴.

Scrive Isacco:

«O fragile uomo, vuoi trovare la vita? Aggrappati alla fede e all'umiltà, grazie alle quali troverai la misericordia, l'aiuto e le parole che Dio pronuncia nel cuore, insieme a colui che è capace di custodirti, sia nel segreto che in modo manifesto»²⁵⁵.

E ancora:

«Colui che è giunto alla conoscenza della propria debolezza, è giunto a fondamento dell'umiltà»²⁵⁶.

Infine, nella seconda collezione (disponibile solo in traduzione inglese):

«Humility of heart can occur in someone for two different reasons: either as a result of a precise knowledge of one's sins; or as a result of recollecting the lowliness of our Lord – or rather, as a result of recollecting the greatness of God: to what extent the greatness of the Lord of all lowered itself in order to speak to and instruct us humans in different ways – abasing Himself to such an extent that he even took a body from humanity»²⁵⁷.

Nel Nuovo Testamento, solo per citare qualche esempio, si parla degli umili in 1Pt 5,5 e Col 3,12 “rivestitevi di umiltà nei rapporti reciproci”, in Fil 2,3 “stimare gli altri, con tutta umiltà, superiori a voi stessi”, Rm 12,16: “non cercate cose alte, ma piegatevi a quelle umili”, nel celebre, Lc 6,20 dove il riferimento ai poveri implica i poveri di spirito, cioè gli umili. Ma ne troviamo echi anche nell'Antico Testamento per esempio in Is 66,2: “Ecco su chi io poserò lo sguardo: su colui che è umile, che ha lo spirito afflitto e trema alla mia parola” e in Sir 3,19-20: “Molti sono gli uomini orgogliosi e superbi, ma ai miti Dio rivela i suoi segreti. Perché grande è la potenza del Signore, e dagli umili egli è glorificato.”

In Giuseppe l'umiltà si accompagna all'amore: questi due termini sono riportati insieme²⁵⁸:

254 Isacco di Ninive, *The Second Part', Chapters IV-XLI: English translation*, a cura di Sebastian P. Brock (Lovanii: In aedibus Peeters, 1995).

255 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LXXVII, p. 637.

256 Isacco di Ninive, *Discorsi Ascetici. Prima collezione*, Disc. XVI p. 411.

257 Isacco di Ninive, *The Second Part*, p. 97.

258 Come osserva Pugliese nella sua tesi di Dottorato, “tendenzialmente l'umiltà è menzionata nei Capitoli in relazione all'amore di cui è fondamento insieme alla fede (V,98), ma spesso è riferita

«Fondamento dell'amore è l'umiltà e la fede, [fondamento] della speranza invece la sopportazione delle afflizioni»²⁵⁹.

Cristo, in primis, è umile²⁶⁰. La vera conoscenza è umiltà perché l'umiltà è la via d'accesso all'interiorità. È nell'umiltà che incontri Dio e anche lui incontra. Umiltà, bontà, dolcezza sono quindi virtù necessarie al solitario. Nelle *Centurie*, Giuseppe nomina più volte la dolcezza:

«Se il solitario pratica queste virtù, ossia la fede, la speranza, l'umiltà, la bontà e la dolcezza, sarà al di sopra del luogo delle immagini, e si delizierà dei misteri della conoscenza»²⁶¹.

«Come le acque che erano amare e salate, e vennero mutate con l'aria in dolcezza e delizia per operazione divina, così le fatiche della tappa corporea che sono amare e [fonte di] scoraggiamento, vengono mutate in dolcezza e delizia nell'ultima tappa e in quella successiva alla prima. Le realtà tra la prima e la seconda [tappa] a volte sono dolci, a volte sono amare, a volte [fonte] di scoraggiamento, a volte di gioia, quelle invece che pertengono all'ultima delle tre sono sempre dolci»²⁶².

«Ogni bocca di razionali loda il nome di Dio: per il suo potere creatore, per la sua grazia, per la sua equità, per la sua provvidenza, per la sua indulgente dolcezza - poiché non si vendica contro di loro per le loro azioni malvagie - per il suo amore e la sua compassione»²⁶³.

La dolcezza era già un concetto caro a Isacco:

«Più di ogni altra cosa ricerca la dolcezza; essa suscita con te ciò che è profittevole per lo spirito e per il corpo; poi ti fa dimorare continuamente nella pace dei pensieri. Essa infatti è segno dell'impassibilità dell'anima. La dolcezza è segno della condiscendenza. La condiscendenza poi è frutto dell'umiltà. [...] La facilità all'ira, infatti, viene dall'orgoglio. Consolati con questa parola: ogni volta che avrai in te pensieri umili, neppure una minima traccia d'ira potrà avvicinarsi a te. L'umiltà infatti sa dimorare senza ira

anche all'obbedienza. Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). *Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum*', p. 95.

259 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento,, Cent. V,98, p.835,

260 Si pensi ad esempio Mt 11, 29: "Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me, perché io sono mansueto e umile di cuore" o Gv 3,30: "Egli deve crescere e io invece diminuire".

261 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II,24, p.687.

262 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. I,86, p. 675.

263 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. V,91, p.831.

anche nell'infermità e nelle miserie e vessazioni che vengono dal prossimo. C'è però anche un'ira che procede dal movimento del temperamento, che non causa durezza, che subito si pacifica ed è seguita da una continua compunzione. Colui che non acquisisce prima tutte queste realtà, non potrà ricevere il dono dello Spirito [...] La grazia dello spirito infatti non viene accolta nel corp ma nel cuore, e la sua opera nelle membra interiori dell'anima, ed è conosciuta per mezzo della mente. Perché è nell'intimo che bisogna che noi ci adorniamo, come poveri che accolgono il Cristo»²⁶⁴.

Nel momento corporale, dunque, agisce un'intelligenza che orienta l'intelletto a godere della presenza di Dio, anche lì. Il segno tangibile di questo contatto con Dio è anch'esso corporale, e l'aspetto interessante è che questo segno sarà presente anche come momento liberatorio al termine del momento psichico.

Le lacrime sono il segno tangibile che l'anima si sta muovendo nella giusta direzione:

«Per mezzo di queste tre realtà di cui ho parlato [raccolgimento dei pensieri, stupore delle intellezioni, lacrime] l'occhio luminoso dell'intelletto viene purificato da ogni contaminazione della carne e dello spirito. L'intelletto volge lo sguardo a se stesso e vede il suo essere nella luce gloriosa di colui che abita in lui»²⁶⁵.

«Le *lacrime* che vengono dalle passioni e dalla compunzione sono segno che l'anima ancora non è stata emancipata dall'impurità della carne. Essa a volte è oppressa dalle battaglie esterne, a volte dalle passioni interne. Se tuttavia guadagna l'amore, l'astinenza e la povertà velocemente le può oltrepassare»²⁶⁶.

In Giuseppe ogni tappa ha un "tipo" di lacrime. Se la definizione di pianto sopra citata riguarda la fase corporea:

«Le lacrime che ardono d'amore e sono ferventi di carità, sono segno che l'anima ha iniziato ad accostarsi alla limpidezza, e beata lei se non si rilassa, perché le sarà possibile entrare nella terra promessa, e deliziarsi di beni inenarrabili»²⁶⁷.

264 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p.77-78.

265 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §137, p. 159.

266 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II,6, p.680.

267 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II,5, p.680.

Mentre:

«Le lacrime che a volte infiammano e a volte ungono, sono segno che l'anima ha iniziato a sentire l'impassibilità»²⁶⁸.

Attenzione però: le lacrime della purezza sono diverse dalle lacrime di tristezza, anch'esse proprie della fase corporale:

«Quando presso qualcuno si manifesta la summenzionata fase di gioia, qualunque ne sia la durata, dopo di essa giunge la fase dolorosa che dissecca l'anima e la rende come pietra. Ue se di questa fase non venissero abbreviati i giorni, nessuna carne potrebbe sopravvivere, come dice il sapiente: Si inaridiscono le ossa dell'uomo che è nell'angoscia»²⁶⁹.

Anche questo tema è già presente in Isacco:

«Or tears may come from a fervent love of God which enflames the soul, when someone cannot endure any longer without weeping continually as a result of its sweetness and delight»²⁷⁰.

E ancora nella prima collezione:

«Se per grazia di Cristo, sei giusto a deliziarti dei misteri delle creature visibili – che è il primo vertice della conoscenza – equipaggiati contro lo spirito della blasfemia. Senza equipaggiamento, infatti, non potrai reggere in quel luogo, se non a rischio di essere facilmente ucciso, di nascosto, da coloro che inducono in errore. Tuo equipaggiamento, poi, siano il digiuno e le lacrime»²⁷¹.

Questo è l'inizio dello svuotamento di cui parla la divina Scrittura; quello *svuotò se stesso*²⁷² di cui parla Paolo, la *kenosis*²⁷³.

«E che cos'è la preghiera? Egli disse: “È lo svuotamento dell'intelligenza da ogni realtà di quaggiù e un cuore che ha rivolto interamente il suo sguardo alla brama della speranza futura”»²⁷⁴.

E ancora:

268 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II,7, p.680.

269 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §45, p. 86-87.

270 Isacco di Ninive, *The Second part*, p. 97.

271 Isacco di Ninive, *The Second part*, p.101.

272 Fil 2,7.

273 Paolo usa proprio la parola greca ἐκένωσε, per indicare questo “svuotò se stesso”.

274 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. LXXIV, p. 618.

«La comprensione profonda della vicenda dell'amore divino»²⁷⁵.

Nel momento in cui si lacrima, l'anima ha raggiunto una condizione di purezza, compimento della tappa corporea, e assume nell'immaginario sinestetico di Giuseppe il color zaffiro:

«Quella luce che assomiglia allo zaffiro e al colore del cielo che tu vedi nella tua anima, è il luogo precedente alla trasgressione del comandamento, ed è la purezza della natura»²⁷⁶.

«Il nostro autore attinge questi colori – zaffiro e cielo – dall'esperienza di Mosè che con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele sale sul monte e lì «vedero il Dio d'Israele sotto i suoi piedi v'era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso» (Ex. 24,10). [...] Arrivare al Sinai e poi finalmente al Giordano, e così compiere la prima tappa, è un percorso carico di fatiche e lavori faticosi, che dopo il Giordano avranno un sapore diverso»²⁷⁷.

Già Evagrio Pontico utilizzava l'immagine del color zaffiro:

«Quando la mente si sarà svestita dell'uomo vecchio e si sarà rivestita di quello che viene dalla grazia, allora vedrà, nel momento della preghiera, la propria condizione simile allo zaffiro e [al colore] del cielo, che la Scrittura chiama il luogo di Dio e che è stato visto dagli anziani sul monte Sinai»²⁷⁸.

A seconda della provenienza delle intellezioni l'anima appare in diversi modi, che svelano la sua progressione nel cammino di conoscenza: l'anima appare come zaffiro se le intellezioni provengono dai semi naturali. Apparirà come infuocata nel momento in cui le intellezioni provengono dall'angelo della provvidenza nella fase psichica e come "luce senza forma", per opera della grazia, nel momento spirituale.

275 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. V, p.83.

276 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. I, 64, p.663.

277 Si veda Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p.122.

278 Evagrio Pontico, *Sui pensieri*, § 39.

3.2. Il momento psichico

Sebbene Giuseppe parli chiaramente delle tre “tappe” – corporale, psichica e spirituale – come momenti del processo di avvicinamento a Dio, egli utilizza questa suddivisione anche per rappresentare il percorso del monaco che inizia il proprio cammino di vocazione. Secondo la concezione monastica di Giuseppe, che si fonda sulla riforma del monachesimo orientale di Abramo di Kashkar (VI secolo), il primo periodo della vita monastica, che durava anche anni, doveva essere cenobitico, cioè il novizio doveva vivere in comunità²⁷⁹. Solo una volta in grado di gestire autonomamente le dinamiche negative che umanamente insorgono nel vivere comunitario, allora egli sarebbe stato pronto per intraprendere l'autentica vita monastica, quella solitaria. Nella concezione del tempo anche l'eremita viveva all'interno di una comunità di riferimento alla quale apparteneva, anche se la propria quotidianità si svolgeva in eremitaggio. Non si trattava quasi mai di monaci che intraprendevano una vita isolata da qualsiasi forma di vita comune.

Lo stesso Giuseppe nella *Lettera* lo spiega:

«Come Giosuè, figlio di Nun, ricevette lo Spirito per l'imposizione delle mani del beato Mosé, attraverso il Giordano, entrò e i figli d'Israele ereditarono la terra promessa, così anche i veri discepoli, quelli che si esercitano nella pratica del timore di Dio nel cenobio, riceveranno benedizioni e preghiere da parte dei loro padri e attraverseranno il Giordano, ossia la soglia della tappa psichica, erediteranno la terra promessa, si nutriranno dei beni che sono le intellezioni e i misteri della tappa psichica medesima e saranno resi degni ella dimora faticosa e silenziosa nella cella»²⁸⁰.

La scelta del passaggio alla vita solitaria non è mai propria:

«Quando il monaco che si esercita ha portato a termine la pratica faticosa del cenobio, con umiltà, obbedienza e pazienza [...] allo da parte dei suoi padri spirituali riceve il permesso di partire per la cella»²⁸¹.

279 Si veda 1.2. La chiesa dell'Est.

280 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §61, p. 95.

281 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §65, p. 98.

Per Giuseppe quindi risulta utile utilizzare l'immagine delle "tappe" della vita del monaco per spiegare i passaggi del percorso spirituale per sentire Dio dentro di sé.

Ciò che proponiamo in questa sede è di leggere questo primo passaggio, e il secondo come un movimento dell'anima non discreto bensì continuo. Il momento psichico della conoscenza, che andremo fra poco a descrivere, non avviene oltre ma *in conseguenza e insieme* al momento corporeo. Non ci si slega mai da esso, ma si può, semmai, qualora arrivassero le lacrime a testimoniarlo, salire a un livello più profondo, avvicinandosi così alla soglia. Il passaggio è sottile ma cruciale: l'en-stasis, quando arriva, dura "un po' di tempo", come – ricordiamo – affermava Isacco:

«Quando dunque il solitario giunge a questo ordine, e al suo lavoro nascosto presso Dio si mescola una tale amabilità, allora egli è liberato *per un po' di tempo* dall'acedia»²⁸².

È il momento corporeo ciò da cui non possiamo far altro che ripartire sempre. Nella vita del monaco, il passaggio alla tappa psichica viene fatto corrispondere alla vita nella cella²⁸³, quando cioè il monaco, dopo un certo periodo necessario trascorso in cenobio, vivendo nella comunità con altri monaci, è pronto per provare a lavorare su di sé da solo, e affrontare con le proprie forze – acquisite e rafforzate nella tappa corporea cioè nel periodo trascorso in cenobio. Una volta che l'anima "vince" sulle tentazioni del corpo, l'intelletto è pronto per ricevere in dono le intellezioni e ad affrontarne le conseguenze. La lotta qui è più forte di quella richiesta nel momento corporeo: le tentazioni intellettuali – dice Giuseppe – sono anche più cattive e travolgenti di quelle combattute in precedenza.

Nel momento psichico l'uomo è purificato e può accedere in questo modo alle intellezioni, che sono le percezioni che sentiamo dentro di noi della realtà delle cose. Il momento psichico è dunque molto più articolato di quello corporeo.

Nella terza centuria già citato, dove l'autore, descrive le tre potenze dell'intelletto, si legge:

282 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. XIII, p. 190.

283 Il monachesimo di Giuseppe Ḥazzaya è il cenobitismo nato a seguito alla riforma di Abramo di Kashkar.

«La prima [potenza] gli rivela la sapienza di Dio piena di distinzioni, quella celata nelle nature sensibili»²⁸⁴.

Quando Giuseppe parla di tappa psichica non intende tuttavia nulla di “psicologico”: nella tappa psichica si richiede al monaco di compiere azioni fisiche ben precise per permettere il procedere del cammino verso Dio. Nella *Lettera* i riferimenti a queste pratiche sono chiari:

«Colui che è da poco partito per la cella deve osservare queste cose: silenzio continuo; non abbia alcuna familiarità con nessuno; separazione dalla famiglia e dalla parentela; durante il giorno non sia visto fuori dalla cella, tranne che per le necessità fisiologiche o in caso di malattia, per cui non si impone alcuna prscizione. Infatti, colui che vuole gustare i dolci frutti della quiete, durante il primo anno della sua dimora nella cella, non passi la notte fuori di essa. Che il suo digiuno e la sua veglia siano con ordine e moderazione: il digiuno fino alla sera, e metà della notte per la veglia e metà per il riposo del corpo, secondo la parola del beato abba Isaia»²⁸⁵.

Nella quarta centuria riassume in questo modo:

«Aggiogare la volontà: questo libera l'intelletto dalla servitù sia della vita che della morte»²⁸⁶.

E ancora:

«V'è pace del corpo quando è chiuso nella fornace della cella costretto dalle fatiche dell'ascesi e non v'è per lui commercio con nessuno. V'è pace dell'anima quando non si trovano in essa pensieri che legano e sciolgono gli uni con gli altri, cioè bramosia e ira, che [vengono] da fuori della natura. V'è pace dell'intelletto quando non si trovano in esso pensieri di vanagloria, superbia, presunzione e ignoranza. Nutrimento del corpo è pane, acqua e abito; sono nutrimento dell'anima invece le intellezioni delle nature create, insieme con la contemplazione del giudizio e della provvidenza. Nutrimento dell'intelletto poi è la contemplazione dell'incorporeo con la visione della santa Trinità e i misteri del mondo futuro»²⁸⁷.

Per contro, quando ciò non avviene:

284 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III, 75, p. 743.

285 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §67, p. 99-100.

286 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 106 p. 789.

287 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II, 10-11 p. 683.

«Prigioniero dell'ignoranza, pensa che l'intelletto sia splendidamente illuminato e la sua anima sia stata dilatata dalle sue fatiche, invece il suo intelletto si è densamente ispessito, il suo cuore si è riempito di tenebra, la sua anima si è ristretta e il suo discernimento è stato accecato dalla vanagloria, che lo riempie di pensieri malvagi»²⁸⁸.

3.3. La preghiera

La preghiera è un atto che si dipana lungo tutti i momenti dell'itinerario verso Dio, esprimendosi in modi diversi a seconda delle "tappe". La preghiera è un processo che ci aiuta a contemplare le intellezioni e a rendere la nostra anima pronta a farsi attraversare da quell' "oltre" che la aspetta nel momento autenticamente spiriturale, quello della limpidezza. Quando arriviamo a sentire distintamente Dio, allora la preghiera smette, si arresta il processo per quel tempo che possiamo godere della sua presenza.

«Due sono le vie della preghiera: una, della purezza dell'anima, e l'altra della limpidezza della mente. Al di sopra di queste non v'è preghiera, ma il mistero inesprimibile. Tutte le modalità di preghiera, del corpo o dell'anima o dell'intelletto, sono racchiuse in queste»²⁸⁹.

«Quando poi essa [l'anima] entra nel luogo *al di sopra della limpidezza* non ha più bisogno di quelle [azioni], poiché dalla limpidezza e al di sopra di essa è sostenuta con i misteri del mondo nuovo, e non v'è in essa moto né pensiero che vibri, ma è colpita dallo *stupore* ineffabile della gloria del Signore nostro. E credo che questo sia il luogo nel quale è entrato il beato Paolo, e ha udito voci non pronunziabili dalla lingua della carne. Ciò di cui si parla dunque sono la visione di rivelazioni spirituali, la santa interruzione della parola, del respiro e della percezione, la gloria del mondo nuovo, e l'intellezione della contemplazione del giudizio e della provvidenza»²⁹⁰.

Giuseppe Hazzaya è molto pratico nei suoi scritti, che sono rivolti, come si diceva, a giovani monaci in cammino. Non dà dunque per scontato che il giovane sappia esattamente che cosa deve *fare* mentre prega. Per prima cosa, Giuseppe distingue come si prega nel momento corporale e in quello psichico. La preghiera nel momento

288 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §70, p. 102.

289 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 67, p.775.

290 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III,85, p.745.

corporale prevede la lettura assidua e per tutta la notte, per fiaccare i sensi, del salterio e dei vangeli, per il raccoglimento:

«Durante il primo anno della sua dimora nella cella, il fratello che si esercita nella pratica reciti il salteri di David tra la fine della notte e l'inizio del giorno, senza aggiungervi né toglierne nulla. [...] Al sorgere dell'alba, egli si lavi le mani e compia la metania davanti alla croce, finché i suoi pensieri non si saranno raccolti dal vagabondaggio ed egli arda con il fuoco dell'amore di nostro Signore, mentre con lacrime di lamento supplicherà il nostro Signore [...] Signore nostro, toglì il velo delle passioni steso sul volto della mia mente e fa risplendere la tua luce santa nel mio cuore. [...] Donami, mio Signore, per mezzo della tua misericordia – e rendimi degno – di non allontanare dal mio cuore il tuo ricordo, né di notte né di giorno»²⁹¹.

E ancora successivamente, esplicitando in che modo devono essere condotte le letture delle lettere di Paolo e degli Atti degli Apostoli:

«E quando tu hai letto il vangelo, o fratello che ti eserciti nella pratica, e ne ricevi la benedizione che santifica la tua anima con lo Spirito santo, che è nascosto nelle parole viventi di nostro Signore Gesù Cristo, leggi in seguito l'Apostolo e gli Atti finché giunga l'ora terza mentre seguirai la stessa regola della metania osservata prima del vangelo»²⁹².

E di nuovo, specifiche pratiche per l'ora terza:

«Quando sarà giunta l'ora terza tieniti in piedi davanti alla croce e raccogli i tuoi pensieri a partire dall'intellezione suscitata dalla lettura che hai fatto, inginocchiati e supplica nostro Signore con passione e lacrime, perché ti dia la chiave dell'intellezione propria dei salmi dei beati David. E quando avrai cominciato con un salmo non precipitarti su un gran numero di salmi; punta invece sulla ricerca dell'intellezione in essi nascosta, poiché non arreca danno l'occupare l'intelletto con un solo versetto di salmo per sette giorni e sette notti»²⁹³.

Successivamente Giuseppe si sofferma sulla lettura degli scritti dei padri e sul lavoro manuale, precisando riguardo a quest'ultimo la necessità di non interrompere mai la metania anche mentre si è operosi:

291 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §73, p. 104-105.

292 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 107.

293 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 107.

«Se hai un lavoro manuale, eseguilò, ma non interrompere la regola della metania a vantaggio di un lavoro manuale che potrebbe renderti avido; osserva invece, assieme al lavoro, la regola della metania»²⁹⁴.

Come si è visto nel paragrafo precedente, una preghiera siffatta, unitamente alle altre pratiche di dominio delle proprie pulsioni come il digiuno e la veglia, portano alla purezza dell'anima e alle prime lacrime.

Il motore del cammino dell'uomo verso Dio è la preghiera: tutto quanto si è detto fino a ora si fonda sul fatto che l'intelletto si muove grazie alla preghiera quotidiana. Non è tuttavia stando inoperosi a ricevere le intellezioni, corporee o psichiche che siano, né imponendosi rigidi protocolli fisici per affievolire i desideri della pancia, che si arriva alla soglia di Dio e si può ricevere la grazia.

Anche il momento psichico richiede di continuare a pregare, sebbene in modo "arricchito" rispetto alla tappa corporale. Che il passaggio dal momento psichico a quello corporale non sia un'emancipazione lo testimonia il fatto che anche nella tappa psichica l'essere umano lotta; combatte qui contro le immagini demoniache:

«Ma combattimenti e immagini hanno luogo anche in questa tappa, più che nella prima e nella seconda. Quando infatti il solitario inaugura la condotta del pensiero, che è la pratica della tappa psichica, a ogni contemplazione che irrompe nella sua mente, i demoni con la loro immagine fanno rappresentazioni e le mostrano a lui – siano esse corporee e incorporee. Insieme al resto delle false intellezioni di cui abbiamo parlato sopra»²⁹⁵.

Questo passaggio è cruciale per orientarci verso un'interpretazione duale del momento della preghiera, che porta se ben compiuto alla non preghiera, cioè alla visione di Dio. Nella *Lettera* sulle tre tappe della vita spirituale Giuseppe non dedica in realtà spazio alla descrizione della preghiera nella "tappa" psichica, come invece aveva fatto per il momento corporale. Piuttosto, è come se considerasse "tappa psichica" il suo vertice – la soglia della limpidezza - più che il suo percorso.

«Ti darò, o amato dell'anima mia, due segni autentici con cui percepirai nella tua anima di essere giunto a questa tappa. In primo luogo, le lettura dei

294 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §77, p. 109.

295 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §139 p. 162.

libri che parlano dell'economia di Dio: man mano che tu li leggerai, il tuo cuore si riempirà di stupore e verrà recisa la parola dalla tua bocca»²⁹⁶.

E ancora:

«Ma combattimenti e immagini hanno luogo anche in questa tappa, *più che nella prima e nella seconda*»²⁹⁷.

Non è chiaro a quale altra “seconda tappa” si riferisca Giuseppe; forse, appunto, al compiersi del momento corporale che lo porta alla limpidezza. Questo breve cenno di Giuseppe sembra dunque ambigua. La preghiera nel momento psichico prevede per Giuseppe la lettura assidua e per tutta la notte, per fiaccare i sensi, del salterio e dei vangeli, per il raccoglimento:

«Durante il primo anno della sua dimora nella cella, il fratello che si esercita nella pratica reciti il salteri di David tra la fine della notte e l'inizio del giorno, senza aggiungervi né toglierne nulla. [...] Al sorgere dell'alba, egli si lavi le mani e compia la metania davanti alla croce, finché i suoi pensieri non si saranno raccolti dal vagabondaggio ed egli arda con il fuoco dell'amore di nostro Signore, mentre con lacrime di lamento supplicherà il nostro Signore [...] Signore nostro, toglì il velo delle passioni steso sul volto della mia mente e fa risplendere la tua luce santa nel mio cuore. [...] Donami, mio Signore, per mezzo della tua misericordia – e rendimi degno – di non allontanare dal mio cuore il tuo ricordo, né di notte né di giorno»²⁹⁸.

E ancora:

«Quando avrai raccolto i tuoi pensieri, fratello che ti eserciti nella pratica, con parole di supplica di questo tipo, saluta la croce, prendi il vangelo nelle tue mani e ponilo sui tuoi occhi e sul tuo cuore. Sta in piedi davanti alla croce, senza sederti per terra e a ogni capitolo che vi leggi, mettilo su un cuscino e prostrati davanti a esso fino a dieci volte. [...] E quando tu hai letto il vangelo, leggi in seguito l'Apostolo e gli Atti finché giunga l'ora terza mentre seguirai la stessa regola della metania osservata prima del vangelo. Quante volte infatti anche con la lettura di questi testi troverai quella perla piena di vita di cui ho sopra parlato»²⁹⁹.

E ancora, più avanti:

296 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §141 p. 165.

297 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §139, p. 162.

298 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §74, p. 104.

299 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §74-75, p. 106-107.

«La notte, invece, passala tutta in una vigilante veglia del corpo e dell'anima, suddividendola in tre parti: la prima di salmi e di genuflessioni, la seconda di lettura, la terza di meditazione silenziosa e di dolci melodie di antifone e di inni composti dallo Spirito Santo»³⁰⁰.

Umiltà, obbedienza, digiuno, preghiera. È evidente da questi stralci che la via che indica Giuseppe come primo movimento dell'intelletto è assai pratica, con la suddivisione delle ore, precise indicazioni su quali testi utilizzare. Tuttavia, precisa Giuseppe poco più avanti nella *Lettera*, anche a questo livello deve essere chiaro che è necessario salmodiare con il cuore, non con la mente.

Attenzione agli stolti che si credono sapienti – ammonisce Giuseppe – i quali pensano di non aver bisogno della salmodia sensibile, perché *pensano* a una preghiera più “alta”, ascetica. È a questo punto peraltro che l'autore introduce l'argomento dell'impossibilità di un'anima senza il corpo, attenzione: non solo in questo mondo, ma anche in quello futuro.

«Può l'uomo essere costituito da una parte soltanto? [...] Se dunque né in questo mondo né in quello futuro l'uomo può sussistere senza corpo e anima, allora neppure dicano costoro nella loro follia: “Abbiamo una lode intellegibile senza salmodia sensibile”»³⁰¹.

Tutto questo è possibile, ancora una volta, grazie alla preghiera, che assume tuttavia dei connotati diversi rispetto al mondo corporale. Ad un certo punto del “salmodiare sensibile” viene dato all'intelletto il dono della comprensione della Scrittura e lo stupore di fronte ai suoi misteri³⁰².

Gli echi di Isacco il Siro sono numerosi, anche se Isacco non distinguerà mai in momenti, ma solo la preghiera continua e la preghiera pura. Ad esempio in questo passo isacchiano:

«Spesse volte nel corso della lettura e della contemplazione degli oggetti, l'anima afferra qualcosa. Ma poi, fatto il confronto si rende conto che la sua conoscenza è molto piccola rispetto a ciò che ha trovato. Fin dove penetra la

300 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §83, p. 114,

301 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §75, p. 108.

302 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §136, p. 158.

sua conoscenza? Fino al punto in cui, nelle sue intenzioni, si riveste di tremito e fremito; e poi di nuovo si affretta a tornare indietro, presa dal timore, avendo osato inoltrarsi nelle realtà luminose»³⁰³.

In un secondo:

«Quando l'anima è diventata limpida, non appena incontra una qualche parola che riguarda Dio, all'istante il pensiero è spinto al silenzio, e in esso si libra un fervore spirituale e un amore quieto e stupito»³⁰⁴.

E ancora in un terzo:

«Per ogni forma di preghiera innalzata da un uomo intelligente, sollecito in ciò che stabilisce l'insegnamento divino, ecco che si sviluppa nell'intelletto una qualche intuizione per la quale egli è svincolato dalla carne; e, grazie alla meditazione, egli è catturato da quelle realtà che insegnano a vivere, e che incidono nella vita terrena il ricordo dell'esistenza immortale e dell'aldilà. [...] ogni qualvolta noi preghiamo, miriadi di intuizioni affiorano al nostro pensiero: da dove viene la nostra natura, se viene dalla terra: da dove noi siamo e per opera di chi; da chi discendiamo, di quali misteri siamo resi partecipi; verso dove stiamo andando; quale forma di vita prefigura questo mistero; in che modo noi, in simbolo, siamo già ora resi sapienti circa la speranza futura»³⁰⁵.

«Due sono le vie della preghiera: una, della purezza dell'anima, e l'altra della limpidezza della mente. Al di sopra di queste non v'è preghiera, ma il mistero inesprimibile. Tutte le modalità di preghiera, del corpo o dell'anima o dell'intelletto, sono racchiuse in queste. E' necessario che lo sguardo della nostra mente sia continuamente fisso in Dio, e ciò per mezzo della meditazione sulla sua economia, il suo giudizio e la sua provvidenza su di noi. Con una meditazione così il cuore arderà come fornace di fuoco»³⁰⁶.

3.4. La soglia di Dio: la limpidezza

Se il momento più alto della fase corporale era la purezza, color zaffiro, il momento sommo della fase psichica è la limpidezza, dal colore di cristallo:

303 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. IV, p.104.

304 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p. 76.

305 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. III, p. 57-58.

306 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 65-67 p. 773.

«Il colore del cristallo che appare nel tempo della preghiera, che è il luogo in cui abitano gli spirituali, esso viene chiamato dai padri “luogo della limpidezza”, è la pienezza in tutta l’osservanza dei comandamenti»³⁰⁷.

Nella quarta centuria:

«Nella contemplazione del non corporeo la terra del cuore viene lavorata e purificata con il fervore del fuoco, il cuore emette il suo scarto ed è purificato nell’intimo; così anche l’intellezione della contemplazione dei corpori purifica l’intelletto da tutto il rifiuto del peccato»³⁰⁸.

«Man mano che leggerai, il tuo cuore si riempirà di stupore e verrà recisa la parola dalla tua bocca; e per lo stupore delle intellezioni dell’economia di Dio nel tuo cuore irromperò come una fiamma di fuoco, sicché tu molte volte prenderai la terra con i tuoi denti. [...] ogni volta che vedi manifestarsi nel tuo cuore, senza costrizione e senza preoccupazione, i segni di cui ti ho parlato sopra, sappi con certezza che ti trovi al secondo vertice della tappa psichica»³⁰⁹.

Proseguendo nella lettura della terza centuria, superato il luogo della limpidezza, ovvero nel momento autenticamente spirituale, l’anima non sente più il bisogno di alcuna azione dell’intelletto.

«Quando poi entra nel luogo al di sopra della limpidezza, non ha più bisogno di quelle azioni, poiché dalla limpidezza e al di sopra di essa è sostenuta con i misteri del mondo nuovo, e non v’è in essa moto né pensiero che vibri, ma è colpita dallo stupore ineffabile della gloria del Signore nostro»³¹⁰.

Così come nella teoria ascetica classica che ricalca tornando a Giovanni il Solitario, la limpidezza è il culmine dello stadio della psichicità. Entrambe le nozioni sono giustapposte da Giuseppe in una distinzione simmetrica purezza-limpidezza/corporeità-psichicità che fu sempre presente nella letteratura ascetica siriana prima di Giuseppe, anche se mai così sistematicamente come nella sua opera³¹¹.

307 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 28, p.761.

308 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 10-11, p.759.

309 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §141, p. 165.

310 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III,85, p.745.

311 Fiori, ‘Joseph Hazzaya’s original Evagrianism in the Book of Questions and Answers’.

Immediatamente collegata al tema del cuore è la descrizione dello stato di pura preghiera nel *Libro delle domande e delle risposte*. Anche qui le immagini di Giuseppe sono radicate in Evagrio³¹². Infatti, per rappresentare lo stato dell'asceta durante la pura preghiera, Giuseppe utilizza una nota similitudine evagriana, tradizionale anche nella tradizione mistica siriana: quando la mente impassibile raggiunge la pura preghiera, ascende e si irradia come una stella. Il motivo evagriano riecheggia in un'affermazione del solitario, che descrive come la visione della mente ascende:

«come una stella più luminosa nel firmamento del cuore al momento della [pura] preghiera»³¹³.

L'immagine della stella nascente e del firmamento del cuore riveste un significato particolare per Giuseppe, come evidenziato dalla sua presenza in sei passaggi dei capitoli sulla conoscenza. Ad esempio si veda:

«Non è possibile vedere il sole senza la limpidezza dell'aria e occhi sani, privi di malattie, allo stesso modo non è possibile vedere il sole di giustizia che sorge nel firmamento del cuore senza fede, speranza, amore, umiltà e pazienza»³¹⁴.

«Fissa continuamente lo sguardo sulla stanza interiore del tuo cuore per vedervi quella stella che si rivela nella terra del cuore degli umili, cioè la pace dello stato di divisione del mondo che nell'Eden ha operato il malvagio. A proposito di questa stella, vi sono molti tra i solitari che quando si rivela nella terra del loro cuore sono terrorizzati dalla sua visione, a causa dell'intensità della sua luce, e non sono in grado di rimanere di fronte al suo ardore, nel tempo in cui appare all'interno del cuore. Beato, fratelli miei, colui che è stato reso degno della sua visione, allora la sua mente dimora stabilmente nel regno dei cieli»³¹⁵.

«Gli splendori di luce di grazia che rifulge nel firmamento del cuore nel tempo della preghiera, sono più forti della luce del sole nel cuore dell'estate. Digiuno e astinenza sono fatiche attraverso le quali si purifica il corpo e l'anima; tuttavia la limpidezza dell'intelletto è al di sopra di esse»³¹⁶

312 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

313 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

314 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III, 39, p.731.

315 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV, 75, p.779-780.

316 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. V, 61, p.815.

Un altro esempio, sebbene senza esplicita menzione del cuore o del firmamento ma con riferimento alla stella, si trova nella *Lettera*:

«Comunque, queste intellezioni che sono originate dalla grazia appaiono nell'intelletto in forma di astro e la mente ne delizia, benché esse non giungano a essere espresse in parole, come quelle che vengono dall'angelo della provvidenza»³¹⁷.

In più occasioni è stata citata l'immagine del fuoco nel cuore, per indicare il momento in cui la grazia pervade completamente l'anima, come un'onda quando il mare è in tumulto, come il grido dell'intelletto. Il fuoco del cuore si accende sulla soglia, in quell'istante che Giuseppe chiama limpidezza, e sebbene aneli all'immobilità, allo zittirsi dell'intelletto, e di ogni suo "ingranaggio", alla quiete del cuore; sa che senza impazzire di fuoco non può arrivare da nessuna parte. Non si tratta affatto di un passaggio scontato. Perché il fuoco per arrivare alla quiete senza forma? Potremmo pensare che sarebbe stato più ovvio pensare a un progressivo acquietarsi dell'anima, al distacco lento e progressivo dal tumulto, proprio invece dei desideri corporali e psichici.

«Nella contemplazione del non corporeo la terra del cuore viene lavorata e purificata con il fervore del fuoco, [il cuore] emette il suo scarto, ed è purificato nell'intimo; così anche l'intellezione della contemplazione dei corporei purifica l'intelletto da tutto il rifiuto del peccato»³¹⁸.

Come entrée facciamo nostra la lettura che dà Vittorio Berti³¹⁹ dell'estasi di Alëša ne I fratelli Karamazov, secondo il quale nella descrizione di ciò che accade ad Alëša Karamazov sarebbe riscontrabile chiaramente l'eco della rappresentazione siriana, in particolare di Isacco di Ninive, del processo en-statico. E allora prendiamo le vibranti parole di Dostoevskij:

«La sua anima traboccante anelava alla libertà, allo spazio, all'infinito. La volta celeste, punteggiata di placide stelle splendenti, si stendeva ampia e sconfinata sopra di lui. La Via Lattea si allungava in due pallide striature dallo Zenit all'orizzonte. La notte fresca e tranquilla sino all'immobilità avvolgeva la terra intera. Le bianche torri e le cupole dorate della cattedrale rilucevano sullo sfondo del cielo color zaffiro. I lussureggianti fiori

317 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §107, p. 135-136.

318 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. III, 19. 759.

319 Berti, 'Fuoco nel cuore, polvere in bocca', p.44.

autunnali delle aiuole intorno alla casa si erano assopiti in attesa del giorno. Il silenzio della terra sembrava fondersi con quello del cielo, il segreto della terra faceva tutt'uno con quello delle stelle... Alëša stava in piedi, ad osservare la notte, quando ad un tratto si gettò di colpo per terra. Non sapeva perché stesse abbracciando la terra, non si spiegava perché desiderasse così irrefrenabilmente baciarla, eppure la baciava, piangendo, singhiozzando, la irrorava con le sue lacrime e giurava passionatamente di amarla, di amarla nei secoli dei secoli. "Irrora la terra con le lacrime della tua gioia, e amale quelle tue lacrime" – risuonò dentro di lui. Per che cosa stava piangendo? Oh, nella sua esultanza egli piangeva persino per quelle lacrime che brillavano per lui dall'abisso della notte, e "non si vergognava della propria estasi". Era come se i fili di tutti questi innumerevoli mondi divini si fossero uniti tutti insieme nella sua anima, ed essa trepidasse al contatto con gli altri mondi. Aveva voglia di perdonare tutti, di tutto e di chiedere perdono, ma non per se stesso – no! – ma per tutti, per tutto e per ogni cosa, mentre "per me saranno gli altri a chiedere" – gli risuonò ancora nella mente. Ma ad ogni istante egli avvertiva chiaramente, e quasi tangibilmente, che qualcosa di stabile e imperturbabile, come la volta del cielo, era penetrato nella sua anima. Era come se un'idea avesse preso il sopravvento nella sua mente – e per tutta la vita, e per i secoli dei secoli. Quando era caduto a terra era un giovane fragile, ma quando si alzò era ormai un guerriero risoluto per tutta la vita, questo lo avvertì subito, ne fu subito consapevole, in quello stesso momento di estasi. E mai nel corso della sua vita, Alëša poté dimenticare quell'istante. "Qualcuno visitò la mia anima in quell'ora", diceva credendo fermamente alle proprie parole...»³²⁰.

Sebbene con altre tonalità, ciò che descrive Giuseppe Hazzaya è qualcosa di analogo. Vi sono tutti gli elementi: l'umiltà, il contatto con il corpo e i suoi desideri, da toccare per guardare più in alto, la forza della provvidenza di Dio che attraversa l'uomo che da terra volge il suo sguardo, la sua preghiera a Dio; le lacrime come segno tangibile della presenza di Dio in noi, che sgorgano nel momento in cui superiamo la soglia. E infine lo shock della trafittura.

L'immagine del fuoco nel cuore è biblica. Ne parla già il profeta Geremia (Ger 20,9): «Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo», e poi Luca nell'episodio di Emmaus (Lc 24,32): «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?». Inoltre già prima di Socrate, di Platone, prima delle più complesse teorie sull'anima e sulla conoscenza, l'immagine del fuoco, della fiamma

320 Dostoevskij F., *I Fratelli Karamazov* (Bologna: Feltrinelli, 2014).

come origine, principio, archè, abitava già l'uomo. Eraclito intuiva che il principio di tutto, eterno, fosse il fuoco. E che l'anima in quanto costituita da questo fuoco eterno non potesse che essere immortale essa stessa. Quando parliamo di amore inteso come *Hubba*, agape: ma dove abita e che forma ha? Per Giuseppe questo Hubba ha forma di una fiamma.

«Tu mio Signore nella tua grazia accendi in noi il fuoco del tuo amore, perché nella tua misericordia piena di vita dimentichiamo questo mondo di miserie»³²¹.

«Il cuore del solitario assomiglia a una fornace, in essa la carità di Cristo è un fuoco; nella misura i cui soffi su di esso con le virtù si accende in te la sua carità. L'anima del solitario è la lampada nella tenda»³²².

Già Isacco aveva parlato vividamente della preghiera, ma meno ordinatamente rispetto a Giuseppe, più sistematico nell'indicare i momenti in cui avvengono le cose:

«A stento in una miriade di uomini se ne trova uno che abbia, almeno in parte, adempiuto i comandamenti e le leggi e sia stato reso degno della limpidezza dell'anima. Allo stesso modo, se ne trova uno su molti che sia stato reso degno, grazie a una grande custodia di sé, della preghiera pura, per poi infrangere questo limite ed essere reso degno del mistero della non preghiera. Non sono molti neppure coloro che sono resi degni di una preghiera pura, anzi sono piuttosto pochi! Quanto poi a quest'altro mistero che è oltre la preghiera pura, a stento si trova di generazione chi, per grazia di Dio, acceda alla sua conoscenza»³²³.

Interessante potrebbe essere in Giuseppe l'influenza delle già citate omelie dello pseudo Macario, in particolare l'Omelia 25 che tratta della potenza del fuoco che arriva da Dio:

«Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra e vorrei che fosse già acceso» (Lc 12,49). Vi è un fuoco dello Spirito che rianima l'ardore dei cuori; perciò il fuoco immateriale e divino è solito illuminare le anime, provarle come oro puro nella fornace (cfr. Pr 17,3), e consumare la malizia come spine o paglia. «Il nostro Dio infatti è fuoco che divora» (Eb 12,29) [...] Questo fuoco agiva negli apostoli, quando parlavano con lingue di fuoco (cfr. At 2,3). Questo fuoco avvolse di luce Paolo quando gli giunse la voce, illuminò la sua mente, ma ottenebrò i suoi occhi; non al di fuori della carne, infatti,

321 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent.I, 13, p. 641.

322 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent II, 56 p. 699.

323 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXII, p. 240.

vide la luce. Questo fuoco apparve a Mosè nel roveto, questo fuoco rapì Elia dalla terra sotto forma di un carro. E il beato David ricercando l'azione di questo fuoco diceva: «Provami, Signore, saggiami, passa al fuoco i miei reni e il mio cuore» [Sal 25 (26),2]. Questo fuoco riscaldava il cuore di Cleopa e dei suoi compagni, quando il Signore parlava loro dopo la resurrezione [...]. Questo fuoco, consumando la trave che è nell'occhio (cfr. Mt 7,3), restituisce la purezza al cuore perché recuperi la sua naturale capacità di vedere e volga continuamente lo sguardo alle meraviglie di Dio, secondo la parola: «Togli il velo ai miei occhi e osserverò le meraviglie della tua legge» [Sal 118 (119),18]. Questo fuoco, dunque, mette in fuga i demoni e sradica il peccato, è una potenza di resurrezione e un'energia di immortalità, è luce per le anime sante e sostegno delle potenze spirituali. Preghiamo perché questo fuoco venga anche in noi e così, camminando sempre nella sua luce, non inciampiamo seppur di poco in una pietra, ma risplendendo come astri nel mondo ci teniamo saldi alla parola di vita eterna (cfr. Fil 2,15); allora godremo dei beni divini e ci riposeremo con il Signore nella vita rendendo gloria al padre, al Figlio e allo Spirito santo»³²⁴.

Giuseppe, traendo ampio spunto da Isacco, descrive il movimento dell'intelletto utilizzando immagini fortemente sensoriali: colori e profumi³²⁵. Nel cammino di conoscenza verso Dio, non senza fatiche l'anima si colora. In realtà negli scritti di Giuseppe non vi è una perfetta coerenza a proposito dei colori dell'anima.

Nella *Lettera*:

«In ogni caso, in queste tre operazioni delle intellezioni l'anima appare così: nella prima, quella dei semi naturali, assomiglia allo zaffiro; nella seconda, quella dell'angelo della provvidenza, risulta infuocata; nella terza, invece, è avvolta in una luce senza forma»³²⁶.

Nella *Lettera* il colorarsi dell'anima è legato alla percezione delle intellezioni. Quando l'anima percepisce le intellezioni dei semi naturali, allora diventa color dell'intenso blu zaffiro; quando percepisce le intellezioni dell'angelo della provvidenza, allora è infuocata, mentre nel momento in cui si ritrova avvolta nella grazia, è tutta avvolta da quella misteriosa e non meglio precisata Luce senza forma di evagriana memoria, che per definizione non ha colore, né forma.

324 Pseudo Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura e con la traduzione di Lisa Cremaschi (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1995), Omelia 25,9-10, pp. 270-272.

325 Sul profumi, si veda ad esempio Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §117, p. 144 e §108, p.136.

326 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §107, p.136.

Nelle *Centurie* la sinestesia è descritta in modo leggermente differente.

«Il colore che riveste l'intelletto nel tempo della preghiera spirituale, cioè la veste antecedente il movimento [del peccato], quel che i Padri paragonano al colore del cielo, è il luogo della purezza. Il colore del cristallo che appare nel tempo della preghiera, che è il luogo in cui abitano gli spirituali, esso viene chiamato dai padri "luogo della limpidezza", è la pienezza di tutta l'osservanza dei comandamenti. Il colore del fuoco che riveste l'intelletto nel tempo della preghiera, questa azione con cui lo Spirito si unisce alla natura, che assomiglia allo zaffiro e al colore del cielo, è l'inizio dell'entrata dell'intelletto nella terra promessa, dove scorrono latte e miele, delizia di coloro che la erediteranno. Colore potente, luce che riempie l'intelletto nel tempo della preghiera, questa è l'eredità della gloriosa Sion, quella in cui il re Davide ha regnato su Israele, ha posto sotto i suoi piedi tutti i suoi nemici, e per la quale erano tutte le promesse e dichiarazioni riguardanti le benedizioni preparate per tutto il creato»³²⁷.

E nella prima:

«Come la natura del fuoco è ardente e luminosa, così anche la potenza delle virtù conferisce all'anima l'amore e la carità con la conoscenza spirituale»³²⁸.

Nella preghiera l'anima appare nel cuore color dello zaffiro quando percepisce i "corporei" (ovvero, potremmo dire, i semi naturali racchiusi nella comprensione dell'essere corpo); diventa cristallina quando contempla gli incorporei, nel culmine del momento psichico; infuocata quando contempla il giudizio e del colore della luce del Sole quando contempla la provvidenza. Siamo comunque sempre prima della soglia di Dio.

Nel *Libro delle domande e delle risposte*, Giuseppe descrive il quinto segno da cui riconoscere l'operatività della presenza dello Spirito nell'anima:

«Il quinto segno dell'operazione in te dello Spirito che hai ricevuto nel battesimo consiste nella visione illuminata della tua mente, che è vista nel firmamento del tuo cuore come un cielo di zaffiro. È la visione che riceve la luce della santa Trinità, ed è il segno che ti guida alla visione delle nature

327 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. IV,27-30, p. 761-763..

328 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent.I, 14, p. 641.

materiali, da cui ti innalzi alla conoscenza delle nature intelligibili. Da quest'ultima tu ascenderai alle rivelazioni e ai misteri del giudizio e della provvidenza. Questa è l'ascesa graduale che ti innalza e rende partecipe della luce santa della visione di Cristo nostro Signore. A cagione di questa visione tu cadrai in estasi in quel vasto luogo, i benefici del quale sono ineffabili. Da quest'estasi verrà per te un flusso di lingue spirituali e di conoscenza di entrambi i mondi: di quello che è passato e di quello che passerà, e anche la coscienza dei misteri delle [realità] future, insieme con un santo gusto e profumo; la voce sottile delle intelligenze spirituali...»³²⁹.

Ciò che si evince in modo chiarissimo in Giuseppe è che l'anima si infuoca, e si piange di nuovo, più profondamente. Anche qui il segno tangibile dell'avvenuto passaggio sono le lacrime. Sono tuttavia diverse da quelle che avevano segnato la compiutezza del momento corporale:

«Le lacrime che ardono d'amore e sono ferventi di carità sono segno che l'anima ha iniziato a accostarsi alla limpidezza (sapyuta), e beata lei se non si rilassa, perché le sarà possibile entrare nella terra promessa. [...] Le lacrime che vengono dalle passioni e dalla compunzione sono segno che l'anima ancora non è stata emancipata dall'impurità della carne. [...] Le lacrime, che a volte infiammano e a volte ungono, sono segno che l'anima ha iniziato a sentire l'impassibilità»³³⁰.

«Per quanto riguarda le intellezioni che vengono suscitate nell'anima dall'angelo della provvidenza, questo è il segnale del loro mobilitarsi: un fuoco si accende nel cuore dell'uomo, brucia e arde in esso notte e giorno. È dalla contemplazione delle realtà corporee, infatti, che scaturisce la sostanza di queste intellezioni; queste sono immesse nell'anima dall'angelo della provvidenza al momento in cui l'angelo della provvidenza induce l'intelletto allo stupore per l'opera creatrice di Dio. [...] E nella misura in cui l'angelo della provvidenza versa fuoco nel cuore dell'uomo per mezzo del fervore delle intellezioni dell'economia di Dio, riguardo a ogni essere, il cuore dell'uomo si inebria di gioia e le lacrime dei suoi occhi sono senza misura»³³¹.

329 Si veda riferimento alle ed. A. Mingana, sir. 275; eng. 167, in Giuseppe Hazzaya, *I Capitoli di Conoscenza (Centurie I-V)*, in Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p. 106.

330 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento, Cent. II,7, p. 680.

331 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §105, p. 134.

Tirando le somme possiamo dire che l'immagine a cui tende l'immaginario di Giuseppe è quella della totale assenza di elementi che possano arrestare o diminuire la diffusione della luce³³² che emana Dio.

3.5. Note sull'intepretazione di Robert Beulay

Il principale studioso di età contemporanea che ha cercato di rintracciare le linee di continuità fra la grande tradizione mistica siro-orientale del VII-VIII secolo e i pensatori precedenti – da Evagrio fino a Isacco, passando per Macario e Giovanni di Apamea – è stato Robert Beulay. Le sue ricerche sono confluite ne *La lumière sans forme*, edito nel 1987 e ancora oggi testo di riferimento. Non è un'opera specificamente su Giuseppe Hazzaya; i riferimenti alla sua opera sono sparsi nel libro, ma vi è un passaggio piuttosto corposo che Beulay dedica ad accostare il “sistema” tripartito di Giovanni di Apamea e quello di Giuseppe, tentando anche di abbozzare una tabella³³³ tramite la quale far emergere analogie e differenze fra le concezioni delle “tappe” del cammino spirituale in Giovanni il Solitario, Simone di Taibuteh (VII secolo), Dadisho Qatraya (VII secolo), Isacco di Ninive e, appunto, Giuseppe Hazzaya.

332 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum', p. 105.

333 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 118.

JEAN LE SOLIT.	SIMON DE TAIB.	DADISHO' DE Q.	ISAAC DE NIN.	JOSEPH HAZ.
ORDRE CORPOREL Dieu représenté à la manière d'un homme				
ORDRE PSYCHIQUE Ascèse corporelle Ascèse des passions intérieures Regard sur la Sagesse de Dieu dans la création	CONDUITE ET ŒUVRES EXTÉRIEURES PSYCHICITÉ, CONDUITE MENTALE Connaissance naturelle seconde selon la raison et la justice Intellections spirituelles	ŒUVRES CORPORELLES CONDUITE MENTALE Intellections spirituelles du monde et de Dieu	CONDUITE CORPORELLE CONDUITE MENTALE Considération de la Providence dans le monde	DEGRÉ CORPOREL CONTEMPLATION des corporels DEGRÉ PSYCHIQUE CONTEMPLATION des incorporels et du Jugement et de la Providence
ORDRE SPIRITUEL				
1) PURETÉ 2) LIMPIDITÉ Connaissance des mystères de l'autre monde Révélation spirituelles	SPIRITUALITÉ PERFECTION Contemplation spirituelle: - des corporels - de la Providence - des incorporels ≠ Contemplation du monde nouveau Révélation des mystères	CONDUITE SPIRITUELLE Vision spirituelle du Christ	CONDUITE SPIRITUELLE Contemplation spirituelle première	DEGRÉ SPIRITUEL Contemplation de la Sainte Trinité et du Christ dans sa gloire
3) PERFECTION	Inconnaissance			

Figure 1: I tre ordini (corporeale, psichico, spirituale) nella tradizione precedente a Giuseppe, secondo Robert Beulav

Il punto di partenza per Beulav è sicuramente la tripartizione del percorso di conoscenza, anche se utilizza come traduzione francese tre parole diverse: per Giovanni il Solitario parla di “ordini” corporeale, psichico e spirituale, per Isacco di “condotta” corporeale, mentale e spirituale, mentre per Giuseppe di “gradi” corporeale, psichico e spirituale (si veda la tabella proposta sopra). La posizione di Beulav è che l’ordine corporeale così come lo esprime Giovanni il Solitario non troverà più echi nella tradizione successiva, che invece considera “grado” corporeale ciò che per Giovanni era già nell’ordine della psichicità. Per Giovanni l’uomo psichico, come quello corporeale, è ancora affetto dai moti della carne³³⁴. In lui ogni movimento dell’anima che preveda una qualche ascesi, contemplazione, è già psichico, elemento che testimonia quanto il commentatore riconosca in Giuseppe una corporeità che “grida” qualcosa di più profondo. Parimenti, ciò che per

³³⁴ Beulav, *La lumière sans forme*, p. 119.

Giovanni era considerato ordine spirituale – dice Beulay – cioè la purezza e la limpidezza dell'anima, la contemplazione degli incorporei, in Giuseppe è “ancora” a un livello psichico. Per Giuseppe, dice Beulay³³⁵, il grado spirituale è solamente la contemplazione della santa Trinità e di Cristo nella sua gloria. La lettura che ne risulta è sicuramente utile per individuare lo scarto di Giuseppe rispetto alla tradizione precedente, e l'apporto del pensiero di Isacco di Ninive, ma la schematizzazione, come tutti gli schemi, rischia forse di appiattare la complessità del pensiero di Giuseppe, e di non rendere conto dei luoghi meno didascalici dove l'autore tenta una sintesi, come le *Centurie*. Lo rileva in un punto del testo lo stesso Beulay, quando scrive:

«Bien que, meme chez Joseph *Hazzaya*, le caractere de chacun des trois degres n'ait pas cette rigueur et n'entraîne pas de maniere aussi radicale les consequences presentés ici [...]»³³⁶.

L'aspetto più significativo dell'interpretazione di Beulay è tuttavia un altro: egli considera la proposta di Giuseppe Hazzaya un'interpretazione “oggettiva” dei tre ordini di Giovanni il Solitario, che al contrario avrebbero avuto una valenza, sostiene Beulay, “modale”:

«Malgré cela, le sens modal est en lui prépondérant: l'ordre corporel est celui où toute la vie de l'homme est dominé par le corps charnel; l'ordre psychique est celui où elle st orientée par les mouvements de l' l'âme encore non purifiée de l'état charnel; l'ordre spirituel, enfin, est celui où, grâce à la pureté et la limpidité, elle est mue par l'action de l'Esprit de Dieu».³³⁷

«Le degré corporel – déjà d'ordre mystique dans sa contemplation du monde corporel – s'étend chez Joseph jusque dans l'ordre spirituel de Jean le Solitaire; c'est pourquoi aussi le degré spirituel correspond, chez lui et chez plusieurs autres auteurs nestoriens, au seul degré de la Perfection de Jean, au-delà de la Pureté et de la Limpidité du corps et de l'ame»³³⁸.

335 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 122 e seg.

336 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 123.

337 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 117

338 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 123.

Dobbiamo chiarirci anzitutto che cosa significhino in questo contesto interpretazione modale e interpretazione oggettiva. Beulay usa il termine “modale” per indicare *en fonction du principe qui oriente toute la vie*, in funzione del principio che orienta tutta la vita; mentre “oggettivo” starebbe a indicare *en fonction de ce sur quoi porte l'ascese ou la contemplation*, cioè a seconda di cosa tratta l'ascetismo o la contemplazione. In Giuseppe, erede della tradizione nestoriana, lo stesso utilizzo di termini diversi in siriano per indicare le parti del discorso su anima e intelletto – *hawna, re'yana, madd'a, ruha* - sarebbe una differenza sintomatica di una prospettiva non più modale, bensì “oggettiva” e “filosofica”. Filosofica perché assume come punto di partenza una suddivisione antropologica, quella evagriana, e oggettiva perché differenzia i tre gradi in funzione di ciascuno dei tre elementi di questa divisione antropologica, come oggetti dell'ascesi o dell'azione della grazia³³⁹.

Secondo Beulay la mistica nestoriana vuol far corrispondere i tre ordini di Giovanni ai tre costitutivi dell'uomo, in una prospettiva non più biblica e modale ma oggettiva. In Giuseppe, sostiene Beulay, sarebbe ancora più accentuato questo passaggio, in ragione di una corrispondenza sistematica fra i tre gradi che lui propone e le contemplazioni evagriane. Al grado corporale l'ascesi sul piano del corpo porterebbe alla purezza di quest'ultimo il quale permette - al suo stesso livello - la contemplazione che costituisce il battesimo del corpo. Al livello successivo, l'ascesa sul piano dell'anima porterebbe – dice Beulay – alla limpidezza rendendo l'anima capace di contemplare gli incorporei. Infine, il grado spirituale all'interno di un dominio superiore rispetto agli incorporei condurrebbe alla contemplazione della Trinità e alla visione dell'ordine creato da Dio.

In primo luogo bisogna osservare che l'argomentazione di Beulay in merito è piuttosto esigua – ne accenna in cinque pagine³⁴⁰, all'interno delle quali cita diversi autori – e non vi è spazio per un approfondimento di che cosa intenda per concezione “oggettiva”, mentre al contrario quella “modale” di Giovanni sembra piuttosto chiara, se non altro grazie al riferimento a San Paolo e al fatto che a Giovanni Beulay dedica un intero capitolo.

339 Beulay, *La lumière sans forme*, p. 122.

340 Beulay, *La lumière sans forme*, pp. 117-123.

Non è così chiaro inoltre se Beulay legga i gradi di Giuseppe come “livelli”, interpretandoli come riferiti alla natura. Purezza e limpidezza sembrano in quest’ottica a Beulay essere ancora più legate in Isacco di Ninive che in Giovanni stesso: non sembrano oggetto di una distinzione tecnica esplicita. Per Giuseppe Ḥazzaya, invece, vi sarebbe tra di esse una distinzione di *natura*: la purezza è al tempo stesso sul piano della disposizione e su quello dei doni contemplativi, in relazione con ciò che è corporeo ed esteriore; mentre la limpidezza è ugualmente nota a questi due piani, in relazione al fondo dell’anima e agli esseri incorporei che sono ad essa legati come spiriti. In questo senso si esplicita forse meglio la concezione “oggettiva” dei tre gradi che Beulay attribuisce a Giuseppe.

Rimane non completamente chiaro se per Beulay esista in Giuseppe anche un senso modale oppure no. Una lettura come quella che abbiamo proposto in questa sede fatica ad adattarsi a questo schema. In Giuseppe, specialmente nel Giuseppe delle *Centurie*, si può scorgere un taglio modale – per come lo intende Beulay. Nelle *Centurie* per esempio si legge chiaramente che:

«La strada della vita è una. Tre invece sono i sentieri attraverso cui l’intelletto porta a termine il suo viaggio. Ma cinque sono le dimore in cui l’intelletto guadagna il raddoppiamento dei talenti della beatitudine che è connessa alla gioia, per coloro che hanno ottenuto queste con il raddoppiamento di dieci»³⁴¹.

A tal proposito vi è un’interessante commento in nota, di Paolo Raffaele Pugliese alla quarta centuria, in particolare al passaggio:

«Splendori di grazia che continuamente risplendono nella tua mente sono il segno che ti trovi nel luogo naturale. Se entri in possesso dell’amore e dell’umiltà, poco manca perché tu possa passare al di là della natura»³⁴²

che dice:

«Se compimento della prima tappa è la purezza, cioè il ritorno alla condizione adamitica antecedente la caduta, la limpidezza - compimento della seconda tappa - è invece il completamento di quella natura. Il capitolo

341 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento’, Cent. IV, 10, p. 755.

342 Pugliese, ‘I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento’, Cent. II, 61, p. 699.

dunque parla del compimento di tutto l'iter spirituale che porta all'al di là della natura»³⁴³.

Qui si può ravvisare un'indicazione del fatto che per Giuseppe pur parlando di natura umana, il piano è comunque anche modale. Si tratta della natura umana che completa se stessa, nella visione di Dio.

Sulla purezza, inoltre, nelle *Centurie* Giuseppe sembra essere meno netto e schematico che ne *Le tre tappe della vita spirituale* e di come scrive Beulay. Un esempio è contenuto nella terza centuria, quando dice:

«L'intelletto razionale cresce mediante quattro virtù: con la prima ottiene carità e desiderio intenso, mentre con la terza guadagna pazienza e sopportazione. Con quella mediana ottiene rettitudine e purezza, e con l'ultima guadagna l'amore e la pienezza. L'intelletto talvolta corre insieme con le realtà sensibili, talvolta con quelle intelligibili, a volte nella contemplazione del giudizio e della provvidenza, e a volte nella contemplazione della santa Trinità.³⁴⁴»

Questo passaggio ci dice due cose: primo, che la purezza è una delle virtù dell'intelletto, e secondo, che l'intelletto passa molto più fluidamente fra il "livello" – momento – sensibile e quello intellegibile, che non rientra pienamente nella schematizzazione di Beulay. L'intelletto, occhio dell'anima, circola nei due momenti – psichico e corporale – all'interno di vari momenti della giornata del monaco, a seconda delle sue attività. Se dal momento corporale riesce a schiudere dei significati psichici, con la preghiera, allora l'anima può diventare via via più limpida, a seconda che la preghiera proceda, fino a riuscire a mettere sempre più a fuoco il senso di avere Dio in sé.

Concludiamo riprendendo che cosa scrive Giuseppe nella seconda centuria:

«Il ricordo di Dio che continuamente ha sapore nell'anima, è segno che essa ha iniziato a cambiare il mondo con [un altro] mondo: cioè questo, visibile, con quello invisibile. Beata lei se non si rilassa, e non cambia il suo modo di comportarsi, perché i due mondi saranno suoi!»³⁴⁵.

343 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', nota a Cent. II,61 p. 699.

344 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III, 12, p.717.

345 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', nota a Cent. II,82, p.699.

4. Cogliere Dio

La visione di Dio in Giuseppe è sempre connessa con la luce.

«Verrà tolta al tuo intelletto quella conoscenza propria all'essere composto di carne e gli sarà conferita la conoscenza spirituale, quella che né la mente è in grado di rappresentare, né la lingua di formulare o dire. La tua mente emetterà soltanto un lieve sussurro del cui gaudio si delizierà la tua anima. [...] Qualche volta questa visione attirerà la tua mente e la farà entrare nel luogo della luce ineffabile, dove tu non vedrai altro che esseri spirituali»³⁴⁶.

«Quella luce che assomiglia allo zaffiro e al colore del cielo, che tu vedi nella tua anima, è il luogo precedente alla trasgressione del comandamento, ed è la purezza della natura del principio della nostra creazione, su cui sorge la luce della gloriosa Trinità»³⁴⁷.

«Se il Cristo abita nei nostri cuori, secondo la parola del beato Apostolo, allora è giusto che noi purifichiamo con diligenza il nostro cuore dalle passioni, affinché entrando nell'abitazione interiore vediamo la luce della santa Trinità»³⁴⁸.

Anche l'immagine già citata della stella e quella della lampada, sono un riferimento alla luce:

«Fissa continuamente lo sguardo sulla stanza interiore del tuo cuore per vedervi quella stella che si rivela nella terra del cuore degli umili, cioè la pace dello stato di divisione del mondo che nell'Eden ha operato il malvagio. A proposito di questa stella, vi sono molti tra i solitari che quando si rivela nella terra del loro cuore sono terrorizzati dalla sua visione, a causa dell'intensità della sua luce, e non sono in grado di rimanere di fronte al suo ardore, nel tempo in cui appare all'interno del cuore»³⁴⁹.

«L'anima del solitario è la lampada della tenda, sue sette bocche sono le sette virtù, e il fuoco che su di esse brucia è la luce della visione del Signore»³⁵⁰.

346 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §142-243, p. 166.

347 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 64 e 84, p.663-665.

348 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 9, p.683.

349 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 75 p. 779.

350 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 57, p. 699.

Non è semplice ricomporre i tratti del sistema filosofico di Giuseppe Hazzaya. Come si è accennato a proposito del colori dell'anima, fra le due opere principali a noi giunte che affrontano questo tema, i *Capitoli di Conoscenza* e *Le tappe della vita spirituale*, vi sono degli elementi non sempre perfettamente sovrapponibili. Per esempio nei *Capitoli* i tre momenti non hanno ancora assunto la connotazione in tre tappe, e talvolta vengono utilizzati dei termini (per esempio "spirituale") per indicare quella che verrà indicata nell'opera più tarda e matura di Giuseppe, come fase psichica. Nella quarta centuria ad esempio Giuseppe usa più volte il termine "spirituale" per indicare ciò che è distinto dal corporeo, cioè l'incorporeo.

«L'intelletto ha molte vie attraverso le quali riceve la conoscenza. Ebbene, secondo ogni modalità di conoscenza che riceve, cambia e diviene corporeale o spirituale»³⁵¹.

«Le condotte della virtù purificano il corpo e affinano l'anima, mentre la meditazione orante perfeziona i moti della mente nella tappa spirituale.»³⁵²

Sappiamo invece che la caratteristica fondativa della tappa spirituale è proprio la cessazione della preghiera, l'immobilità dell'intelletto e dei suoi "ingranaggi. Ancora, sempre nella quarta centuria:

«Le seguenti tre condotte virtuose rendono l'intelletto partecipe dell'intimità con le nature spirituali: l'amore, la pazienza e la preghiera mentale continua. Ogni qualvolta una di esse è assente, la conoscenza abita al di sotto del luogo degli esseri spirituali, e dunque la conoscenza è ancora sensibile e non spirituale»³⁵³.

Quello che emerge è comunque che i due momenti, corporeale e psichico, creano un'unica forma: la preparazione dell'anima a sentire Dio, con un'intensità tale che a un certo punto l'unica opzione possibile è tacere, immersi in uno stupore senza tempo. Ogni cosa è illuminata, l'intelletto sta fermo, limpido, e vede finalmente se stesso e

351 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 62, p.773.

352 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 39, p.765.

353 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 49, p.767.

sente veramente il significato di Dio come specchio, usando un'immagine già presente nelle omelie dello Pseudo Macario³⁵⁴.

«Per tutte le creature razionali, visibili e invisibili, l'umanità del Signore nostro è lo specchio, nel quale vedono Dio Verbo che abita in loro»³⁵⁵.

Questo terzo momento, quello spirituale, viene dunque a connotarsi più come un salto epistemologico, un secondo momento, la cui distanza dal compimento degli altri due risulta molto maggiore rispetto a quella che intercorre fra il momento psichico e quello corporale. Nei momenti corporali e psichici, quando l'uomo è dapprima purificato e poi reso limpido, tutto ciò che si manifesta a noi e che cogliamo con l'intelletto è esprimibile in concetti che la nostra mente accoglie e il pensiero elabora, e che siamo in grado di esprimere a parole. Questa proposta trova fondamento nell'incipit della terza centuria, dove si legge:

«Tre sono i luoghi dell'intelletto, nei quali esso ascende e discende: nel primo viene generato, nel secondo cresce, nel terzo raggiunge la pienezza. Due sono nella natura, mentre il terzo è al di sopra della natura»³⁵⁶.

E poco più avanti:

«L'anima ha tre azioni. Alla prima è connessa la contemplazione dei corporei e dell'incorporeo; alla seconda quella del giudizio e della provvidenza; alla terza la contemplazione della Trinità adorabile e gloriosa. Le prime due ascendono e discendono e, in relazione all'impegno e alla negligenza persistono nelle variazioni; la terza invece rende l'intelletto a sua somiglianza, e al suo interno sono contenute le prime le mediane e le ultime»³⁵⁷.

Nella quarta centuria troviamo un passaggio dove sono citati i misteri imperscrutabili dall'intelletto in movimento dei momenti fisico e psichico, e che possono essere colti, ma non concettualizzati né detti, solo dall'intelletto puro in un istante spirituale:

«Nell'intelletto puro sono rappresentate la morte e la vita, la morte che dà la vita e la vita dei morti [...] Nella lingua del sapiente morte e vita sono

354 Vedi per esempio l'Omelia XXV, contenuta in Pseudo Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura e con la traduzione di Lisa Cremaschi (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1995).

355 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. V, 8, p. 795.

356 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III,1, p. 715.

357 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III, 56, p. 735.

celate. Morte che dà vita ai morti e vita che dà morte a quella morte che genera i suoi possessori»³⁵⁸.

Ciò che accade nel grado spirituale è descritto da Giuseppe in questo modo:

«L'intelletto è illuminato dalla visione di quelle contemplazioni, il cuore si dilata, i moti dell'anima si fanno sottili e si intensifica la gioia all'interno del cuore. [...] Finché queste intellezioni regnano all'interno dell'anima, le lacrime fluiscono senza misura, a tempo e fuori tempo. Più tali lacrime fluiscono più l'intelletto e la mente sono resi limpidi, liberi da tutte le forme che sono come un'ombra davanti all'intelletto al momento della preghiera; e più l'intelletto e l'anima sono resi limpidi, esenti da tutti i pensieri, più il sole di giustizia brilla nel firmamento del cuore e ne fa risplendere di sé tutti gli interni recessi»³⁵⁹.

4.1. Dalla visione all' "ascolto spirituale"

Tuttavia, sempre secondo la recente analisi di Fiori³⁶⁰ è lecito parlare in Giuseppe di un sentire Dio non con gli occhi ma con l'udito; sentire, insomma, il suono di Dio. L'analisi prende il via dal *Libro delle domande e delle risposte* dove secondo Fiori l'assimilazione e la reinterpretazione di Giuseppe Hazzaya dei motivi evagriani sono particolarmente intriganti.

Nel *Libro*, come in altre opere, Giuseppe arriva a parlare della Trinità come una luce senza forma. Con una svolta inaspettata, tuttavia sottolinea che la visione spirituale è inferiore all'udito o all'ascolto spirituale. La novità di questo approccio è evidenziata, a livello retorico, dal dialogo con il discepolo, che si interroga con un certo sconcerto:

«what? Aren't vision and hearing equal in that place anymore? The solitary answers: no. The disciple asks: How comes? Explain it and show it to me: I do not know the meaning of what you are saying³⁶¹».

358 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. IV, 14 p. 757.

359 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §138, p. 161.

360 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

361 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'. In italiano potremmo tradurre con: «Che cosa? In quel luogo la vista e l'udito non sono più uguali? Il solitario risponde: no. Il discepolo chiede: Come mai? Spiegamelo e mostramelo: non conosco il senso di quello che dici».

Questo sconcerto è significativo poiché sottolinea la novità dell'approccio del solitario.

La risposta del solitario è infatti sorprendente:

«Of the vision of that place... many have been made worthy, but [only] few can attain the hearing of the divine mysteries revealed in it, according to the saying of Christ, our life-giver, who said: “for many are called, but few are chosen (Matt 22:14)... [it is] like the vision of an earthly king: all his subjects may partake in it, but hearing the mysteries of his heart – only his chamberlains obtain it»³⁶².

L'ascolto spirituale, come attivazione del secondo senso spirituale, cioè l'udito, è considerata segno di grazia superiore in altri scritti di Giuseppe:

Ad esempio nella *Lettera*:

«Qualche volta questa visione attirerà la tua mente e la farà entrare nel luogo della luce ineffabile, dove tu non vedrai altro che esseri spirituali. Tutta questa creazione verrà celata ai tuoi occhi. E tu non saprai se sei con il corpo o senza il corpo, poiché ti verrà tolta la sensibilità corporea e in questo luogo udrai soltanto il suono della voce degli spirituali»³⁶³.

E nelle *Centurie*:

«L'intelletto che è stato reso degno della contemplazione dei corporei pascola sulle pendici del monte di Dio, il Sinai, e di là ascolta le voci di Dio e da Lui riceve la Legge e la conoscenza degli esseri»³⁶⁴.

«Il sole senza stelle né fuoco è segno dell'agire del primo senso; le stelle e il fuoco indicano l'operazione del secondo senso [dell'anima], che è una fonte che irriga l'anima di acqua viva, e la inebria con l'amore e la carità del suo Creatore»³⁶⁵.

Quando vedrai nella tua anima il colore del cristallo o l'azzurro del cielo, comprendi: la contemplazione dell'incorporeo ti si vuol manifestare. Beato

362 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'. In italiano potremmo tradurre con: «Della visione di quel luogo... molti sono stati resi degni, ma [solo] pochi possono giungere all'ascolto dei misteri divini in esso rivelati, secondo il detto di Cristo, nostro datore di vita, che disse: “molti infatti sono i chiamati, ma pochi gli eletti (Mt 22,14)... [è] come la visione di un re terreno: tutti i suoi sudditi possono parteciparvi, ma ascoltando i misteri del suo cuore, solo i suoi ciambellani la ottengono».

363 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §143, p. 166.

364 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 10, p. 683.

365 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. V,100, p. 835.

tu allora se v'è in te l'azione del secondo senso, poiché [gli incorporei] attraverso le loro voci lievi ti condurranno al loro Signore³⁶⁶.

Come spiega Pugliese in nota, il primo senso è quello della vista, secondo quello dell'udito. E ancora sui sensi:

«Se ai quattro è mescolata l'azione di uno, è chiaro che in tre uno è venerabile, perciò in cinque sono il primo e quello che lo segue, che generano il terzo e il sesto»³⁶⁷.

Nel *Libro* – illustra Fiori – il riferimento è ancora più radicale e sistematico:

«The perfection of truth is not with the intellect until it hears with the ears of its soul that wisdom of which the Apostle said that *none of the authorities of this world knows it, and it has never gone up to the heart of man* (1 Cor 2:9)»³⁶⁸.

Secondo l'analisi di Emiliano Fiori sembra che Giuseppe stia tentando di divergere dall'aspetto più distintivo del misticismo evagriano spostando l'enfasi dalla visione all'udito. Questo allontanamento è intrigante – chiosa Fiori - poiché siamo abituati a percepire il misticismo siro-orientale come prevalentemente incentrato sulla visione; nonostante il significato degli altri sensi spirituali, lo scopo ultimo della vita spirituale è una forma di visione. Isacco di Ninive sosteneva addirittura una prospettiva diametralmente opposta, dicendo che la visione è più sicura dell'ascolto:

«La conoscenza spirituale consiste nella percezione delle realtà nascoste. Quando un uomo percepisce realtà che non sono visibili e che sono particolarmente profittevoli – dalle quali essa riceve il nome di coscienza spirituale – grazie a tale percezione in lui è generata un'altra fede. Essa non si oppone a quella che aveva prima, ma conferma ciò in cui egli credeva. È detta “fede della visione”. Fino a quel momento vi era ascolto, ora invece c'è visione. La visione è più sicura dell'ascolto»³⁶⁹.

366 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 82, p. 671.

367 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. II, 51, p. 695.

368 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'. In italiano potremmo rendere con: «La perfezione della verità non è presso l'intelletto finché non ascolta con le orecchie dell'anima quella sapienza di cui l'Apostolo dice che nessuna delle autorità di questo mondo la conosce, e che essa non è mai arrivata al cuore dell'uomo (1 Cor 2,9)».

369 Isacco di Ninive, *Discorsi Ascetici. Prima Collezione*, Disc. XLIV, p. 409.

Il *Libro delle domande e delle risposte* sembra essere l'unico scritto a mettere in discussione questo assunto al punto da affermare che la vista è inferiore all'udito³⁷⁰. Se in altre sedi l'udito era stato davvero così significativo per Giuseppe, allora ciò era solo implicito nei suoi rari riferimenti all'ascolto della lode angelica. Ad esempio:

«Beato il solitario i cui occhi della mente sono stati dischiusi e ha veduto colui che abita in sè, ha udito i sussurri lievi delle nature spirituali che cantano la lode, ed è stato reso degno per misericordia di aver sciolta la lingua e rendere lode insieme con loro»³⁷¹.

Nel ragionamento di Emiliano Fiori, questa innovazione forte e isolata può derivare da due ragioni principali. In primo luogo, Giuseppe può essere spinto dal desiderio di una forma di contatto con Dio del tutto priva di qualsiasi forma. In secondo luogo, ciò potrebbe essere attribuito alla consapevolezza di Giuseppe che, anche durante la sua vita, la nozione della visione di Dio era considerata sempre più problematica ai più alti livelli della gerarchia ecclesiastica, sia in termini teologici che disciplinari. Dal punto di vista teologico, gli asceti furono accusati di affermare la possibilità di vedere la natura di Dio, mentre da una prospettiva disciplinare, come si è visto³⁷² la questione della visione si intrecciava con accuse più ampie di messalianesimo contro alcuni autori e comunità monastiche. Quando alla fine Giuseppe fu condannato venne effettivamente accusato di messalianesimo. In particolare, gli veniva addebitato di sostenere che per ricevere i doni dello spirito bisogna astenersi dalla preghiera e dalla frequenza alle funzioni religiose, ritirandosi invece nella parte più interna della cella.

A questa accusa si accompagna l'affermazione che la preghiera e le altre opere non sono più necessarie una volta raggiunta la perfezione.

Riportano nuovamente un passo di Giuseppe già citato³⁷³:

«Ora, fratello mio, questo sappi con certezza: ogni volta che l'intelletto si sforza di raggiungere la visione delle contemplazioni non è ancora arrivato al luogo della spiritualità. Di fatto, quanto l'intelletto vi è giunto, non ha più potere sulla condotta di se stesso, dimora, al contrario, nello *stupore* e va là dove lo conducono³⁷⁴».

370 Fiori, 'Joseph Hazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers'.

371 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III, 9, p. 717.

372 Si veda Capitolo 2.

373 Si veda Capitolo 2.

374 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §145, p. 168.

Inoltre, nel racconto di Ibn aṭ-Ṭayyib, Giuseppe è accusato di affermare che la divinità di Dio è visibile. Questa stessa affermazione, sebbene senza menzione esplicita di Giuseppe, è esplicitamente collegata al "messalianesimo" in un altro documento cruciale di questa controversia, l'abiura del messalianesimo e della professione di fede di Nestorio di Bet Nuhadra nell'anno 790. Vittorio Berti ha chiarito³⁷⁵ le ragioni che stanno dietro l'animosità di Timoteo verso Giuseppe e gli altri condannati insieme a lui, determinando una crescente sfiducia gerarchica nei confronti del misticismo monastico della visione. Si potrebbe sostenere – aggiunge Fiori - che Giuseppe anticipò queste accuse nei suoi ultimi anni e tentò di ideare una contro-strategia: senza abbandonare il concetto di visione, si riproponeva dissociarlo dalla conoscenza dei misteri più profondi di Dio. In tal modo avrebbe potuto forse neutralizzare il potenziale sovversivo percepito dalla gerarchia ecclesiastica, associato alla visione diretta di Dio basata su un'interpretazione fedele della dottrina evagriana.

Secondo Fiori, mentre questa innovazione può essere vista come una strategia per dissociare la conoscenza superiore dalla questione problematica e tipicamente evagriana della visione, l'enfasi di Giuseppe sull'udito non sminuisce un presupposto fondamentale della letteratura mistica siriana con il suo ascetismo basato su una progressione per gradi, la convinzione cioè che non a tutti è permesso penetrare i misteri più profondi di Dio, tranne che a pochi eletti che hanno raggiunto il più alto grado di spiritualità attraverso sforzi prolungati nel ritiro ascetico. È questo presupposto, insieme alla struttura stessa dell'ascesi, esplicitamente tesa alla perfezione, che a dire di Fiori, indipendentemente dai sensi coinvolti avrebbe sconvolto la gerarchia ecclesiastica ed è stato, si potrebbe supporre, il terreno sottostante alle ricorrenti accuse di messalianesimo nei confronti di Giuseppe.

375 Berti, V., 'Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I: la perspective du patriarche' in *Les mystiques syriaques, Études syriaques* (Paris, Geuthner, 2011) pp. 151-176.

4.2. Il grido spirituale

«Qualche volta, questa visione attirerà la tua mente e la farà entrare nel luogo della luce ineffabile, dove tu non vedrai altri che esseri spirituali. Tutta questa creazione verrà celata ai tuoi occhi. E tu non saprai se sei con il corpo o senza il corpo, poiché ti verrà tolta la sensibilità corporea e in questo luogo udrai soltanto il suono della voce degli spirituali. Quale sia il significato delle loro voci, infatti, tu non lo potrai sapere»³⁷⁶.

In queste pagine abbiamo cercato di rispondere alla domanda, sempre sottesa nel pensiero di Giuseppe Hazzaya: perché un corpo? Non risulta dunque azzardato, a questo punto affermare che l'impianto antropologico in Giuseppe Hazzaya si fonda sull'idea che se non si prepara adeguatamente il proprio corpo, non si può vedere (o udire) Dio. Parlando del dono del fuoco, sempre nelle *Centurie*, si fa riferimento all'immagine del lievito:

«Questo è il lievito che l'anima benedetta ha preso e impastato con le tre parti del suo intelletto finché non è lievitata nell'amore e si è mescolata nella carità con il signore del lievito»³⁷⁷.

Lo spirito è dunque il lievito che l'anima impasta con l'intelletto.

La preghiera è uno strumento di conoscenza, di assiduità con Dio, ed è fondamentale per mantenerne vivo il ricordo. Quando tuttavia l'uomo oltrepassa la soglia di Dio non vi è più bisogno di mantenere vivo questo ricordo e si gode della forma di preghiera più intensa, la condivisione della parte divina, che ci attraversa: è la non-preghiera.

Parlando del momento del passaggio alla limpidezza si citava questo passo di Giuseppe:

«Quando poi entra nel luogo al di sopra della limpidezza, non ha più bisogno di quelle azioni, poiché dalla limpidezza e al di sopra di essa è sostenuta con i misteri del mondo nuovo, e non v'è in essa moto né pensiero che vibri, ma è colpita dallo stupore ineffabile della gloria del Signore nostro»³⁷⁸.

In questo stadio della preghiera non vi è alcun moto dell'anima, né pensiero che vibri: solo stupore ineffabile.

376 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §143, p. 166-167.

377 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. I, 42, p. 651.

378 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent. III, 85, p. 745.

In Isacco la distinzione era fra preghiera pura, autentica e preghiera, potremmo dire, “comunemente intesa”. La sua definizione più chiara è forse questa:

«La preghiera autentica consiste nel sentire ciò che è in Dio; essa non è un atteggiamento nel quale il pensiero sta davanti a Dio per chiedere qualcosa, ma per scrutare la sua essenza»³⁷⁹.

E ancora sempre poco più avanti:

«E la sua preghiera è questa: ammirare Dio come fanno gli esseri spirituali che sono nei cieli e come avverrà nel mondo futuro»³⁸⁰.

La distinzione fra preghiera dei perfetti³⁸¹ e quella dei non perfetti, non ha a che vedere con tappe o gradi del percorso verso Dio. Isacco distingue qui solo due tipi di preghiera, pur rimanendo sottointeso che solo i “perfetti” pregano in questo modo. Il Discorso XXII della Prima Collezione è dedicato alle «molte varietà della preghiera e sui limiti del potere dell’intelletto». Isacco è chiaro sul fatto che *vedere* durante la preghiera non è pensare un’immagine, ma essere in grado di abbandonarsi a un sentire lo stupore:

«Una cosa è la soavità della preghiera, altra cosa è la visione che è nella preghiera. [...] Vi è un tempo in cui le frasi sono dolci in bocca e si ripete senza sosta una sola frase della preghiera, ignari di come si possa smettere e passare ad altra sazietà. E c’è un tempo in cui dalla preghiera è generata una qualche contemplazione che interrompe anche la preghiera delle labbra, e colui che la assapora diviene come un cadavere senz’anima, per lo stupore. Questo è ciò che chiamiamo visione durante la preghiera e non una qualche figura o forma, come dicono gli stupidi. [...] Ma fin qui è ancora preghiera. Infatti il pensiero non è ancora passato a quella che sarà la non preghiera, che è più eccellente della preghiera. Infatti i moti della lingua e del cuore nella preghiera sono le chiavi ma quello che viene dopo è l’ingresso nella stanza del tesoro. [...] Tutto ciò per cui si prega, infatti, è al di qua della spiritualità, e l’ordine di tutto ciò che è spirituale è estraneo al moto e alla preghiera»³⁸²

La preghiera pura non è dunque una preghiera spirituale, bensì il miglior modo di pregare, *al di qua* della spiritualità. Nel momento spirituale la preghiera cessa e – aggiunge Isacco:

379 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p. 69.

380 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p.76.

381 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. IV, p.72.

382 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXII, pp.238 e 241.

«Là dunque non vi è più distinzione di corpo e anima, né ricordo di nulla, come dice Evagrio»³⁸³.

Nel momento spirituale avviene quindi un cambiamento radicale, impossibile certo, senza i primi due momenti dell'anima, ma qui si tratta di un salto discreto. A partire dal fatto che l'essere umano cessa di pregare.

«Quando poi noi riceviamo ciò che la preghiera non era mai riuscita a ottenere, e al riguardo la mente non aveva neppure concepito domande – perché questo non era salito nel cuore dell'uomo³⁸⁴ e perché gli esseri dotati di ragione ricevono a volte ciò che la loro natura non sa neppure domandare – allora noi discerniamo che Dio sia quaggiù che lassù dona in forza del suo amore, anche se lascia credere che siamo noi la causa del dono elargito e, per la sua grazia infinita, attribuisce il suo dono alla bellezza della nostra preghiera e alla bellezza della nostra condotta»³⁸⁵.

Nel momento spirituale tutto tace: non vi sono concetti, e dunque nulla che sentiamo il bisogno di concettualizzare ed esprimere ad altri. Il piano in cui ci si trova è quello della pienezza della grazia e quindi incomprensibile e inesprimibile. Proprio in quel momento inesprimibile vediamo (o udiamo) Dio.

Potremmo azzardare l'ipotesi secondo cui proprio questo nostro silenzio frutto maturo della «preghiera appassionata»³⁸⁶ sarebbe il grido spirituale dell'anima, rappresentato dall'immagine del fuoco nel cuore.

«Quando vedrai nella tua anima il colore del cristallo e l'azzurro del cielo, comprendi: la contemplazione dell'incorporeo ti si vuol manifestare. [...] Quando dunque vedrai la tua anima incandescente sappi che in questo tempo la potenza della grazia vuol dare potenza al secondo senso»³⁸⁷.

E ancora:

«Questo sia per te il segno del momento in cui nostro Signore comincerà, o mio fratello, a ricordare al tuo intelletto l'entrata nella terra della spiritualità [...] verrà tolta al tuo intelletto quella conoscenza propria all'essere composto di carne e gli sarà conferita la conoscenza spirituale, quella che né la mente è in grado di rappresentare né la lingua di formulare o dire. La tua

383 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, Disc. XXII, p. 247.

384 1Cor 2,9.

385 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Disc. III, p. 67.

386 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent.IV, p. 759 e seg.

387 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent.I, 82, p. 671.

mente emetterà soltanto un lieve sussurro del cui gaudio si delizierà la tua anima. Ma la forza dei misteri, che vi si riveleranno come sono, tu non la conoscerai»³⁸⁸.

La luce, si diceva, è epifania quando arriviamo infuocati nella stanza del tesoro, nell'intimo del nostro intimo, gridando. E improvvisamente questo grido diventa silenzio.

«Con il primo insegnamento di Dio, la vita ha messo il seme in tutti i razionali, e il male della presunzione è stato rimosso da essi. Con il secondo suo insegnamento, li hai posti in tre distinzioni, che sono la vita, la morte e l'attesa della speranza della vita. Con il suo terzo insegnamento ha dato vita ai morti, ha compiuto l'attesa della speranza, e ha fatto tornare i morti alla vita precedente.

Grido spirituale per l'intelletto è nella contemplazione del giudizio e della provvidenza. Grido spirituale non sono le lacrime del corpo, ma gli occhi dell'anima che si riempiono di gioia.

L'anima grida nel cuore, e fa tacere tutti i moti e le azioni del corpo, poiché ogni volta che l'anima grida dall'interno, la quiete e il silenzio regnano sul corpo.

Il grido del corpo mette continuamente in agitazione l'anima e l'intelletto, quante volte infatti tristezza e disperazione regnano sull'anima e sull'intelletto? E se non v'è un medico sapiente che dia medicine consolatorie, le gravi malattie dell'avvilimento e dello scoraggiamento hanno la meglio, e quel malato avrà una brutta fine.

Grido spirituale è una preghiera appassionata che viene offerta dalle dimore del cuore, questa è la preghiera che conduce l'intelletto nel luogo della limpidezza, che è il luogo spirituale»³⁸⁹.

388 Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, §143, p. 166.

389 Pugliese, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', Cent.IV, p. 759 e seg.

Bibliografia

AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, tome 8* (Paris: Beauchesne Editions, 1974)

Menestrina, G., Capelli, P., a cura di, *Vademecum per il lettore della Bibbia* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2017)

La caverna dei tesori, testo arabo con traduzione italiana e commento, ed. da Bellarmino Bagatti e Antonio Battista (Gerusalemme: Franciscan Printing Press, 1979)

Berti, V., 'Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)', in *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, a cura di Luigi Canetti, Andrea Piras (Brescia: Editrice Morcelliana, 2018)

Berti, V., 'Il monachesimo siriano' in *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, a cura di Giovanni Filoramo (Brescia: Morcelliana, 2010)

Berti, V., 'Vita E Studi Di Timoteo I: Patriarca Cristiano Di Baghdad. Ricerche Sull' Epistolario e Sulle Fonti Contigue' in *Cahiers de Studia Iranica*, 41 (Paris: Association pour l'avancement des études iranniennes, 2009)

Berti, V., 'Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siriano-orientale († 800 ca.)' in *Annali di Scienze Religiose*, 10 (Milano: Vita e Pensiero, 2005)

Berti, V., 'Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I: la perspective du patriarche' in *Les mystiques syriaques, Études syriaques* (Paris, Geuthner, 2011)

Berti, V., 'Il telaio del sospetto. Una proposta per risolvere l'enigma dell'identità di Giovanni d'Apamea', *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 20 (Brescia: Morcelliana, 2023)

Bettiolo, P., 'Lineamenti di patrologia siriana', in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di Antonio Quaquarelli (Roma: Città Nuova, 1989)

Bettiolo, P., *Testimoni dell'Eschaton. Monaci siro-orientali in un'età di torbidi* (Bologna: Il Mulino, 2019)

Bettiolo, P., 'Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria', in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di Carla d'Ancona, (Torino: Einaudi, 2005)

Beulay, R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1988)

Bunge, G., *Akedia. Il male oscuro* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1999)

Chialà, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2005)

Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Firenze: Olschki, 2002)

Evagrio Pontico, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*, a cura di Lucio Coco (Firenze, Città Nuova, 2010)

Evagrio Pontico, *Sui pensieri – Riflessioni – Definizioni*, a cura di Lucio Coco (Firenze, Città Nuova 2014)

Evagrio Pontico, *Per conoscere lui. Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico*, a cura e con la traduzione di Paolo Bettiolo (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1996)

Fiori, E., 'Joseph Ḥazzaya's original Evagrianism in the Book of Questions and Answers', in *The Greek Sources of East-Syriac Mysticism*, a cura di Valentina Duca e Joseph Verheyden (Leiden: Brill, in corso di stampa).

Giovanni Dalyatha, *Mostrami la tua bellezza. Preghiere e lodi dalle Lettere*, a cura e con la traduzione di Sabino Chialà (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1996)

Giovanni Dalyatha, *La bellezza nascosta in te*, a cura e con la traduzione di Paolo Raffaele Pugliese (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2022).

Giovanni Dalyatha, *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, in *Patrologia Orientalis*, a cura di Robert Beulay (Turnhout: Brepols, 1978)

Giovanni il Solitario, *Le passioni dell'anima*, a cura e con la traduzione di Marco Pavan (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2012)

Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, a cura e con la traduzione di Valerio Lazzeri (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2011)

Giuseppe Hazzaya, *On Providence*, in *Texts and Studies in Eastern Christianity*, 8, a cura di Nestor Kavvadas (Leiden: Brill, 2016)

Guillaumont, A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Paris: Vrin, 2004).

Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, a cura e con la traduzione di Sabino Chialà (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2021)

Isacco di Ninive, *The Second Part', Chapters IV-XLI: English translation*, a cura di Sebastian P. Brock (Lovanii: In aedibus Peeters, 1995)

Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, a cura e con la traduzione di Sabino Chialà (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2004)

Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli*, a cura e con la traduzione di Paolo Bettiolo (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1990)

King, D., a cura di, *The Syriac World* (London: Routledge, 2019)

Mingana, A., a cura di, *Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni* (Cambridge: W. Heffer & Son, 1931)

Pontificia commissione biblica, ed, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2021)

Pseudo Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura e con la traduzione di Lisa Cremaschi (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1995)

Pseudo Macario, *Discorsi e dialoghi spirituali. vol. 1, 2.* a cura e con la traduzione di Francesca Moscatelli osb (Bresseo di Teolo: Abbazia di Praglia, 1996)

Pseudo Macario, *Discorsi*, a cura e con la traduzione di Francesco Aleo (Roma: Città Nuova, 2009)

Pugliese, Paolo Raffaele, 'I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Ḥazzaya, (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento', *Dissertatio ad Doctoratum in Theologia et Scientiis patristicis consequendum* (Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 2018)

Pugliese, P., 'I Capitoli di conoscenza. Centurie I-V' in *Patrologia Orientalis*, (Turnhout: Brepols, 2023)

Vergani, E., Chialà, S., a cura di, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* (Milano: Centro Ambrosiano, 2006)

Ringraziamenti

L'autrice ringrazia di cuore la Biblioteca Gregoriana del Seminario di Belluno, e in particolare il dott. Jacopo De Pasquale, per il fondamentale supporto nel recupero di testi difficili da reperire e senza i quali questo lavoro di tesi, e più in generale questo percorso di laurea, avrebbero risentito di lacune cruciali.