

Accompagnare la vita spirituale

Giuseppe Hazzaya e la *Lettera sulle tre tappe*: una testimonianza della tradizione cristiana siro-orientale dell'VIII secolo

Valerio Lazzeri

Facoltà di Teologia (Lugano)

Premessa

Nel nostro contesto culturale e teologico, leggere, studiare, tradurre e pubblicare le opere di un autore siro-orientale dell'VIII secolo mette inevitabilmente colui che lo fa – da studioso di teologia e di spiritualità cristiana – nella posizione di chi deve in qualche modo giustificare l'intrusione in un ambito, non solo apparentemente estraneo alle sue competenze specifiche, alle urgenze e ai problemi più acuti della vita ecclesiale, ma anche ai retroterra di pensiero e di cultura delle questioni aperte e delle attese vive a lui contemporanee.

Ciononostante, non mancano alcuni chiari indicatori di un interesse crescente per una tradizione cristiana come quella siriaca, che, pur non essendosi sviluppata in maniera isolata e avulsa da contatti e scambi fecondi con quella greco-latina, ha conservato una fisionomia propria, in profonda continuità con la radice asiatica e semitica che alimenta le Scritture giudeo-cristiane¹.

Vi è, per esempio, il desiderio di conoscere meglio i cristiani eredi di questa tradizione – siro-ortodossi, assiri, caldei, maroniti – presenti in aree geo-politiche travagliate da tensioni e conflitti di cui spesso parla la cronaca: Turchia, Iran, Iraq, Libano, Siria. Vi è l'attenzione suscitata dalla diaspora di comunità cristiane, provenienti da queste regioni, confrontate a ostilità e persecuzione nei loro paesi di origine, e da decenni insediate in vari paesi europei. Ma vi sono anche, e non solo in conseguenza a questi fatti di attualità, la chiara riscoperta e l'esigenza di una

¹ Cfr. E. VERGANI – S. CHIALÀ (a cura di), *Le ricchezze spirituali delle Chiese siriache. Atti del 1° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca*. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1 marzo 2002, Milano 2003.

considerazione più ampia e seria delle diverse forme autentiche di cristianesimo sviluppatesi nel corso dei secoli.

Non si tratta, evidentemente, di contrapporre ingenuamente un cristianesimo più fedele all'ispirazione biblica, e quindi più vero, a un altro che invece si sarebbe appesantito e forse anche corrotto, cedendo alla tentazione di imprigionare la novità cristiana, vitale e concreta, nelle astratte e aride categorie della filosofia greco-latina. Non è in gioco una subdola ripresa del programma di «deellenizzazione» del cristianesimo delineato dalla teologia liberale dell'ottocento². Un simile tentativo sarebbe subito scoraggiato, del resto, a contatto con un'ampia parte di autori siriaci, estremamente ospitali nei confronti degli apporti greci – i più diversi e addirittura tra loro contrapposti! – al loro linguaggio e al loro pensiero.

Nessun nascosto livore anti-intellettuale, pertanto, e nessun malinteso orientalismo deve essere ravvisato nell'avvicinarci alla letteratura siriaca cristiana. Solo l'intento di dare respiro al nostro modo occidentale e latino di pensare e di vivere la fede cristiana – con le sue ricchezze da custodire, ma anche con le sue aporie da superare – attraverso il contatto diretto con un autore e con un suo scritto particolarmente significativo: Giuseppe-Jausep Hazzaya, ossia, il Veggente, e la sua *Lettera sulle tre tappe della vita spirituale*, di cui abbiamo recentemente curato la prima traduzione in italiano³.

1. Giuseppe nella tradizione cristiana siro-orientale

Giuseppe Hazzaya appartiene al ramo della tradizione siriaca, che oggi si tende fortunatamente a designare come siro-orientale⁴, evitando l'infelice aggettivo

² Come noto, il tema è stato lanciato da A. von Harnack. È stato ripreso criticamente da Benedetto XVI nel discorso su Fede, ragione e università pronunciato all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006. Cfr. Il Regno-Dокументi 17 (2006) 540-544.

³ GIUSEPPE HAZZAYA, *Le tappe della vita spirituale*, introduzione e traduzione a cura di V. Lazzeri, Magnano 2011 (da ora in poi: *Lettera*). Edizione critica: J. HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, a cura di Harb e F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442.

⁴ Cfr. R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987. Per una visione introduttiva di questo periodo, si veda E. VERGANI – S. CHIALÀ (a cura di), *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca*, Milano 2009.

«nestoriano», per troppo tempo fonte di malintesi e di sospetti ingiustificati⁵. In tale area culturale e spirituale, si colloca la figura ben altrimenti nota di Isacco di Ninive⁶, i cui insegnamenti hanno irrigato, oltrepassando ogni confine confessionale, le realtà ecclesiali più varie di oriente e di occidente. Isacco, però, benché la sua statura e il suo prestigio siano per certi versi incomparabili, non è un autore isolato. Prima di lui e dopo di lui, si manifesta infatti una fioritura straordinaria di opere di altissima qualità spirituale e letteraria⁷. Vanno menzionati almeno alcuni rappresentanti significativi: Giovanni di Apamea, detto anche il Solitario, autore del V e VI che può essere considerato in qualche modo il capostipite di una certa maniera di descrivere e pensare la vita spirituale⁸, e poi i grandi scrittori del VII e dell'VIII secolo, a cominciare da Martyrios-Sahdona – un caso che forse non ha avuto diretta influenza sugli spirituali successivi, ma certamente originale – fino a Dadisho Qatraya e Simone di Taibuteh, attivi in gran parte nel VII secolo, e a Giovanni di Dalyata⁹, testimone nella prima metà dell'VIII secolo di un'esperienza spirituale profonda e formulata in termini molto personali.

Insomma, siamo di fronte a una piccola galassia di figure, di fermenti e di insegnamenti spirituali di alto livello, che arrivano a elaborare un linguaggio, non certo privo di peculiarità individuali, ma certamente omogeneo e progressivamente sempre più preciso nel descrivere lo sviluppo nel cristiano della vita secondo lo Spirito. E proprio sotto questo aspetto – l'espressione tecnica dell'itinerario che

⁵ Nestorio evidentemente non ha alcun rapporto con l'origine di questa chiesa e la teologia a lui attribuita dagli avversari non è mai stata in essa riconosciuta. L'unico elemento alla base dell'uso di questo appellativo è il grande influsso esercitato in questa area ecclesiale dall'antica teologia antiocheno. Va ricordato che tale chiesa, situata al di fuori dell'impero romano, in un territorio dominato dai sassanidi, e guidata da un suo catholicos con sede a Seleucia-Ctesifonte, anche per motivi politici si rifiutò di condannare l'orientamento teologico uscito perdente al concilio di Efeso e riconobbe come grande maestro Teodoro di Mopsuestia.

⁶ Cfr. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.

⁷ L'indagine sulle ragioni di questa fioritura è stata ripresa e riorientata in maniera particolarmente convincente da S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in A. DESREUMAUX (a cura di), *Les mystiques syriaques*, Paris 2011, 63-78.

⁸ Cfr. K. DE BIESEN, *Giovanni di Apamea, 'il Solitario'*, in *Nuovo Dizionario patristico e di Antichità cristiane*, Genova-Milano 2007², 2199-2200; GIOVANNI IL SOLITARIO, *Le passioni dell'anima*, a cura di M. Pavan, Magnano 2012.

⁹ Cfr. R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris 1990.

conduce al pieno dispiegamento del dinamismo inaugurato dal battesimo nell'essere umano – merita di essere avvicinato il nostro autore.

Chi è Giuseppe? Gli elementi della sua biografia sono praticamente tutti inclusi nella breve nota a lui dedicata nel *Libro della castità*, una rassegna di autori monastici, redatta da Ishodenah di Basra nel IX secolo¹⁰. Egli risulta nato tra il 710 e il 712 in una famiglia mazdea della città di Nitro, sul fiume Tigri, al sud dell'attuale Mossul (Iraq). All'età di sette anni, dopo essere stato fatto prigioniero dalle truppe del califfo Umar ibn 'Abd al Aziz, che avevano occupato la città, fu venduto come schiavo, prima a un arabo della città di Shengar e poi a un cristiano di nome Ciriaco della regione del Qardu, nel sud dell'odierna Turchia. In seguito, il fascino esercitato sul giovane Giuseppe dalla vita dei monaci del monastero di Giovanni di Kamul lo indusse a diventare cristiano. Affrancato dalla sua condizione di schiavo, gli fu permesso di entrare nel monastero di abba Saliba, nella regione di Bet Nuhadra. Successivamente, visse da solitario nelle montagne del Qardu, finché non fu chiamato ad assumere l'incarico di superiore, dapprima del monastero di Mar Basima e poi – dopo un ulteriore periodo di solitudine sul monte Zinai, nell'Adiabene – del monastero di Rabban Boktisho. In questo contesto va collocata la sua ampia produzione letteraria, da lui stesso posta sotto il nome del fratello Abdisho. Ignota è infine la data precisa della morte, avvenuta in età avanzata. Veniamo soltanto a sapere che nel 786-787 il sinodo convocato dal catholicos Timoteo I (779-823) condanna Giuseppe insieme a Giovanni di Apamea e Giovanni di Dalyata. Non è possibile stabilire con certezza se Giuseppe ebbe a subire ancora in vita le conseguenze di tale pronunciamento o se egli poté morire nella sua dignità di superiore. Tuttavia, il fatto che non sia stato sepolto nel suo monastero bensì in quello di Mar Atqen sembrerebbe far pensare che l'anatema – motivato secondo il biografo dall'invidia del catholicos – sia stato pronunciato mentre egli era ancora vivo, determinando il suo allontanamento dalla carica ricoperta fino a quel momento.

Da questo quadro sintetico, risulta che Giuseppe, persiano di nascita e figlio di un mago, in un'epoca già segnata dalla dominazione musulmana sul suo paese, giunge alla fede cristiana grazie alla testimonianza dei monaci, ai quali si unisce dopo essere stato affrancato dalla sua condizione di schiavo. Si delinea così un singolare percorso biografico, che è da tenere senz'altro presente leggendo gli scritti del nostro autore prima di rinchiuderli sotto l'etichetta riduttiva e sbrigativa di letteratura per monaci. Si tratta infatti di un'opera che riflette primariamente un vissuto cristiano,

¹⁰ Cfr. J. B. CHABOT, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896) 64-66.

che solo per le particolari circostanze della vita del loro autore è stato formulato nel quadro delle consuetudini monastiche del tempo¹¹.

In altre parole, la preoccupazione di Giuseppe, almeno quando scrive la *Lettera*, non è quella di fare un discorso per formare una categoria particolare di cristiani destinati a diventare specialisti della preghiera e della vita ascetica, bensì di indicare e descrivere le tappe di un vero e proprio itinerario spirituale. Egli segnala punti di riferimento ed elementi di discernimento, con l'obiettivo di promuovere la piena maturità cristiana di persone che, pur avendo intrapreso un cammino specifico, non devono però illudersi che esso porti automaticamente a un'autentica vita secondo lo Spirito. Da questo punto di vista, lo scritto di Giuseppe assume un significato e una rilevanza che vanno ben oltre il contesto, certamente limitato, nel quale è stato elaborato. In nessun ambito culturale o ecclesiale, infatti, vi può essere una vera dinamica spirituale al di fuori della consapevolezza che la *Lettera* cerca a ogni passo di risvegliare e i cui tratti costitutivi vogliamo ora brevemente indicare.

2. Il carattere mai ovvio della vita spirituale cristiana

Dovunque si trovi, il cristiano che desideri aprirsi a un cammino verso la maturità spirituale è in primo luogo chiamato a liberarsi dall'illusione di esservi ammesso unicamente in virtù di un passo compiuto esteriormente. Perciò se, da un lato, il vis-suto personale e l'ambiente portano Giuseppe ad affermare che uscire dal mondo e mettersi sulla via del monachesimo sono premesse indispensabili per avanzare sulla strada che conduce ai vertici della conoscenza vera di Dio¹², egli si mostra altrettanto convinto che tale passo non è per nulla sufficiente, visto che

non chiunque è uscito dal mondo è liberato dalle sue condotte. Molti infatti sono usciti dal mondo nell'aspetto esteriore, ma vanno avanti secondo il suo stile di vita. È per questo che ho detto che vi sono due uscite dal mondo. Di persone uscite dal mondo, ne troverai molte, ma di liberate dalle sue condotte una su mille¹³.

¹¹ Tali consuetudini prevedevano un periodo di vita comune, solitamente della durata di tre anni, nel cenobio, inteso come prima fase del percorso, e poi, con la benedizione del proprio superiore e padre spirituale, la vita solitaria nella cella. Cfr. J. VAN DER PLOEG, *Oud-syrisch Monniksleven*, Leiden 1942, 48-52.

¹² *Lettera* 21, 73.

¹³ *Lettera* 19, 71.

Detto altrimenti: chi ha rivestito l'abito monastico non pensi, per il fatto stesso, di aver già cominciato il cammino per fare uscire il mondo dal proprio cuore. Si renda piuttosto conto che fino a quel momento il dinamismo che lo ha sostenuto non è stato originato da lui ma dai

semi naturali di bene che da Dio sono seminati in noi, nella natura della nostra creazione prima¹⁴.

Questi sarebbero rimasti soffocati dall'amore di sé, dalla *philautía*, se l'intervento dell'angelo della provvidenza non avesse neutralizzato i pensieri di paura e di disperazione.

Così, per il monaco come per ogni cristiano, la vita spirituale, pur essendo radicata nel dinamismo più profondo del cuore umano vivificato dal battesimo, non è mai scontata. Essa infatti comincia veramente soltanto quando viene assunta liberamente, con discernimento e impegno.

Al riguardo, il punto decisivo segnalato da Giuseppe è quello di una caratteristica maturazione dello sguardo. Gli occhi del cristiano devono diventare capace di leggere simbolicamente il quadro comunitario-ecclesiale dove ci si trova a vivere: il cenobio, che

nell'ordinamento delle tappe è figura della tappa corporea, ossia della pratica propria del deserto¹⁵.

«Figura» (*tupsâ*) è qui il termine da rilevare. Da esso traspare che il cenobio non è di per sé la tappa corporea¹⁶, ma la rappresenta e quindi si limita a postularne l'avvio in colui che vi entra. Come nella Scrittura il racconto della storia della salvezza conduce dalla condizione di schiavitù alla terra promessa, anche l'assetto esteriore della vita monastica – cenobio o cella solitaria – è da leggere spiritualmente, da abitare simbolicamente, da assumere nel suo significato profondo o, per dirla con il linguaggio di Giuseppe, «in maniera intelligibile». Pertanto, ogni fase del percorso monastico – uscita dal mondo, vita nel cenobio, ingresso nella solitudine della cella – è presentata come un appello a fare riferimento ai diversi momenti e aspetti della

¹⁴ *Lettera 6, 64.*

¹⁵ *Lettera 20, 72.*

¹⁶ In siriaco, *pagrânutâ*. È la tappa in cui, secondo Giuseppe, l'uomo è impegnato a liberarsi dai condizionamenti del suo essere corporeo, attraverso il digiuno la veglia, la povertà e la pratica assidua della preghiera e dei comandamenti di Dio. Essa conduce a liberare il corpo dalle passioni e a riportarlo alla purezza (*dakyutâ*) della sua condizione creaturale originaria.

narrazione biblica, ad assimilarne il dinamismo intrinseco e a realizzarne, per quanto possibile, il livello di maturità spirituale corrispondente.

Significativo, al riguardo, è il monito che Giuseppe rivolge a coloro che, finito il noviziato nel cenobio, si apprestano a entrare nella cella per iniziare una vita da solitario:

Nessuno dei pigri e dei negligenti pensi che, grazie alla veglia di consacrazione celebrata dal fratello nella cella, egli trovi riposo e vi si stabilisca, se nel cenobio non si sarà esercitato a fondo nell'umiltà e nell'obbedienza verso i suoi padri e i suoi fratelli spirituali. Non accada che colui che non si è esercitato nel cenobio cerchi pacificazione nella cella! Colui che parla in tal modo, si ricordi di Acan, che fu circonciso come tutto Israele, ma la sua circoncisione non gli giovò affatto, non avendo osservato la parola [uscita] dalla bocca del Signore¹⁷. Al contrario, fu segno di terrore per tutto Israele. Così è anche per coloro che si esercitano nel cenobio e non lo fanno nel modo giusto: quando partono per la cella, un cumulo di pietre di pensieri malfatti si raduna e grava su di loro e la cella li espelle lontano da sé come una pietra lanciata da una fionda. Diventano estranei a ogni condotta della vita solitaria e ai beni che vi [si trovano], come Acan, che fu separato da tutta l'assemblea del Signore e non ebbe parte alla terra promessa e ai beni che [sono] in essa¹⁸.

Ne risulta che, per Giuseppe, la vita spirituale cristiana, anche nella sua fase iniziale prevalentemente ascetica, non può essere mai la mera sottomissione a una disciplina esteriore. Ogni pedagogia che intenda portare il cristiano alla sua maturità è tenuta a costantemente richiamarlo. Solo un'interiorità viva e lungamente esercitata alle esigenze della comunione può disporsi a vivere una solitudine feconda per sé e per gli altri. Ora, ciò non può essere dato per scontato e l'autore della *Lettera* non esita a ricordarlo con forza:

Se qualcuno ti dice che, senza questa operazione [delle intellezioni, ossia, di quelle percezioni profonde del mistero di cui è reso degno chi sta veramente camminando], può stabilirsi come conviene nella quiete della cella, è un bugiardo¹⁹!

Ecco il primo avvertimento di chi si propone di accompagnare la vita spirituale: le pratiche esterne non hanno senso, se la consapevolezza di chi le esercita rimane inerte. A ogni tappa, occorre una presa di coscienza corrispondente, la manifestazione di un dinamismo dello Spirito in atto. Senza questa prima fruttificazione, l'osservanza esteriore non solo risulta dannosa, ma più radicalmente essa finisce per essere impossibile.

¹⁷ Cfr. Gs 7,1.

¹⁸ *Lettera* 66, 99.

¹⁹ *Lettera* 112, 139.

3. Nessuna vita spirituale senza attenzione alla concretezza

Con l'osservazione precedente, appare chiaro che Giuseppe ha perfettamente assimilato, l'insegnamento di Evagrio Pontico. Secondo il grande maestro spirituale, formato prima alla scuola dei padri cappadoci e poi all'insegnamento degli umili abba del deserto egiziano, l'impegno del monaco non è mai da intendere come esecuzione acritica di prescrizioni ascetiche ricevute dall'esterno; esso è sempre «pratica con conoscenza», ossia pratica volta a risvegliare una consapevolezza, una percezione intima del senso di un determinato gesto o atteggiamento²⁰. Nella stessa linea, frequente è nella *Lettera* l'esortazione: «vedi», «sappi», «bada»²¹. Il lettore è continuamente interpellato e insieme rimandato alla Scrittura, a leggere la propria situazione alla luce del testo biblico, a trovarvi senso, innescando un circolo virtuoso di vita e di conoscenza del Signore:

Più tu mostrerai obbedienza nella pratica della virtù [e più] egli mostrerà la sua bellezza alla tua anima e farà regnare su di te la gioia e l'allegrezza. Ma nella misura in cui tu trascurerai la pratica delle virtù, egli non rivelerà la luce della bellezza del suo volto glorioso nei recessi segreti del tuo cuore e la tua anima non si rallegrerà nei suoi misteri gloriosi²².

Ecco lo scopo ultimo del cammino che Giuseppe si preoccupa di delineare davanti al suo lettore! Non una pratica ossessionata dalla quantità o dall'entità delle prestazioni ascetiche, ma un percorso per aprire l'interesse dell'uomo a quelle che egli chiama le «intellezioni», le percezioni luminose e dense provenienti dalla dimensione più segreta del reale – della Scrittura e della creazione in ogni sua componente – che mai possono essere conquistate, ma solo accolte come dono, in corrispondenza alla germinazione dei «semi naturali», di ciò che nell'uomo è presente come potenzialità originaria e indistruttibile.

Detto questo, però, non dobbiamo pensare a uno spiritualismo senza corpo. Per Giuseppe, insegnare la vita spirituale comporta anzi necessariamente indicazioni precise e pratiche. L'attenzione alla concretezza è perciò una costante nel suo discorso, che in ciò corrisponde perfettamente alla richiesta che gli viene rivolta: non parlare ai soli «gnostici» – ossia a coloro che hanno già cominciato a gustare la cono-

²⁰ Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico* 50, Magnano 2008, 181-184.

²¹ Cfr., fra i molti esempi possibili, *Lettera* 3, 25; 29, 62-63, 75, 77.

²² *Lettera* 33, 79-80.

scenza vera del Signore – lasciando i deboli «davanti alla porta del Santo dei santi», ma tracciare per questi ultimi una via per accedervi. E questo significa scrivere

sulla quiete, sulla dimora nella cella, sulle tentazioni proprie di coloro che si esercitano nella pratica della quiete, e sulle visite della grazia che sono accordate dalla misericordia di nostro Signore²³.

Giuseppe sa che il suo lettore non può essere lasciato nel vago. Questi cerca orientamento, ha bisogno di un insegnamento aderente al vissuto, di sentire nominare esplicitamente quali siano le virtù da promuovere e i vizi da combattere. Da qui, scaturisce l'abbondanza di descrizioni dettagliate, formulate in maniera da arrivare a riconoscere efficacemente le varie suggestioni demoniache e poter così fare loro fronte senza rimanerne travolti o prigionieri.

Si legga, al riguardo, il rimedio ultimo, proposto alle ferite dei pensieri che assalgono il monaco nel corso della sua permanenza nel cenobio:

Quando vieni oltraggiato, fissa lo sguardo su di lui [Gesù], che pure fu oltraggiato per te ed è stato trattato da demoniaco e da samaritano. Se dunque ti insultano e ti scherniscono, fissa lo sguardo su di lui, il Salvatore delle creature, quando lo ingiuriavano, lo schiaffeggiavano, gli sputavano in volto, gli davano da bere aceto e fiele, lo colpivano sul capo con una canna... Medita continuamente nel tuo cuore su queste realtà e dal tuo cuore si dissolverà il veleno dei serpenti. Gesù, con la sua crocifissione, è più vicino a te di quanto non fosse il serpente [di bronzo] agli ebrei. Egli abita infatti nel tuo cuore e nei recessi segreti della tua anima risplende la luce gloriosa del suo volto²⁴.

Altrettanto significativa, nella stessa linea, è la preoccupazione, all'inizio della tappa psichica²⁵, di mettere in guardia dalla tentazione – insidiosa per chi nella cella non è più custodito dal quadro di riferimento della vita comunitaria – di esagerare con il digiuno e le altre fatiche ascetiche della veglia e della lettura. Giuseppe si mostra qui attento al corpo, alla necessità di non provocarne la distruzione e, contemporaneamente, ne sottolinea le capacità di adattamento, la plasmabilità come docile e indispensabile realtà da condurre alla collaborazione per uno sviluppo integrale della vita spirituale.

Se infatti il corpo non è educato progressivamente alle fatiche, si distrugge e finisce in preda ai dolori

²³ Lettera 2, 62.

²⁴ Lettera 31-32, 78-79.

²⁵ In siriaco *napshanutâ*. È la tappa intermedia che dalla purezza (*dakyutâ*), raggiunta tramite la pratica nell'ambito corporeo, conduce l'uomo alla limpidezza (*shapiutâ*) che inaugura la tappa spirituale (*ruhanutâ*). Lo sforzo ascetico dopo essersi esercitato soprattutto sulle passioni riguardanti il corpo, si concentra su quelle, più pericolose e tenaci, riguardanti l'anima.

e alle malattie fino a cadere in mano ai figli di Galeno²⁶, mentre i demoni compiono in lui ogni loro volontà malvagia... Quando invece si è abituato alle fatiche, carica quanto desideri... e il corpo non si ammalerà, perché vi si è abituato. Lo stomaco si è ridotto, il cervello si è affinato [liberandosi] dall'umore eccessivo, gli occhi si sono rischiarati, il fegato e la milza hanno preso l'abitudine di bere [solo] acqua, e non si indeboliscono per la carenza di sangue, poiché i vasi sanguigni si restringono e chiedono solo con moderazione; le reni hanno acquisito il proprio calore naturale e non esigono calore supplementare; si riassorbe l'infiammazione del gonfiore delle gambe e, per la leggerezza del corpo, non si indeboliscono né subiscono danno per la veglia prolungata²⁷.

Preziosa è pure la descrizione dettagliata dell'organizzazione della giornata del solitario nella cella, l'indicazione dei tempi e delle modalità della preghiera, dei pasti, del lavoro manuale, del sonno e della veglia. In tutto questo, traspare l'equilibrio, la moderazione e, soprattutto, il rifiuto di ogni forma di spiritualismo, di ogni tentativo di svincolarsi dal concreto, di sottrarsi all'obbedienza che il monaco deve alla condizione corporea propria dell'uomo.

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? 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»²⁸.

Corpo e anima insieme, perciò, spiritualità incarnata. È il punto nevralgico di ogni discorso cristiano di accompagnamento allo sviluppo di una vita nello Spirito e secondo lo Spirito, ed è anche il nocciolo della riflessione di Giuseppe. Non si tratta però di un semplice equilibrio da mantenere, ma di un difficile discernimento, da operare costantemente e da acquisire all'interno della relazione con una figura decisiva per la qualità umana e cristiana della vita del solitario: il padre spirituale.

²⁶ Si intendono qui ovviamente i medici. L'attenzione agli aspetti medici delle osservazioni corporee è segnalata come una caratteristica, importante e ancora insufficientemente studiata, degli autori siro-orientali di questo periodo da P. BETTIOLI, *Introduzione*, in SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La cultura del cuore*, Roma 1992, 13-16.

²⁷ *Lettera* 68-69, 100-101.

²⁸ *Lettera* 75, 107-108.

4. La paternità spirituale come condizione per l'autenticità dell'esperienza

Non sorprendono lo spazio e l'importanza riservati nella *Lettera* al rapporto tra discepolo e padre spirituale. Solo quando si dà all'interno di questo particolare gene-re di relazione umana, infatti, un insegnamento sullo sviluppo del cammino spirituale non si trasforma in programma astratto e idealistico di ricerca della perfezione. Da qui parla Giuseppe: dalla posizione di chi è stato interpellato come padre spirituale e sa di rivolgersi a qualcuno che è disponibile ad ascoltarlo come figlio spirituale. Si comprende perciò l'insistenza sulla necessità di una guida e sulle condizioni a partire dalle quali il riferimento a essa diventa fecondo per l'itinerario verso la maturità spirituale cristiana.

Un primo sviluppo, al riguardo, lo troviamo nel cuore della sezione dedicata alla tappa corporea, in corrispondenza con il manifestarsi delle lacrime legate al primo fervore, a volte di gioia per le fatiche ascetiche affrontate con successo, a volte di tristezza per il ricordo dei peccati. È evidentemente la fase iniziale del percorso, ma proprio per questo il ricorso al padre spirituale è ancora più raccomandato. Senza l'intervento di una parola autorevole, infatti, la gioia per le riuscite rischia facilmente di tramutarsi in vanagloria, mentre la tristezza per i fallimenti può portare alla disperazione. Occorre perciò che chi è interpellato dia un consiglio adeguato, perché, in questo processo, la parola altrui è tanto necessaria quanto potenzialmente deleteria. Qui le espressioni di Giuseppe assumono un tono accorato, che fa pensare a una situazione da lui molte volte riscontrata. Si legga per esempio il passaggio seguente:

Oh, quanto è difficile da discernere questo punto! Qui viene messa alla prova la conoscenza dello gnostico sapiente! Ho visto molti che credevano di essere sapienti e gnostici e sono inciampati gravemente su questo punto, sono caduti irreparabilmente e, a causa della loro ignoranza, hanno anche allontanato le anime di molti dalla conoscenza vera, non avendo saputo distinguere tra la verità e l'errore. Ogni volta che veniva da loro uno dedito alla pratica, che si trovava in questa fase di fervore, siccome non sapevano discernere per lui la via da seguire, o lo esaltavano e lo gonfiavano di vanagloria dicendogli: «Hai già raggiunto la tappa spirituale!»; oppure lo sprofondavano in un abisso di disperazione, dicendogli: «Sei ingannato dai demoni. Questo fervore e questo zelo per le fatiche vengono dai demoni!»²⁹.

Come si vede, la posta in gioco nel rapporto di paternità spirituale è alta. Un passo falso in questo campo può precludere il proseguimento del percorso e il raggiungimento della meta.

²⁹ *Lettera* 50, 89-90.

Il problema dell'accompagnamento spirituale non si riduce però per Giuseppe a questo sapiente dosaggio di abbassamento e d'incoraggiamento a dipendenza delle fasi alterne attraversate da colui che si esercita nella pratica spirituale. Il punto veramente difficile è il discernimento tra ciò che è falso e ingannevole in questo primo fervore – in cui la vanagloria può spesso mescolare l'amore per la virtù con il desiderio della fornicazione – e ciò che rimane autentico e spiritualmente vitale sotto la manifestazione disordinata. La formulazione di Giuseppe, che riprende qui una frase assai audace di Simone di Taibuteh³⁰, non si presenta forse con tutta la desiderabile chiarezza. E tuttavia il senso profondo non lascia dubbi: il vero padre spirituale non è semplicemente colui che ha «capito», ossia colui che si limita ad applicare una dottrina nella sua chiarezza concettuale, ma colui che è capace di «accogliere», di fare spazio al «desiderio [proprio] dei semi naturali»³¹, presente proprio laddove l'occhio dell'inesperto rischia di vedere solo l'esito della passione intesa in senso negativo. La conclusione cui giunge Giuseppe, commentando la citazione di Simone di Taibuteh da lui riportata, è così inequivocabile:

Questo santo fa dunque sapere che, se la guida possiede il discernimento per distinguere tra desiderio e desiderio, con questo fervore coloro che si esercitano nella pratica giungeranno alla purezza che è il compimento della tappa corporea³².

La capacità di discernimento della guida è dunque decisiva per il positivo svolgersi di un cammino spirituale. Da qui il severo monito di Giuseppe rivolto a coloro che pensano di poter decidere da sé il momento in cui esercitare il servizio della guida degli altri:

Guai ai maestri che... permettono che si attribuisca loro il nome di «maestro» e diventano guide per gli altri, mentre non hanno ancora emendato le proprie passioni! A motivo di una minima pacificazione che essi hanno percepito o [perché] hanno visto per un attimo la luminosità della loro anima, per questo, si sono gonfiati di vanagloria e supponenza e hanno cominciato a diventare guide di altri. Guai a coloro a cui nostro Signore chiederà conto del giudizio ignorante e della punizione delle anime dei loro discepoli!³³

La guida sapiente non è chi si autopromuove tale, bensì colui che sta al suo posto finché non viene costituito dallo Spirito a guida degli altri; egli riceverà da nostro Signore la ricompensa della sua fatica.

³⁰ *Libro della grazia* 2, 27, ms. *Rahmani* 103 (1891), f. 14.

³¹ *Lettera* 52, 90.

³² *Lettera* 51, 90.

³³ *Lettera* 54, 91-92.

Fin qui ci siamo limitati a raccogliere le osservazioni di Giuseppe relative ai requisiti necessari a colui a cui il discepolo è invitato a ricorrere per discernere correttamente la sua via. Vi sono però anche, soprattutto nell'ambito della tappa psichica e in quella spirituale, vari accenni all'altro versante del rapporto di paternità spirituale, quello del discepolo, che viene sovente sollecitato a non chiudersi a questo aiuto essenziale al discernimento del proprio cammino.

Interessante al riguardo l'esortazione rivolta al solitario chiamato a trovare una sua regola per il digiuno e le altre pratiche ascetiche:

Riguardo a colui che, abituato alle fatiche, digiuna ogni due o tre giorni o per tutta la settimana, non vi è legge stabilita in tale ambito. Ognuno conduca come vuole la sua vita. Tuttavia, ciò avvenga con la conoscenza e con il consiglio di chi è sperimentato. Infatti, colui che si affatica senza il consiglio di chi è sperimentato, combatte contro l'aria e tutta la sua pratica è senza frutti. Come dice la Scrittura: *Il sapiente si consiglia e agisce, lo stolto si muove nella direzione opposta*³⁴. Ogni virtù che non è praticata con il consiglio di chi è sperimentato è simile a un vaso perforato: l'acqua che vi si versa finisce dispersa. Beato colui che si consiglia e agisce: prima ancora di praticare la virtù, l'intelletto si delizia dei frutti della conoscenza di essa³⁵.

Qui appare chiaramente che il ricorrere a una guida capace di consigliare non significa per nulla rinunciare a individuare un proprio percorso personale. Al contrario: aprirsi a un altro contribuisce a sviluppare quella pratica della virtù a cui si associa il gusto, l'assaporamento del senso del cammino intrapreso. Vivere secondo una propria regola consultandosi e tenendosi contemporaneamente all'interno della relazione con chi è sperimentato qualifica l'esperienza del solitario, le dà quel dinamismo di bontà e di bellezza che è premessa essenziale per la sua maturazione e la sua fecondità.

Ciò è tanto più necessario quanto più il solitario avanza nel suo itinerario e le tentazioni cui è chiamato a far fronte diventano più sottili e subdole. Nello stesso ambito della limpidezza (*shapyutâ*) – quello in cui le intellezioni danno luogo alle prime contemplazioni degli incorporei, del giudizio e della provvidenza – s'insinuano insidiosi pensieri di supponenza, che con il pretesto di essere di aiuto ad altri, espongono alla confusione, aprono alla vanagloria e all'invidia. Non bisogna dunque esitare a ricorrere a una guida sapiente per individuare «la via diritta su cui camminare»³⁶. Quanto più però si procede nel cammino spirituale, tanto più il solitario è tentato proprio sul ricorso al padre spirituale. La tentazione diventa quella di chiudersi, di

³⁴ Pr 10,8.

³⁵ Lettera 72, 103-104.

³⁶ Lettera 101, 130.

non manifestare più i propri pensieri e questa è la premessa per i più tragici naufragi nella vita spirituale. Infatti,

colui che è alle prese con una lotta e, obbedendo alle intellezioni del maligno, non manifesta né mette a nudo i suoi pensieri davanti ai suoi padri spirituali che conoscono l'arte dei combattimenti intelligibili, quando la sua lotta cessa viene consegnato al demone dell'orgoglio; e [questi] lo espelle dalla vera fede e lo mette alla testa di eresie abominevoli, di cui diventa capo e maestro di inganno³⁷.

Viene così evidenziato l'esito positivo del percorso opposto, ossia, della perseveranza nel presentare alla propria guida le lotte con cui si è confrontati.

Ecco, invece, i doni che, dopo aver combattuto in questa guerra, sono concessi dalla grazia di Dio al solitario sapiente, che affronta la guerra e la manifesta ai suoi padri spirituali: il dono di intellezioni riguardo ai misteri nascosti nei libri santi, sicché le loro intellezioni brillano davanti a lui come un sole; una gioia senza fine che la mente non può sostenere; un raccolgimento dei pensieri inseparabile dalla memoria, nel cuore dell'uomo, dell'amore misericordioso del nostro Salvatore; il discernimento santo che distingue fra le intellezioni provenienti dalla natura, quelle dall'angelo della provvidenza, quelle che scaturiscono dalla grazia e quelle che provengono dall'avversario, insieme a molte altre cose di cui non occorre che parliamo³⁸.

Insomma, il padre spirituale, nella visione di Giuseppe, non è chiamato a sostituirsi al proprio discepolo nella decisione, non fornisce soluzioni preconfezionate. Offre però dei segni a chi si rivolge a lui perché questi possa operare il proprio discernimento e orientarsi nel concreto. Il discepolo che persevera nel rivolgersi alla propria guida in spirito di obbedienza, con il desiderio sincero di mettere in atto ciò che gli verrà proposto, non si imprigiona in un reticolo sempre più fitto di regole soffocanti, ma si dispone a crescere nell'intelligenza spirituale, nella gioia, nell'amore e nella libertà.

5. Le regole al servizio di una crescita nella libertà

Sotto la penna di Giuseppe, emerge un ulteriore filone caratteristico del suo proposito di accompagnare la crescita della vita spirituale: il rapporto tra le regole, sicuramente necessarie per dare forma concreta al percorso spirituale, e la libertà nei loro confronti, per non esservi assoggettati come schiavi. È il punto che maggior-

³⁷ *Lettera 122, 148.*

³⁸ *Ibid.*

mente ha suscitato le reazioni dei contemporanei di Giuseppe, ma è anche l'aspetto che rivela più chiaramente lo spirito della sua visione del percorso spirituale. Vale la pena perciò tentare di delinearne lo sviluppo con una certa precisione.

Il tema non emerge subito. Nelle prime fasi dell'esposizione sembra anzi prevalere l'insistenza sull'obbedienza, sulla fedeltà, sull'assiduità di una pratica e di un'osservanza senza negligenza, pur essendo sempre presente l'invito alla moderazione e, come abbiamo già accennato, al rispetto della gradualità nell'applicarsi alle fatiche ascetiche. Nella sezione dedicata all'illustrazione della tappa psichica – e, quindi, delle condotte da tenere nel corso della dimora nella cella – si colgono però con chiarezza i primi inviti esplicativi alla ricerca di una propria misura e modalità, soprattutto nell'ambito della preghiera.

Durante il primo anno della sua dimora nella cella, il fratello che si esercita nella pratica reciti [il salterio di] David tra la [fine della] notte e [l'inizio del] giorno, senza aggiungervi né toglierne nulla. In seguito, aggiunga e tolga quanto vuole, a seconda delle ragioni che si presenteranno al fratello³⁹.

Come si vede, non si tratta di aprire la porta all'arbitrio riguardo al modo di pregare, ma di promuovere presso il solitario un impegno ad accordarsi in maniera intelligente e giustificata al mutamento delle circostanze. Non è l'attenersi rigidamente a un certo numero di salmi e formule che può garantire di per sé la qualità spirituale della preghiera. Anzi, più avanti, subito dopo aver insistito sulla necessità

di non trascurare – tranne in caso di malattia, che non è sottoposta a regola – i sette uffici stabiliti dai santi padri a salvaguardia della nostra vita⁴⁰,

Giuseppe dà con grande perspicacia l'indicazione seguente:

Bada, fratello mio, che a causa di un eccesso di salmi tu non cada nell'acedia e, per questo, tu abbandoni le tue ore. Non è infatti sapiente assoggettarsi a leggi da schiavi, fissare per te un carico eccessivo di salmi, cadere nell'acedia a causa del troppo peso e [per finire] mettere da parte i tuoi uffici. Piuttosto, ti è data la libertà, per concessione dello Spirito santo, di diminuire [l'ufficio] fino a un inno e a una *marmitā* [una parte del salterio] soltanto; non trascurare [però] le tue ore⁴¹.

Il massimalismo incapace di adattamento finisce per provocare quel disgusto che è causa dell'abbandono del ritmo quotidiano della preghiera, minando così alla radice la vita del solitario.

³⁹ *Lettera* 73, 116.

⁴⁰ *Lettera* 85, 116.

⁴¹ *Ibid.*

Il punto più caratteristico in cui Giuseppe sottolinea la necessità di non attenersi alle regole prefissate della preghiera è quello in cui sono descritte le prime manifestazioni della fase della limpidezza, le cosiddette intellezioni della parte destra. Qui il rischio è quello di trascurare il dono spirituale in nome della fedeltà all'ora dell'ufficio, finendo per travisare il senso stesso di quest'ultimo in quanto disposizione all'agire della grazia. L'indicazione diventa così perentoria:

Se viene l'ora dell'ufficio, bada di non alzarti assolutamente, affinché tu non sia come un ragazzo che, nella sua ignoranza, scambia un talento d'oro con un fico che per un solo momento addolcisce il suo palato. Tu invece, come un mercante accorto, nel momento in cui ti si presenta la perla di grande valore, non scambiarla con i vili oggetti che sempre ti stanno davanti; non sia la tua sorte come quella del popolo che uscì dall'Egitto e abbandonò il cibo della manna spirituale, desiderando il cibo abominevole degli egiziani⁴².

Naturalmente, Giuseppe è altrettanto severo con chi ritenesse, a partire da questo momento, di essersi sbarazzati una volta per tutte delle regole relative alla preghiera:

Quando invece tu sarai di là uscito, attieniti come conviene alle regole della cella e non trascurare i tuoi uffici, perché se il solitario li trascura dopo che è uscito da quel luogo, sarà consegnato nelle mani dei demoni secondo la parola dei padri⁴³.

Ma il principio della libertà è chiaro ed è fondato biblicamente:

Questo luogo non è sottoposto a leggi scritte, poiché la sua pratica si trova al di sopra delle osservanze della legge e finché il solitario vi dimora non è tenuto a sottomettersi ad alcuna delle leggi stabilite sulle creature. Questo infatti è quel luogo – di cui parla l'Apostolo – nel quale non c'è [più] né schiavo né libero, circoncisione o incirconcisione, ma Cristo è tutto in tutti⁴⁴.

Insomma, l'immagine emblematica e decisiva con cui Giuseppe riassume la sua concezione del rapporto tra regole e libertà – e con cui, in fondo, lascia trapelare il senso e lo spirito di tutto il suo insegnamento sulla maturazione della vita spirituale cristiana – è quella evangelica che apre e chiude il suo scritto: il mercante (*gabrâ taghirâ*) di perle preziose⁴⁵. Questi non raggiunge il suo scopo moltiplicando ossessi-

⁴² Lettera 102, 131-132.

⁴³ Lettera 103, 132.

⁴⁴ *Ibid.* La citazione di Paolo compone Gal 3,28 con Col 3,11.

⁴⁵ Cfr. Mt 13,45-46.

vamente i suoi sforzi, ma con l'attenzione alla realtà, l'intelligenza delle situazioni e la prontezza nel cogliere il grande affare che si presenta.

Tu, o amato, leggi bene queste cose, guarda ed esamina accuratamente le intellezioni [proprie delle varie tappe] e osserva: quando è raggiunto il vertice della prima tappa e ha inizio la seconda, in corrispondenza al raggiungimento di [tale] vertice, opera un cambiamento nella tua pratica, perché tu possa cogliere i frutti di conoscenza della tua pratica e tu non sia come gli ignoranti che, quando hanno imposto a se stessi una regola non la modificano più. Quante volte capita fra le loro mani la [grande] occasione (*tegurtâ*) ed essi vanno dietro alle loro regole⁴⁶!

Non è forse qui che trova la sua giustificazione tutta la fatica di Giuseppe per raccogliere in un unico disegno l'intero percorso spirituale? Si ascoltino le sue parole conclusive:

Tu, fratello mio, come un sapiente sii attento ai segni che ti abbiamo esposto e, a ogni tappa che raggiungerai, da' inizio alla pratica corrispondente⁴⁷.

La vita del cristiano non può lasciarsi irrigidire dagli schemi. Dall'inizio alla fine rimane un cammino che richiede agilità interiore, lucidità, audacia filiale e – perché no? – una certa capacità di approfittare del momento buono, del grande «affare» della vita, del *kairós*, che si presenta sulla strada. Quel che Giuseppe insegna vuol solo fare in modo che la vita cristiana, a ogni tappa del suo sviluppo, rimanga ciò che da sempre essa in sostanza è: una via, percorsa in comunione con colui che a ogni passo ci precede.

Così nostro Signore sarà per te maestro e guida, fino al punto in cui tu entrerai e regnerai in quella Sion in cui la lampada della tua condotta non si spegnerà alla presenza dell'arca del Signore⁴⁸.

6. L'aspetto mistagogico del cammino spirituale cristiano

Le osservazioni precedenti ci conducono al tratto che potrebbe definire in maniera sintetica la qualità specifica dell'accompagnamento della vita spirituale messo in

⁴⁶ *Lettera* 149, 172.

⁴⁷ *Lettera* 150, 172.

⁴⁸ *Ibid.*; cfr. anche 1 Sam 3,3.

atto da Giuseppe: l'aspetto mistagogico, d'introduzione alla conoscenza del mistero cristiano, di cui l'uomo è reso partecipe grazie al dono battesimal.

Da questo punto di vista, il grande ostacolo da superare per Giuseppe è l'ignoranza (*lā-ida'tâ*). Essa certamente ha ben poco a che vedere con una carenza di risorse o di strumenti di tipo puramente intellettuale. Riguarda piuttosto la vita, la lucidità nei confronti del vissuto proprio e altrui, il rapporto con il reale di sé, degli altri, del cosmo e dell'economia della salvezza. L'ignoranza è, per esempio, quella mancanza di avvertenza nell'agire che

appena uno è sbocciato nelle fatiche, lo fa avvizzire e, mentre questi desidera rallegrarsi, angoscia, tristezza e disperazione prendono il posto della sua gioia⁴⁹.

Quando uno è

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. Tutta luce infatti è la conoscenza, ma tutta tenebra è l'ignoranza⁵⁰.

A partire da questa consapevolezza, l'itinerario delineato deve orientare alla conoscenza nascosta dentro se stessi, alla scoperta di ciò che è presente nel cristiano, lo muove fin dal primo passo, ma comincia a dischiudersi a partire da un'umile constatazione. Durante la tappa corporea,

la conoscenza di colui che si esercita nella pratica non è diversa da quella di chiunque [altro], benché differenti siano le sue condotte⁵¹.

Ciò significa che, pur avendo già ricevuto nel battesimo il principio della comunione piena con Dio, l'uomo non può ancora riferirsi a lui senza far uso di rappresentazioni materiali. Tutte le rivelazioni delle realtà divine sopravvengono a lui, come ai giusti dell'antica alleanza, in forma d'immagini visibili e corporee. Inoltre, il tutto è ulteriormente appesantito dalle passioni che ancora oscurano la capacità percettiva dell'intelletto. Il cambiamento decisivo ha luogo solo al momento in cui l'uomo arriva

⁴⁹ *Lettera* 70, 102.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Lettera* 64, 97.

alla purezza (*dakyutâ*), meta della tappa corporea e insieme punto di passaggio da questa a quella psichica.

Interviene qui un primo elemento simbolico: il colore dello zaffiro, che è il colore blu del cielo terso e pienamente trasparente alla luce. L'immagine è di derivazione biblica e la si incontra nella descrizione della conclusione dell'alleanza con Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani sul monte Sinai: *Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso*⁵². Giuseppe legge questo testo sulla scorta di Evagrio, che si basa sulla versione dei LXX – *Essi videro il luogo in cui Dio sta* – e ne trae tutta un'importante riflessione sul «luogo di Dio»⁵³. Ora, benché la *Peshitta* non si esprima nei medesimi termini, il tema è presente anche nella *Lettera*. Giuseppe vi rileva che, nel tempo della preghiera, dopo che l'anima è tornata alla sua purezza naturale, essa appare come un firmamento celeste blu zaffiro⁵⁴; in esso il «sole di giustizia», che è Cristo stesso, può tornare a risplendere; l'intelletto purificato vede se stesso e, nella luce del sole divino, anche le altre creature. E questo è lo stato naturale dell'intelletto (*hawnâ*) nella sua purezza adamitica prima della caduta.

Da qui, entrando nella tappa psichica, l'uomo purificato può accedere alle cosiddette «intellezioni», percezioni interiori della realtà degli esseri e del mistero divino che in essi si manifesta. A questo livello, tali intellezioni possono ancora essere tradotte concettualmente ed espresse verbalmente. Con esse viene colto il senso divino nascosto della creazione materiale – contemplazione naturale seconda – e del mondo spirituale degli angeli – contemplazione naturale prima –, come pure il senso della storia – contemplazione dei giudizi di Dio – e il compimento dei giudizi di Dio nel piano divino della salvezza – contemplazione della provvidenza di Dio –. Giuseppe fa capire che si tratta qui di «intellezioni» per loro natura proprie alla creatura purificata, rese impossibili solo a causa delle passioni.

Il secondo elemento simbolico, a questo punto, diventa il fuoco, che porta a com-

⁵² Es 24,10. La *Peshitta* legge precisamente: «... come il colore del cielo nella [sua] purezza».

⁵³ Per l'immagine del «luogo», cfr. G. BUNGE, *Le lieu de la limpidité. À propos d'un apophthème énigmatique*, in Irénikon 55 (1982) 7-18.

⁵⁴ Giuseppe identifica lo zaffiro con il cristallo e in seguito parla anche in generale delle «nubi di luce cristallina»: cfr. GIUSEPPE HAZZAYA, *Capitoli sulla conoscenza* 85, in RABBAN JAUSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, hg. G. Bunge, Trier 1982, 314. Questa espressione, per quanto ci risulta, non proviene da Evagrio, che parla soltanto dello zaffiro o del colore del cielo. Quali siano le rappresentazioni che stanno qui sullo sfondo, lo apprendiamo dalla Caverna dei tesori siriaca: il corpo del primo Adamo – vi si dice – era simile a un cristallo scintillante (Giuseppe, perciò, collega esplicitamente la raffigurazione siriaca antica della bellezza del primo Adamo con la dottrina evagriana, a lui pervenuta, del luogo di Dio: si veda pure il *Libro delle domande e delle risposte*, ms. *Diarbekir 100*, ff. 171-173).

pimento la purificazione e inaugura una trasformazione radicale. S'inaugura qui infatti una nuova penetrazione del testo della Scrittura; i pensieri si raccolgono, mentre l'uomo è colmato di stupore. Egli non rischia più di bruciare di zelo a causa delle debolezze che vede commettere attorno a sé. Il suo cuore, al contrario, si incendia di amore per gli uomini,

e la visione e l'intellezione di queste contemplazioni del giudizio e della provvidenza immergono l'intelletto come in un abisso. Proprio mentre vede le debolezze [degli uomini] e la spregevolezza della loro argilla – quanto sia asservita alla corruzione della mortalità – assapora, come con la punta del mignolo, nel palato della sua mente, [qualcosa] della meraviglia della gloria in cui [gli uomini] si troveranno dopo la resurrezione dai morti⁵⁵.

Giuseppe fornisce a questo riguardo due segni caratteristici di questo incendio dell'amore. In primo luogo, si manifesterà una qualità nuova dell'approccio ai libri della Scrittura:

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 cuore⁵⁶!

In secondo luogo, ciò si riverserà in una nuova intensità nel vivere la relazione con Dio:

La tua mente non lascerà neanche per un momento il ricordo di Dio e la lingua della tua mente balbetterà ininterrottamente una preghiera nascosta dentro il tuo cuore⁵⁷.

Insomma,

si inauguran in questa tappa tutti i misteri e le rivelazioni che dovranno manifestarsi: vengono messi a disposizione della lingua di carne e anche la mente ha il potere di parlarne, sia con la bocca che con i segni della scrittura⁵⁸.

Nella tappa spirituale, a queste intellezioni ancora comunicabili, fa seguito la visione.

⁵⁵ *Lettera* 137, 160-161.

⁵⁶ *Lettera* 141, 165.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Lettera* 140, 164.

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 esprimersi⁵⁹.

Qui l'uomo percepisce l'irradiarsi della gloria divina, «la luce gloriosa della santa Trinità». Non si tratta ovviamente del vedere inteso come il cogliere con gli occhi un oggetto. È piuttosto un perdersi di vista grazie a quella «luce senza forma» che fa risplendere all'uomo ciò che da se stesso egli non è in grado di vedere o può soltanto intravedere dall'esterno.

Il grande e sempre citato esempio al riguardo è quello di Paolo: *Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare*⁶⁰. L'uomo si trova ora oltre tutto il creato, che finora gli aveva fornito il materiale immaginativo e rappresentativo – la forma – della sua conoscenza di Dio. Ma questa luce senza forma altro non è che la luce della santa Trinità, che ora riveste l'uomo, cosicché egli stesso non è più in grado di distinguere da essa la luce a lui propria.

Nella sua *Lettera*, Giuseppe non approfondisce molto il carattere trinitario dell'esperienza spirituale da lui descritta, ma lo fa in altri scritti, che lo lasciano trasparire chiaramente. Ciò che l'uomo vede – per esempio Paolo nel suo rapimento sotto l'influsso dello Spirito santo – è Gesù nella sua divinità! Alcuni testi possono esplicitare questa affermazione. Si legge, per esempio, nei *Capitoli sulla conoscenza*:

Per tutte le creature razionali, visibili e invisibili, l'umanità di nostro Signore Gesù Cristo sarà lo specchio nel quale esse vedranno il Dio-Logos che abita in loro. Ricerca e contempla Cristo nella sua economia corporea. La sua divinità riconoscila e adorala in silenzio nella fede. Al di fuori dell'umanità di nostro Signore Gesù Cristo, non esiste visione di Dio, né per gli angeli né per gli uomini, né in questo mondo né in quello che verrà⁶¹.

L'incarnazione della Parola inaugura per la creatura – tutte le creature, angeli e uomini – la possibilità, unica e irripetibile, di vedere il Padre di per sé invisibile. Questa assoluta e insuperabile mediazione di Cristo viene espressa in maniera particolarmente chiara nel seguente passaggio:

⁵⁹ *Lettera* 138, 161.

⁶⁰ 2 Cor 12,2-4, citato in *Lettera* 146, 169.

⁶¹ Questo testo è citato in R. BEULAY, *Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, in *Paroles de l'Orient* 3 (1972) 10-11.

[Nel mondo nuovo] non c'è più nessun mediatore tra Dio e l'uomo al di fuori dell'uomo Gesù Cristo. Nella persona dell'uomo Gesù, il figlio della nostra stirpe, tutte le creature razionali contempleranno l'invisibile Dio nel mondo che verrà⁶².

Come altri luoghi rendono poi chiaro, la luce della santa Trinità non è nient'altro che la «luce della visione del nostro Salvatore». Anche nel punto culminante dell'itinerario descritto da Giuseppe, infatti, non c'è e non ci sarà mai altro accesso al Padre se non attraverso il Figlio, Gesù Cristo.

Beato colui che ha visto questa visione gloriosa del nostro Salvatore e nostro Signore il Cristo, nel suo rivelarsi nell'ora della preghiera alla mente che è giunta al luogo della limpidezza⁶³!

Questo dovrà essere tenuto ben presente nella lettura della *Lettera*. Non è certo un percorso esoterico quello che viene presentato. Pur parlando di «visione», Giuseppe non intende superare il vedere *in modo confuso*, *come in uno specchio*, il conoscere *in modo imperfetto*⁶⁴ proprio della fede pellegrinante, secondo Paolo. Egli vuole piuttosto indicare al cristiano, disposto ad ascoltarlo e ad accoglierne l'insegnamento, il tracciato per giungere all'esperienza della vita divina a lui comunicata nel battesimo; questa certo non è ancora a lui pienamente manifesta, ma, per la fede in Cristo, ne è sin da ora e realmente reso partecipe. Infatti,

tutti i misteri e le rivelazioni che vengono manifestati all'intelletto in questa tappa appartengono al mondo nuovo e sono la caparra della realtà di cui si deliziano i giusti alla resurrezione⁶⁵.

Conclusione

Il carattere dottrinale «più sistematico»⁶⁶ dell'opera di Giuseppe rispetto agli autori contemporanei della sua stessa area geografica e culturale non è sfuggito agli studiosi di letteratura siriaca e la *Lettera*, con il suo desiderio di offrire un itinerario completo e articolato di sviluppo della vita spirituale cristiana ne è la più chiara esemplificazione.

⁶² *Libro delle domande e delle risposte*, ms. Diarbekir 100, ff. 106-107.

⁶³ *Lettera* 147, 170.

⁶⁴ 1 Cor 13,12.

⁶⁵ *Lettera* 147, 170.

⁶⁶ Cfr. R. BEULAY, *L'enseignement*, 22.

Occorre però guardarsi dal trarne conseguenze inadeguate. Un autore non diventa automaticamente meno interessante perché è più marcato nei suoi scritti lo sforzo di pensare, e quindi di rendere comunicabile l'esperienza spirituale, rispetto a chi invece è unicamente preoccupato di registrarla e di descriverla attraverso le sue parole. Non è detto che chi adotta un linguaggio più tecnico e ha come scopo la sintesi sia solo uno «scolastico» o un «arido teorico» ormai staccato dal vissuto.

Giuseppe ci sembra dimostrarlo egregiamente. Egli è uno spirituale di prim'ordine. «Non è solo un teorico. Nei suoi scritti gli capita di fare allusione alla propria esperienza a sostegno di ciò che afferma»⁶⁷. Semplicemente, vive un'epoca in cui quella vita monastica, che tanto aveva contribuito alla sua conversione alla fede cristiana, è ormai decisamente diventata un'istituzione ecclesiale complessa e articolata, con i suoi percorsi e le sue tappe codificate. Ora, è proprio in tale contesto che va letta la sua esigenza di una riflessione più completa e organica su tutti gli elementi richiesti da un autentico sviluppo spirituale. Essa mira infatti a sottolineare in maniera più vigorosa e articolata il fatto che diventare «solitario» non significa automaticamente vivere una vita spirituale.

Certo, al momento in cui il monachesimo non era ancora una via ecclesiale codificata e istituzionalizzata l'insegnamento del maestro sperimentato poteva essere limitato a un'esortazione all'imitazione di un certo modo di fare e di comportarsi. È vero infatti che di per sè la vita spirituale cristiana non può essere trasmessa in maniera puramente verbale. Ce lo ricorda bene un detto del deserto egiziano:

Un fratello chiese ad abba Sisoës : «Dimmi una parola!». Ma egli rispose: »Perché mi costringi a parlare inutilmente? Ecco quello che vedi, fallo!»⁶⁸.

E tuttavia, arriva il momento in cui questa rinuncia radicale al linguaggio da parte del maestro potrebbe portare a pensare che il dinamismo spirituale nasca dalla pura sottomissione scrupolosa a una disciplina esteriore.

Qui si colloca l'opera di Giuseppe. Il suo intento di fondo è rimanere sostanzialmente fedele al principio di abba Sisoës, secondo cui l'essenziale della vita monastica si comunica attraverso l'esempio esistenziale, dato e imitato in silenzio. La parola precisa e articolata è però diventata irrinunciabile, non per appesantire e complicare, ma per alleggerire, per assicurare l'ignoto interpellante che anche nel contesto ormai piuttosto statico e oggettivato in cui si muove, l'abile mercante può fare la

⁶⁷ Cfr. R. BEULAY, *La lumière sans forme*, 216.

⁶⁸ Cfr. *Sisoës* 45, in *Detti editi e inediti dei padri del deserto*, Bose 2002, 23.

scoperta della «perla del Re»⁶⁹ e concludere così l'affare decisivo della propria vita.

Questa volontà di riaccendere il gusto per l'avventura spirituale, in un contesto esposto al rischio di occultarla o di darla troppo facilmente per acquisita, risulta così essere al centro della *Lettera*. E proprio sotto questo aspetto almeno – ci sembra – il testo antico qui presentato può continuare a interpellare anche il nostro tempo, che non raramente, per quanto riguarda proprio la comunicazione della vita spirituale, fa fatica a liberarsi sia dalle intemperanti loquacità che dagli imbarazzanti mutismi.

⁶⁹ *Lettera 1*, 61.