

S. Ihnatia Havrylyk OSBM¹

Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Ḥazzāyā e l'eredità ascetica greca

Il VII secolo d.C. segnò una nuova epoca nella storia mondiale e i cristiani della tradizione siriana sperimentarono per primi i grandi cambiamenti che seguirono. Già negli anni '30 del VII secolo, cominciò l'invasione di massa dell'Islam in Persia. Entro la metà del VII secolo la Persia cadde nelle mani degli arabi e alla fine del settimo secolo l'ex Impero Sassanide si trovò a far parte dell'Impero Arabo che si estendeva dalle sponde del Mediterraneo e del mar Rosso fino ai fiumi Amu Darya e Indo, e dall'Oceano Indiano fino al Caucaso e al mar Caspio².

Nonostante le persecuzioni e le sofferenze, proprio il periodo che va dal VII al IX secolo fu il periodo storico che vide un enorme sviluppo della Chiesa d'Oriente sotto diversi punti di vista. Fu veramente un'epoca d'oro per la vita di questa Chiesa. Al momento della conquista araba la Chiesa Siro-Orientale comprendeva, oltre alla provincia governata dal catholicos, dodici province rette da altrettanti metropolitani³, anche se non tutti avevano la medesima importanza dal punto di vista canonico.

Per quanto riguarda il monachesimo siro-orientale, dopo un momento difficile sperimentò la sua rinascita, iniziata già nella seconda metà del VI secolo sotto l'impulso della grande personalità di Abramo il Grande

¹ S. Ihnatia Havrylyk OSBM, STL, dottorante, docente di patrologia, presso il Dipartimento di Teologia dell'Università Cattolica Ucraina (Lviv), e-mail: ihnatia@ucu.edu.ua, ORCID: 0000-0002-8357-8021.

² Cf. A.R. Vine, *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, 83.

³ Lo studioso Wilhelm Baum indica una cifra ancora più grande: "During the 43-year catholicate of Timotheos I (780-823), the Church of the East claimed tens of millions of adherents in 230 dioceses with twenty-seven metropolitans". Cf. W. Baum – D.W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*. London – New York 2003, 61.

e sotto la spinta della sua riforma. A lui, davvero il Padre dei monaci orientali, si deve la fondazione sul monte Izla, a nord-est di Nisibi, di un monastero che fu conosciuto come il Grande monastero e considerato la casa madre del rinnovato monachesimo persiano⁴. Le regole monastiche di Abramo ebbero una diffusione considerevole e furono lo strumento di una vera riforma del monachesimo in Mesopotamia. I monasteri di Abramo divennero i luoghi dell'ascesi, ma anche del lavoro e della cultura, che offrivano un notevole equilibrio tra vita comunitaria e vita solitaria⁵. In quel tempo vivevano e lavoravano scrittori eccezionali come Martyrios-Sahdona, Simone di Taibuteh, Dadišo Qatraya, Isacco di Ninive, Giovanni di Dalyatha, Giuseppe Ḥazzāyā. Pur con diverse accentuazioni e sfumature tutti questi autori siriaci trattarono nei loro scritti i punti più importanti della spiritualità siriana, quali, per esempio: la purificazione del cuore, certe tappe della vita spirituale, il costante ricordo di Dio, l'amore di Dio e del prossimo visto come via più breve per la conoscenza e la visione di Dio.

Tra gli autori denominati Giuseppe Ḥazzāyā⁶, proprio per l'importanza del suo lavoro e per la qualità della sua dottrina, è stato chiamato il "teorico della tradizione mistica siro-orientale"⁷. Infatti, nei suoi scritti lui offre un'esposizione sistematica dei vari stadi o tappe della vita spirituale usando non soltanto la saggezza della sua tradizione, ma anche quella greca che dal V sec. cominciò ad entrare nel campo siriano. Quindi lo scopo principale del presente articolo è dimostrare alcuni aspetti dell'influsso della spiritualità greca sull'esempio dell'insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā il quale sintetizzando, in modo proprio e unico, due tradizioni – antiochena e alessandrina – ha veramente arricchito la spiritualità siro-orientale.

⁴ Cf. P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriana*, in: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, 521.

⁵ Cf. S. Chialà, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, Paris 2011, 63-78.

⁶ Sulla persona e sull'opera di Giuseppe Ḥazzāyā, cf. A. Scher, *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63; E.J. Sherry, *The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91; I. Havrylyk, *L'insegnamento "eretico" sulla visione di Dio nelle opere di Giuseppe Ḥazzāyā, mistico siro-orientale del secolo VIII*, „Vox Patrum” 38 (2017) v. 68, 535-549.

⁷ R. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, DSp VIII 1341-1349.

1. Alcune fonti dell'insegnamento di Giuseppe Hazzāyā

Generalmente una persona è il frutto del suo tempo e del suo ambiente storico-culturale. A sua volta, l'ambiente storico-culturale è l'intreccio di eventi significativi e di persone che con la loro vita e il loro pensiero hanno orientato la storia stessa. Giuseppe Hazzāyā, come altri mistici siro-orientali, menziona spesso nei suoi scritti i "nostri Padri" dai quali si sentiva in debito per averne attinto la dottrina spirituale, ma non ci fa dono dei loro nomi⁸ e quindi ci domandiamo chi siano questi Padri spirituali. Per Giuseppe e per gli altri autori spirituali del suo tempo, questi Padri sono, da una parte, i dottori della loro stessa Chiesa Siro-Orientale, per esempio: Efrem, Teodoro di Mopsuestia, Babai il Grande, Isacco di Ninive; dall'altra parte, gli autori spirituali greci di quegli scritti, che ebbero un forte influsso sulla spiritualità siriana durante i secoli V-VII. Questo ultimo processo di trasmissione della tradizione spirituale greca è ben evidente e rintracciabile tramite l'influsso di Evagrio Pontico con la sua mistica intellettuale già influenzata dalla mentalità origeniana, e dei altri padri greci.

Durante V-VI sec. la letteratura greca entrò con decisione nel mondo siriano grazie alle traduzioni delle opere filosofiche e soprattutto delle opere degli autori cristiani. Le opere di Gregorio di Nissa, specialmente il suo *Commento sul Cantico dei Cantici*, esercitarono un influsso particolare sulla mistica siriana. Il *corpus* degli scritti falsamente messi sotto il nome del monaco egiziano Macario è stato facilmente accettato nel mondo siriano proprio grazie alla sua spiritualità del cuore saldamente pneumatica. Le opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita, verosimilmente di origine siriana, sono state tradotte in siriano poco dopo la loro apparizione all'inizio del VI sec⁹. Ma l'autore più importante per la spiritualità siriana è stato Evagrio.

⁸ Cf. 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana: 'Abdisho' Hazzāyā, *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 161, 169; Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis* 39, 72, 76, 114, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 202 (45.2), Turnhout 1992, 255-442, trad. V. Lazzeri: Giuseppe Hazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, Magnano 2011, 83, 103, 109, 141.

⁹ Cf. A. Guillaumont, *Syriaque*, DSp XIV 1438-1440; P. Harb, *Faut-il restituer à Joseph Hazzâyâ la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) 27.

1.1. Evagrio (†399)

Evagrio occupa una posizione chiave nell'influenza sulla spiritualità siriana, e fu forse la principale autorità nella vita spirituale per tutti gli scrittori siriani. Nei mistici siriano-orientali del VII e VIII secolo troviamo numerosi elementi evagriani, in particolare nella loro dottrina di contemplazione e preghiera. La cosa più importante da notare, riguardo all'influsso evagriano su Giuseppe Ḥazzāyā, sarebbe la divisione delle contemplazioni, proposta da Evagrio. Giuseppe prende in prestito la sua distinzione di cinque contemplazioni consecutive, senza mantenere peraltro il rigore dell'ordine evagriano: "Cinque sono le contemplazioni principali sotto il segno delle quali sono comprese tutte le contemplazioni. La prima – come dicono i Padri – è la contemplazione della Santissima Trinità; la seconda e la terza, la contemplazione dei corporei e degli incorporei; la quarta e la quinta, la contemplazione del giudizio e della provvidenza di Dio"¹⁰. Come vedremo più avanti, Giuseppe rovescia questo ordine, mettendo la visione della Santissima Trinità al culmine della visione¹¹.

Secondo Evagrio, ogni persona è in grado di arrivare alla conoscenza di Dio attraverso la creazione. Le cose create sono "lo specchio della bellezza di Dio, della sua potenza, della bontà e della saggezza"¹². Per Evagrio, l'anima umana è per la sua natura impassibile e intellettuale, pura nel suo stato originale¹³. Perciò la purezza dell'anima è, per Evagrio, il fattore fondamentale per la preghiera e la visione di Dio. Anche per Giuseppe Ḥazzāyā, come vedremo, la purezza del cuore corrisponde allo stato originale della persona umana e, quindi, sarà una delle condizioni fondamentali per la visione di Dio.

Evagrio spiega che l'intelletto stesso è il "luogo di Dio" e Dio, nella sua sostanza, è la luce. Quindi, tramite la purificazione, l'intelletto torna nel suo stato originale il quale assomiglia allo zaffiro e così rispecchia l'immagine di Dio e diventa capace della visione della luce divina, la quale

¹⁰ Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 27; I 70; II 2.4.47.63.71, trad. I.L.E. Ramelli: *Evagrius ḥ Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta 2015, 27, 68, 85, 89, 118, 127, 131.

¹¹ Cf. 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 157 e 165.

¹² Cit. da T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000, 62.

¹³ "V'è stato un tempo in cui l'iniquità non esisteva, e vi sarà un tempo in cui non esisterà più; ma non esiste un tempo in cui la virtù non sia esistita, e non vi sarà un tempo in cui essa non sarà. Indistruttibili infatti sono i semi della virtù". Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 40, trad. I.L.E. Ramelli, p. 36.

viene chiamata da Evagrio “luce senza forma”¹⁴. Questo termine diventerà basilare nell’insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā, tramite il quale si potrà spiegare l’imateriale visione della Santissima Trinità¹⁵. Giuseppe usa anche il paragone evagriano con lo zaffiro, ma paragona la luce che illumina l’intelletto con lo zaffiro e non l’intelletto stesso, come fa invece Evagrio¹⁶.

Un altro punto importante dove Giuseppe condivide totalmente l’insegnamento di Evagrio è l’inconoscibilità della natura divina. Secondo Evagrio, ogni essere umano deve sforzarsi per arrivare alla visione di Dio, però Dio in se stesso rimane incomprendibile a qualsiasi creatura¹⁷, e la sua natura rimane per sempre inconoscibile¹⁸.

Secondo Antoine Guillaumont, leggendo le citazioni dal *Libro delle domande e risposte*, un lettore familiare alle opere di Evagrio, riconosce subito le espressioni e i concetti evagriani¹⁹: diversi tipi della contemplazione, distinzione tra corpo, anima e intelletto, nozione della “luce senza forma” in un intelletto puro, il colore della luce.

1.2. Pseudo-Macario

Un altro autore che ha lasciato un’impronta assai profonda nella spiritualità siriana, chiamato così perché per lungo tempo si credeva che le sue *Omèlie spirituali* avessero come autore Macario, uno dei Padri del deserto egiziano. Il vero autore, però, fu verosimilmente, Simeone di Mesopotamia, un autore di lingua greca, ma di mentalità e stile aramaico²⁰. Nel VI secolo le sue *Omèlie* furono tradotte in siriano e subito conosciute tra gli autori spirituali di lingua siriana.

L’influsso di Pseudo-Macario è diverso da quello di Evagrio. I suoi scritti trattano le questioni del combattimento spirituale. Egli affida un

¹⁴ L’espressione appare in Evagrius Ponticus, *Supplemento ai Capitoli Gnostici* VII 21, ed. W. Frankenberg, Berlin 1912, 440-441. Cf. R. Beulay, *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990, 393-394.

¹⁵ Cf. ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 156.

¹⁶ Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.65-66, trad. G. Bunge: Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 311.

¹⁷ Cf. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* II 11, trad. I.L.E. Ramelli, p. 94-95.

¹⁸ Cf. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* V 51, trad. Ramelli, p. 291.

¹⁹ Cf. A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, OrSyr 3 (1958) 21.

²⁰ Cf. R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 35; Guillaumont, *Sources*, p. 19.

ruolo decisivo all'azione dello Spirito Santo e sottolinea la necessità per la salvezza della cooperazione tra lo sforzo umano e la grazia divina. Pseudo-Macario è il padre di una cosiddetta “mistica del cuore” in senso biblico, vale a dire l'esperienza di Dio nel più profondo della persona umana. A Pseudo-Macario il nostro autore deve la sua attenzione alla presenza di Dio nel “cuore”, le espressioni della sua esperienza dello Spirito Santo in termini di luce e fuoco²¹, e in generale la descrizione dell'esperienza mistica, adoperando le analogie ricavate dall'esperienza dei sensi corporei²².

Nella sua dottrina spirituale Pseudo-Macario usa due termini – luce e gloria – che saranno essenziali per gli autori mistici successivi. Per Pseudo-Macario questi termini sono essenzialmente equivalenti e compaiono spesso nelle *Omèlie*. Ciò che colpisce è la sua insistenza su questi termini che indicano realtà increata e divina. Pseudo-Macario è molto specifico nel dire che la luce non è né una metafora né illuminazione puramente soggettiva dell'intelletto, ma è una “luce divina e essenziale che appare nell'anima e brilla più della luce del sole”²³. Vedremo che Giuseppe Hazzāyā, può darsi sotto l'influsso di Pseudo-Macario, userà molto il concetto della luce: indescrivibile e inafferrabile che presenta la realtà divina.

Secondo Pseudo-Macario, l'azione dello Spirito nell'anima si svolge in un modo sensibile e quell'azione si può osservare attraverso alcuni segni. Così Pseudo-Macario parla di fuoco che brucia: “bruciore dello Spirito” o “bruciore interiore”²⁴, il quale corrisponde a quello che Giuseppe chiama “impulso ardente”²⁵ – un altro termine importante della dottrina mistica di Giuseppe Hazzāyā – che riempie l'anima dell'amore divino. Sotto l'influsso di Pseudo-Macario, il fuoco assumerà varie accezioni semantiche nell'opera Giuseppe. Il fuoco è senza dubbio una realtà misteriosa, estranea alla natura umana, terribile e terrificante. Secondo Pseudo-Macario, l'umanità

²¹ Secondo Robert Beulay, quelli sono i simboli più importanti nell'uso dei autori mistici siro-orientali. Cf. R. Beulay, *Theophanies mesopotamiennes*, „Bayn al-Nahrayn” 97 (1997) 82.

²² Cf. R. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littératures syriaques” 1 (2005) 169-170.

²³ Cf. A. Golizin, *Recovering the “Glory of Adam”*: “Divine Light” Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia, in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. J.R. Davila, Leiden – Boston 2003, 290.

²⁴ Pseudo-Macarius, *Omèlia XXV* 8, cit. da Guillaumont, *Sources*, p. 19.

²⁵ ‘Abdisho’ Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 148.

è chiamata a tornare al suo stato primordiale nel quale Adamo era vestito con il fuoco²⁶.

La preghiera incessante, l'umiltà e la carità di cuore – sono altri punti importanti della dottrina macariana che influenzarono la spiritualità di Giuseppe. Infatti, secondo Giuseppe, la preghiera è il fondamento della vita spirituale. Solo tramite la preghiera continua si può arrivare alla visione²⁷.

Questi due autori – Evagrio e Pseudo-Macario – furono molto importanti per la mistica siriana, perché rappresentavano due correnti mistiche diverse: Evagrio rappresentava la tradizione intellettuale, ossia origeniana, della spiritualità greca, e si contrapponeva alla tradizione esperienziale e affettiva, ossia messaliana, rappresentata dalle omelie di Pseudo-Macario, dove si sottolineava la consapevolezza da parte del cristiano dell'attività dello Spirito Santo. Mentre per Evagrio il punto centrale della persona spirituale è la mente, o intelletto, il punto centrale nelle omelie di Pseudo-Macario è il cuore, secondo la visione biblica²⁸. Su questo punto torneremo più tardi per vedere come Giuseppe Ḥazzāyā ha potuto sintetizzare²⁹ le due grandi linee.

1.3. Giovanni il Solitario

La divisione tripartita della vita spirituale è una caratteristica assai importante della spiritualità siriana. Si tratta di tre tappe: quella corporea, psichica e spirituale e secondo l'opinione generale fu il monaco siriano del V secolo Giovanni il Solitario di Apamea³⁰, il primo che formulò que-

²⁶ Cf. P. Argarate, *The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā*, in: *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. J.P. Monferrer-Sala, Gorgias Eastern Christianity Studies 1, Piscataway 2007, 97-107.

²⁷ *La Quinta Lettera* di Giuseppe è dedicata esclusivamente alla preghiera, la sua importanza e i diversi tipi. Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. A. Mingana: Joseph Ḥazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 178-184.

²⁸ Cf. S.P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006, 24; Guillaumont, *Sources*, p. 24.

²⁹ Di questa sintesi parla Alexej Muravjev nel suo articolo A. Muravjev, *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, in: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*, ed. L. Perone, Leuven 2003, 1185-1191.

³⁰ Tra gli studiosi moderni ci sono diverse opinioni sull'identità di Giovanni il Solitario. Non c'è ancora la certezza se Giovanni il Solitario e Giovanni di Apamea è

sto schema tripartito della vita spirituale prendendo come base i termini dell'Apostolo Paolo (Rm 8,1-11; 1Cor 3,3; 1Tes 5,23). La dottrina ascetica di Giovanni presenta, infatti, una grande originalità e ha avuto un enorme influsso sugli sviluppi ulteriori della spiritualità e della mistica orientale. Più tardi questo schema fu accettato dai teologi mistici siriaci e dal pensiero cristiano in generale, orientale, greca e occidentale³¹.

Secondo Giovanni il Solitario, ogni fase ha la sua caratteristica:

a) l'uomo che è ancora nella *tappa corporea* vive a livello corporale sia in relazione con se stesso che con il mondo. Un tale uomo rifiuta ogni asceti e nel suo rapporto con Dio, cerca solo di impedire il peccato visibile dal momento che questo uomo s'immagina Dio come una persona umana;

b) nella *fase psichica*, l'uomo comincia a convertirsi e a praticare l'asceti esteriore ed interiore, ma le passioni non sono ancora completamente scomparse ed eliminate dalla sua anima. Quindi, la concezione che l'uomo psichico ha di Dio non si basa più sulle immagini corporee, ma sulle idee;

c) l'uomo entra nell'*ordine spirituale* quando raggiunge lo stato di purezza, vale a dire, la liberazione radicale dalle inclinazioni cattive; ma questa purezza, che si definisce come liberazione delle passioni, porta in sé un aspetto negativo dal momento che solamente dopo una tappa successiva, la limpidezza, ossia la trasparenza, si potrà percepire qualcosa dei misteri dell'altro mondo³².

Giovanni distingue nella vita spirituale tre ordini che rispecchiano la sua antropologia tripartita, secondo la quale l'anima è un'entità spirituale legata al corpo e perciò situata a un livello inferiore rispetto a quello dello spirito. Questi tre ordini di corporalità, di psichicità e di spiritualità sono tre modi di sentire, di pensare e di agire che si possono anche definire come tre stadi successivi di crescita spirituale.

Giuseppe Ḥazzāyā è stato il primo ad elaborare lo schema tripartito di Giovanni sulla base delle contemplazioni di Evagrio. Prima di Giuseppe non troviamo la sintesi dei tre gradi della vita spirituale e le contemplazioni evagriane, come anche la chiara distinzione tra purezza (*dakyutā*) – limpi-

la stessa persona e se è lo stesso personaggio cui era condannato insieme con Giuseppe Ḥazzāyā e Giovanni di Dalyatha da patriarca Timoteo I. Cf. I. Hausherr, *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*, OCP 4 (1938) 497-520; I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, OCP 14 (1948) 3-42; R. Lavenant, *Le problème de Jean d'Apamée*, OCP 46 (1980) 367-390.

³¹ Cf. B.E. Colless, *The Mysticism of John Saba*, OCP 39 (1973) v. 1, 93.

³² Cf. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, p. 171.

dezza (*šapyutā*)³³ – perfezione (*gmirutā*)³⁴. Anche se Giuseppe fu influenzato molto da Giovanni sulla dottrina delle tappe spirituali, secondo Valerio Lazzeri all'interno del pensiero spirituale di Giuseppe si deve sottolineare un cambiamento importante, ossia “il passaggio da una maniera «modale» di concepire la suddivisione dell'itinerario spirituale, propria di Giovanni, a una concezione «oggettiva», caratteristica non solo di Giuseppe ma dell'insieme degli autori siro-orientali della sua epoca”³⁵.

Per quanto riguarda la visione, secondo Giovanni il Solitario anche nell'ultima tappa, cioè la tappa spirituale, l'uomo non può avere l'esperienza del mistero del mondo futuro, perché tale esperienza è riservata solo alla vita dopo la risurrezione. Mentre per Giuseppe, come vedremo, nella tappa spirituale il mistico già possiede la visione di entrambi mondi, cioè questo presente e quello futuro.

2. Tre tappe della vita spirituale nell'insegnamento di Giuseppe

La dottrina della visione divina di Giuseppe è strettamente collegata con il suo insegnamento sulle tre tappe della vita spirituale, o meglio, proprio queste tre tappe sono un itinerario per arrivare alla visione della Santissima Trinità, come scrive Giuseppe nella *Lettera sulle tre tappe* dando la risposta a un religioso che gli chiede di essere istruito sui temi spirituali più rilevanti della vita monastica: “sulla quiete, sulla dimora nella cella, sulle tentazioni in cui incorrono coloro che si esercitano nella quiete,

³³ Uno dei concetti centrali della spiritualità siriana è l'ideale della *shaphyutha*, un termine siriano che non ha un solo equivalente in italiano, ma copre un'intera gamma di significati diversi, come “lucidità, luminosità, purezza, chiarezza, serenità”. Nella Bibbia siriana ci sono molti passi importanti in cui ricorre l'aggettivo *shaphya*. Il passo più importante è Luca 8,15, dove il termine è associato al cuore: “Il seme sulla terra buona sono coloro che ascoltano la Parola con un cuore luminoso (*shafya*) e buono”. Cf. S.P. Brock, “Una fontana inesauribile”. *La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008, 114. Beulay propone tradurre *shaphyutha* con “l'impeccabilità” che si connota con trasparenza. Cf. Iosephus Hazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay: Joseph Hazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 317, n. 9.

³⁴ Cf. R. Beulay, *Des centuries de Joseph Hazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 23.

³⁵ V. Lazzeri, *Introduzione*, in: Giuseppe Hazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, trad. V. Lazzeri, Magnano 2011, 21.

e sulle visite della grazia che sono loro accordate dalla misericordia di nostro Signore, insieme ad altri soggetti”³⁶.

Abbiamo già detto che nel suo insegnamento Giuseppe fa una triplice sintesi delle tre tappe della vita spirituale, le contemplazioni evagriane e la distinzione tra purezza – limpidezza – perfezione (ossia, luogo al di là della limpidezza). Questa distinzione è molto importante, perché proprio la purificazione sta nel fondamento della vita spirituale e con la sua originale sintesi Giuseppe ci mostra le peculiarità di questo concetto nelle diverse tappe. A differenza dei suoi predecessori, egli cerca la precisione tecnica a tutti i livelli³⁷ e presenta la vita spirituale in un quadro intellettualmente ben strutturato.

Nella tappa corporea (*pagrânutâ*), l’uomo è ancora interamente imprigionato dai condizionamenti del suo essere corporeo. Egli si confronta con le passioni più elementari che si manifestano al livello del corpo umano. Ciò che permette di portare a buon fine il combattimento contro le passioni è la consapevolezza che esse non sono altro che uno sviamento rispetto alla realtà originaria dell’essere umano e alle sue potenzialità. Naturale è perciò per Giuseppe la bontà originaria della creatura, non la sua condizione decaduta. E i mezzi tradizionali dell’ascesi non hanno altro fine che quello di liberare il corpo dalla sua sottomissione alle passioni riportandolo alla sua originaria destinazione. Questa tappa, nel paradigma biblico utilizzato da Giuseppe, viene chiamata “deserto” dopo l’uscita d’Israele dall’Egitto³⁸.

Il compimento di questa prima tappa è infatti la purezza, ossia la condizione dell’uomo prima della caduta. Si passa il Giordano per accedere alla “terra promessa che è la purezza”³⁹, in cui l’uomo riinizia ad accedere alla sua condizione previa il peccato, che è il suo luogo naturale; qui si ha la contemplazione naturale seconda, ovvero la contemplazione dei corporei, a cui corrisponde la visione dell’anima come uno zaffiro o come il cielo⁴⁰.

L’uomo accede immediatamente alla tappa psichica (*napšânutâ*), pervenuto alla sua naturale purezza:

³⁶ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 2, trad. V. Lazzeri, p. 62.

³⁷ Cf. G. Bunge, *Le “Lieu de la Limpidité”. A propos d’un apophthègme énigmatique: Budge II, 494, „Irénikon”* 55 (1982) 10-14.

³⁸ Possiamo riconoscere qui il pensiero di Evagrio: “L’Egitto è il simbolo del male; il deserto invece è il simbolo della *praktiké*; la terra di Giuda quello della contemplazione dei corporei; mentre Gerusalemme è quello della [contemplazione] degli incorporei; e Sion è infine [il simbolo della contemplazione] della Santa Trinità”. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* VI 49, trad. I.L.E. Ramelli, p. 344.

³⁹ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 58, trad. V. Lazzeri, p. 94.

⁴⁰ ‘Abdisho’ Hazzâyâ, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 154.

Come Giosuè, figlio di Nun, ricevette lo Spirito per l'imposizione delle mani del beato Mosè, attraversò il Giordano entrò e [i figli di 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 [...] e saranno resi degni della dimora faticosa e silenziosa nella cella, che riproduce la figura della terra promessa⁴¹.

Dopo aver sottoposto il corpo a un processo di purificazione, adesso è la volta dell'anima. Anch'essa deve essere liberata dalle macchie delle passioni che la riguardano e che sono molto più pericolose di quelle del corpo. Questa tappa si identifica con l'entrata nella terra promessa dopo aver attraversato il Giordano⁴². Lo scopo di questo processo di purificazione è la limpidezza, chiaramente distinta dalla purezza. Come nel compimento del grado corporeo si giunge alla purezza, così nel compimento del secondo grado, il solitario "giunge al luogo della limpidezza"⁴³ con la quale l'uomo arriva ai confini delle sue possibilità creaturali. Con l'ausilio dall'angelo custode il monaco vedrà la propria anima come un cristallo, e avrà accesso alla contemplazione prima della natura, ossia alla contemplazione del non corporeo, insieme con le contemplazioni del giudizio e della provvidenza di Dio. Al solitario sarà altresì accordata la visione dei due mondi (che è e che sarà), e l'entrata nello stupore estatico. Da qui in avanti l'attività di Dio si rafforza continuamente, chiedendo all'uomo una sempre più grande docilità.

La tappa spirituale (*ruḥanutâ*), o della perfezione (*gmirutâ*), simboleggia l'ascesa al monte Sion⁴⁴, l'immagine sia dell'inabitazione di Dio che della visione della Santissima Trinità. Questa tappa, come già dice il nome, si caratterizza in primo luogo per l'azione dello Spirito Santo. Ciò che qui avviene è, nel senso più stretto "soprannaturale", ossia oltre ciò che Dio ha posto come possibilità nella prima creazione⁴⁵. In altre parole, sotto l'influsso dello Spirito Santo si manifesta la nuova creazione, nella quale la grazia del battesimo giunge al suo pieno dispiegamento. La grazia dello Spirito Santo innalza la natura oltre se stessa e la porta a compimento in Dio, perciò qui si tratta del luogo al di là della Limpidezza. Il termine costantemente impiegato

⁴¹ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 61, trad. V. Lazzeri, p. 95.

⁴² Secondo Gabriel Bunge, tutti questi simboli provengono dalle *Centurie* di Evagrio. Cf. Bunge, *Le "Lieu de la Limpidité"*, p. 13.

⁴³ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 148, trad. V. Lazzeri, p. 171.

⁴⁴ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 150, trad. V. Lazzeri, p. 172.

⁴⁵ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 147, trad. V. Lazzeri, p. 170.

a questo riguardo può essere reso nella maniera migliore con “stupore”, in modo che l’intelletto gradualmente perde ogni potere su se stesso⁴⁶.

Nei scritti di Giuseppe, per noi disponibili, non si precisa direttamente la differenza tra purezza e limpidezza, però analizzando gli usi delle due parole si può capire che la purezza è la rettitudine naturale (ritorno alla purezza originale della natura), l’onestà dell’uomo esteriore; mentre la limpidezza sembra essere una integrità totale la quale sta alla base dell’uomo interiore, è un ritorno completo alla purezza della natura di Adamo prima della caduta⁴⁷:

Succede a volte al momento della preghiera che l’anima diventa simile allo zaffiro o al colore del cielo, e questa visione è propria del luogo naturale. In altro tempo, l’integrità dell’intelletto appare mischiata con luce e fuoco, e questa è una visione che accade nel luogo della Limpidezza. Infine, l’integrità dell’intelletto appare, al momento della preghiera, simile alla luce del sole, e quella visione è propria del luogo che si trova al di là della natura⁴⁸.

L’insegnamento di Giuseppe sulle diverse tappe della purificazione è collegato strettamente con la sua dottrina della visione divina. Secondo Ḥazzāyā, alla visione della Santissima Trinità si arriva gradualmente e quindi ogni tappa ha una sua propria visione: “La prima visione corrisponde alla «contemplazione delle realtà corporee», che è legata alla visione di Purezza; ciò che è mescolato con la luce e il fuoco è la vista del luogo di Limpidezza alla quale corrisponde la visione della «contemplazione degli incorporei»; mentre la visione solare è quella della luce della Santissima Trinità”⁴⁹.

Già il compimento della prima fase, cioè lo stato di purezza, è l’entrata nella sfera mistica, perché l’anima comincia a vedere se stessa. In questa visione si trova la contemplazione degli esseri corporei. 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 zaffiro; 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 nella sua purezza adamitica primordiale⁵⁰:

⁴⁶ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 16-19; Bunge, *Le “Lieu de la Limpidité”*, p. 12-14.

⁴⁷ Cf. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, p. 1345.

⁴⁸ Traduzione italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 505-507.

⁴⁹ Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 507.

⁵⁰ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 46.

dal suo stato corporale l'uomo sale alla purezza e dalla purezza si eleva all'ordine dell'anima naturale; e dall'anima naturale alla coscienza e alla visione di questa meravigliosa visita della grazia; e da questa visione al suo ingresso nella sfera di perfezione, per fare il servizio sacerdotale all'interno del Santuario, in cui è il vero Sommo Sacerdote, il nostro Signore Gesù Cristo⁵¹.

L'inizio dello stato di limpidezza si caratterizza con la visione dell'anima stessa nella luce cristallina⁵². Qui l'uomo purificato accede alle cosiddette "intellezioni (*sukkâlâ*)"⁵³, ossia percezioni interiori della realtà degli esseri e del mistero divino che in essi si manifesta. A questo livello l'anima riceve le contemplazioni degli esseri incorporei e del Giudizio e della Provvidenza di Dio. Dal momento della contemplazione degli esseri incorporei e quella del Giudizio e della Provvidenza, il monaco diventa come ubriaco dell'amore per tutti gli uomini; questi sono tutti giusti ai suoi occhi, ed egli tocca con il proprio dito la gloria che gli spetta dopo la resurrezione⁵⁴:

Quando l'intelletto è reso degno dell'intellezione di quelle due contemplazioni, allora l'uomo è inebriato di amore per gli uomini come di vino, poiché nella visione di questa prima contemplazione gli appaiono tutte le azioni degli uomini, sia peccatori che giusti, [...] così, quando l'intelletto comincia a volgere lo sguardo alle debolezze degli uomini e vuole infiammarsi di zelo contro di loro, nel suo cuore si accende il fuoco dell'amore per gli uomini, e la visione e l'intellezione di queste contemplazioni del giudizio e della provvidenza immergono l'intelletto come in un abisso⁵⁵.

⁵¹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 151.

⁵² Nella *Caverna dei tesori* si dice che il corpo del primo Adamo era simile a un cristallo scintillante. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 46, n. 112.

⁵³ "Presso Giuseppe – contrariamente a Evagrio, che ne sottolinea il carattere discorsivo e lo sforzo autonomo da parte dell'uomo – 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 contemplazione, contenendo oltre il vedere anche il comprendere, descritto come «udire»". Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus*, trad. V. Lazzeri, p. 189.

⁵⁴ Cf. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, p. 1346.

⁵⁵ Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 137, trad. V. Lazzeri, p. 160.

L'essenza dello stato di perfezione è la visione della "luce senza forma (*nuhrâ dlâ dmû*)"⁵⁶ della Trinità e del Cristo Risorto. L'anima appare come il fuoco o il sole, ma in realtà non si può distinguere il suo essere dalla luce senza forma che brilla; l'anima infatti diventerà lo sfondo perfettamente trasparente in cui avviene la visione di Dio. La conoscenza della Trinità non avviene per intellesione e contemplazione poiché Dio non è contemplabile, ma è perfetta conoscenza, e dunque in sé annulla polarità e progressione del conoscere. Il solitario viene investito e attraversato dalla sua gloria raggiante nel momento più elevato dell'unificazione⁵⁷: "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"⁵⁸.

Quindi, riassumendo, il percorso di Giuseppe riguardante la visione divina presenta da una parte l'esperienza della visione dello zaffiro e del colore del cielo alla fine dell'ascesi corporale; mentre dall'altra parte, presenta lo scopo ultimo della vita spirituale e delle pratiche ascetiche come l'esperienza della luce della Santissima Trinità. Nella tripartizione dell'itinerario ascetico di Giuseppe l'anima appare come zaffiro se le intellezioni provengono dai semi naturali (prima tappa); infuocata se le intellezioni provengono dall'angelo della provvidenza (seconda tappa) e infine come luce senza forma, quando esse dipendono dalla grazia (terza tappa):

L'azione dello Spirito consiste nella visione illuminata della tua mente, una visione che sta nel firmamento del tuo cuore come in un cielo di zaffiro. È questa visione che riceve la luce della Santa Trinità, ed è il segno che ti conduce alla visione del mondo naturale (cioè il mondo fisico), dal quale risale successivamente alla conoscenza di quello intellegibile (cioè il mondo spirituale). Da quest'ultima passerai alle rivelazioni e ai misteri del Giudizio divino e della Sua Provvidenza. È questa graduale salita che ti innalza e ti fa partecipare alla santa luce della visione di Cristo nostro Signore. Da questa visione gloriosa e santa passerai ad uno stadio di stupore davanti a quel mondo vasto, i cui benefici sono ineffabili⁵⁹.

⁵⁶ Il termine, usato molto da Giuseppe, fu ereditato da Evagrio Pontico. Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 393. "Senza forma", perché totalmente immateriale. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49, n. 125; Iosephus Hazzâyâ, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 507, n. 20.

⁵⁷ Cf. V. Berti, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 255.

⁵⁸ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 107, trad. V. Lazzeri, p. 136.

⁵⁹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Hazzâyâ, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 167.

3. Stato adamico e attualizzazione delle promesse battesimali

Lo schema tripartito della vita spirituale di Giuseppe Hazzāyā si può paragonare con le tre tappe della storia della salvezza. La purezza qui significa la restaurazione dell'uomo nel suo stato prima della caduta, la limpidezza simboleggia il completamento della prima creazione. Essa è praticamente il limite tra la prima e la nuova creazione. Questo è il motivo per cui Giovanni il Solitario diceva che il comportamento dell'uomo nuovo si estende "a partire da al di là della limpidezza", cioè nell'ultimo stato, quello della perfezione e del compimento della natura umana, che nella vita presente accade soltanto secondo la modalità della caparra⁶⁰.

Tutta questa salita mistica dall'"Egitto" a "Sion", come dice Giuseppe, non è altro che lo sviluppo graduale della grazia battesimale che porta a germinazione "i semi naturali di bene che da Dio sono stati seminati in noi, nella natura della nostra creazione prima"⁶¹.

I "semi di bene" è un tema di matrice stoica, poi sviluppato da Evagrio: sono le indistruttibili potenzialità di bene che Dio ha posto nell'uomo, ossia nella nostra natura originaria⁶². Questi semi naturali sono predisposizioni capaci di far fruttificare la grazia e spingere la persona umana a tornare alla purezza dello stato originario prima della caduta⁶³. Giuseppe concepisce l'azione dello Spirito Santo come impulso che risveglia nella persona questa forza vitale impiantata dall'inizio nel suo cuore. Qui occorre evidenziare un aspetto importante nell'insegnamento di Giuseppe che riguarda la preghiera nel cuore puro.

Già per gli antichi semiti il cuore non era solamente l'organo indispensabile alla vita del corpo, ma era anche il centro di tutta la vita psicologica e morale, il centro dei sentimenti, dei pensieri e delle intenzioni della persona umana. Se la Bibbia ci insegna che Dio non vede le apparenze, ma il cuore, allora possiamo dire che dal cuore si può vedere Dio. Questo perché il cuore riassume l'essere umano nella sua totalità e unità di corpo e anima. Anche la tradizione siriana è erede della concezione biblica del cuore come centro spirituale della persona umana: esso è il punto focale dell'intelletto e dei sentimenti, e di conseguenza non c'è dicotomia tra cuore e spirito come invece vediamo in altre tradizioni cristiane⁶⁴. Quindi sarà fonamen-

⁶⁰ Cf. Bunge, *Le "Lieu de la Limpidité"*, p. 14; S.P. Brock, *La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques*, ParOr 26 (2001) 223-225; Lazzeri, *Introduzione*, p. 19.

⁶¹ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 6, trad. V. Lazzeri, p. 64.

⁶² "Quando in principio siamo stati creati, dei semi di virtù si trovavano naturalmente in noi", Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 39, trad. I.L.E. Ramelli, p. 36.

⁶³ Cf. Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 243.

⁶⁴ Cf. Brock, *La prière et la vie spirituelle*, p. 218.

tale per la tradizione siriana un “cuore puro”, poiché solo un “cuore puro” può giungere alla “preghiera pura”, e solo “nel cuore puro e nell’intelletto che è arrivato nel luogo della limpidezza, le operazioni della grazia sono numerosi e diversi”⁶⁵.

Giuseppe assicura che il cammino per giungere all’esperienza di Dio è senza dubbio quello della preghiera del cuore: bisogna fin dall’inizio abituarsi a dirigere lo sguardo dello spirito verso il cuore dove Dio dimora. La preghiera così concepita porterà il “perfetto” ad avere tutte le porte del cielo aperte e vedere nel cuore il Signore come in uno specchio che deve essere lucidato in continuazione.

Naturalmente la purificazione del cuore è un processo graduale che ha come fine la visione di Dio. La meta, essendo altissima, ha bisogno di questi processi di purificazione. Arrivare a un cuore puro è il fine dell’uomo che ardentemente ricerca, come meta esistenziale, l’unione con Dio⁶⁶. Nei suoi scritti Giuseppe ci offre una vasta gamma degli esercizi tesi alla purificazione del cuore, e, chiaramente, ogni tappa ha le sue pratiche tipiche: dal digiuno, alla mortificazione, alle veglie notturne e alle opere di carità, alla lettura con prostrazioni davanti alla croce insieme con le lacrime di compunzione⁶⁷.

Abbiamo già accennato che il fuoco assunse un’ampia profondità semantica nell’opera di Giuseppe: dalla realtà demoniaca alla forza divina, passando attraverso le passioni, le tentazioni, gli angeli e la grazia. Il fuoco può essere un’azione demoniaca con degli effetti terribili sulla persona umana o una realtà soprannaturale che tocca la profonda realtà della persona umana. Inoltre, solo il fuoco dell’amore divino, cioè lo Spirito Santo che dimora nel cuore umano, può spegnere il fuoco delle passioni:

L’azione della grazia è come brace ardente nel cuore di solitario che lo riscalda e avvolge tutta la sua vita. Quello è lo Spirito di adozione, che abbiamo ricevuto nel battesimo, come la caparra della vita eterna; e il fuoco che genera i santi per la luce della vita che verrà e nella quale loro raggiungono la perfezione tramite l’amore di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose (Ef 1,23). Si tratta di un fuoco del quale ha detto il nostro Signore: “Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra, e quanto desidererei che fosse già acceso!” (Lc 12,49)⁶⁸.

⁶⁵ Traduzione italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 501.

⁶⁶ Cf. C. Greppi, *La spiritualità del cuore nella tradizione cristiana siriana e nella mistica musulmana*, „Divus Thomas” 48 (2007) 180.

⁶⁷ Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 132, trad. V. Lazzeri, p. 155; cf. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, p. 1344-1345.

⁶⁸ Traduzione italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.23, trad. G. Bunge, p. 303.

Tale citazione ben si accorda con un insegnamento, ampiamente diffuso nella mistica siro-orientale, relativo sull'operazione dello Spirito di Santità rappresentato come un fuoco che cade in terra, quella particolare "terra" che è il cuore di ogni uomo.

Questa forza della natura sopraggiunge da fuori, entra nel centro della persona umana, nel suo cuore, lo conquista, lo infiamma e lo trasforma, lo brucia e lo consuma. Così la persona umana diventa fuoco⁶⁹. Perciò nella realtà divina il fuoco viene identificato con lo Spirito Santo con cui Adamo fu rivestito prima della caduta e a quello stato l'umanità è chiamata a tornare. Tutta la storia della salvezza, dalla protologia all'escatologia, si racchiude in questo importante simbolo: "Questo è il fuoco, con cui fu vestito Adamo prima della trasgressione dei comandamenti. E quando ebbe mangiato del frutto della disobbedienza, diventò nudo e non più degno di quel fuoco fino a quando il secondo Adamo lo rivestì di nuovo tramite l'acqua e lo Spirito"⁷⁰.

Per Giuseppe, infatti, l'azione dello Spirito Santo ricevuto nel battesimo è così sensibile che si può riconoscerla in certi segni. Altrove Hazzāyā definisce quell'azione come l'"impulso ardente" che riempie l'anima dell'amore divino e la trasforma:

L'anima cambierà l'ordine della sua natura a una somiglianza che è al di sopra della sua natura, ed, essendo finora passibile nei suoi pensieri, essa, attraverso questo impulso ardente, uscirà da questi pensieri e entrerà nell'impassibilità. L'intelletto anche diventerà intossicato e rapito, come con vino forte, nella visione di quell'impulso ardente attraverso il quale esso subirà un cambiamento in profumo squisito di quell'odore santo⁷¹.

Quindi, secondo Giuseppe, la prima condizione necessaria per arrivare alla visione divina, è il battesimo nel quale si riceve lo Spirito di Santità che conduce a rinunciare al mondo e a tutte le sue forze. I semi, di cui abbiamo parlato che il Creatore ha posto nella nostra natura, sono presenti in tutti gli uomini, e "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,

⁶⁹ Su questo argomento parla ampiamente lo studioso Juan Argárate nel suo articolo. Cf. Argárate, *The Semantic Domain of Fire*, p. 97-107.

⁷⁰ Traduzione italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.25, trad. G. Bunge, p. 303.

⁷¹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 149.

rappresentando davanti ai suoi occhi la delizia dei giusti e il tormento dei peccatori⁷².

Riassumendo, possiamo concludere che le tre tappe della vita spirituale, secondo Giuseppe, corrispondono, in un certo senso, alle tappe della storia della salvezza. Arrivando alla purezza, la persona umana torna al suo stato originario prima della caduta e così può continuare il percorso per la visione divina, ossia la perfezione alla quale eravamo chiamati fin dalla nostra creazione. In questo cammino lo Spirito Santo ci accompagna e ci spinge con un impulso ardente che brucia nel cuore. Giuseppe usa il simbolo del fuoco per indicare l'azione dello Spirito che brucia e trasforma l'anima. Ogni battezzato nel battesimo riceve lo Spirito Santo per poter realizzare le sue promesse battesimali e da quel momento l'azione dello Spirito lavora dentro di noi per condurre ogni battezzato alla meta finale, che è la visione gloriosa del suo Creatore. Quindi, secondo Giuseppe Ḥazzāyā, sarà beato ogni uomo ed ogni donna, non importa chi, che per la grazia di Dio abbia purificato gli occhi del suo cuore e abbia sperimentato la gloriosa visione: “Benedetto è il figlio dell'uomo che è stato trovato degno di questa visita divina, e il figlio della carne che ha impartito al palato della sua mente qualcosa della dolcezza e della gioia di questo impulso ardente la cui dolcezza è vissuta tramite le facoltà dell'anima attraverso la misericordia della grazia di Cristo nostro Signore⁷³”.

4. Riassunto

Giuseppe Ḥazzāyā, uno degli esponenti della spiritualità siriana, descrive tutto l'itinerario della vita spirituale come un'immersione sempre più profonda nella luce: cominciando con la luce che risplende sulle varie creature fino all'unione dell'anima con la luce divina che è la “luce senza forma”. Come abbiamo visto, nel suo insegnamento spirituale Giuseppe è stato influenzato abbastanza dagli autori greci o, meglio dire, è riuscito ricapitolare tutta la tradizione spirituale in un modo veramente sistematico. Da Evagrio ha preso la descrizione della contemplazione, la distinzione tra corpo, anima e intelletto, le caratteristiche dell'anima, il simbolismo mistico dell'Esodo ecc. L'Influsso dello Pseudo-Macario è riconoscibile nell'invito insistente di Giuseppe a cercare Dio all'interno del proprio cuore, nel modo di descrivere l'azione dello Spirito Santo nell'anima, nell'u-

⁷² Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 6, trad. V. Lazzeri, p. 64-65.

⁷³ Traduzione italiana basata su: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 149.

so dei simboli del fuoco ecc. Giuseppe utilizza abbastanza spesso anche il materiale dottrinale ereditato da Giovanni il Solitario, specialmente il suo insegnamento sulle tre tappe nella vita spirituale e la distinzione tra purezza e limpidezza, creando un sintesi chiaramente strutturata con la teologia evagriana sulla contemplazione. Però nonostante questo forte influsso degli autori greci, alla base della dottrina spirituale di Giuseppe Ḥazzāyā rimane l'insegnamento spirituale della tradizione siro-orientale, alla quale rimase sempre fedele.

Etapy życia duchowego: Józef Ḥazzāyā i greckie dziedzictwo duchowe

(streszczenie)

Dla Asyryjskiego Kościoła Wschodu V wiek stał się okresem przełomowym, który nieco zmienił wizerunek duchowo-teologiczny tego Kościoła. Chodzi o tłumaczenie z języka greckiego na syryjski tekstów filozoficznych i dzieł Ojców greckich. Elementy duchowości greckiej stopniowo przenikały w syryjskie środowisko monastyczne, zostawiając na nim swój odcisk. W artykule w sposób panoramiczny przedstawiono wpływ greckiej tradycji ascetycznej na duchowość syryjską na przykładzie doktryny autora duchowego z VIII wieku Józefa Ḥazzāyā uznawanego za systematyzatora całego syryjskiego doświadczenia duchowo-mistycznego. Doktryna Ḥazzāyā kształtowała się, niewątpliwie, na gruncie jego własnej tradycji syryjskiej, a również pod wpływem wielkich autorytetów duchowych innych tradycji: Ewagriusza z Pontu, Makarego Egipskiego, Jana z Apamei. Od nich Józef zapożyczył pojęcia kluczowe swojej doktryny, po raz pierwszy wprowadzając tak zwaną trzystopniową syntezę życia duchowego zawierającą rozpatrywane w artykule różne elementy.

Słowa kluczowe: duchowość syryjska; dziedzictwo greckie; Józef Ḥazzāyā; Ewagriusz z Pontu; etapy życia duchowego; kontemplacja; modlitwa; czyste serce; ogień

The Stages of Spiritual Life: Joseph Ḥazzāyā and the Greek Spiritual Legacy

(summary)

For the Assyrian Church of the East, the 5th century became a turning point, which somewhat changed the spiritual and theological face of this Church. It marked the beginning of translations of the philosophical texts and works of the Greek Fathers from Greek into the Syriac language. Some elements of the Greek spirituality gradually penetrated into the Syriac monastic environment, leaving its imprint on it. This article presents a panoramic view of the influence of the Greek ascetic tradition on the Syriac spirituality, as exemplified by the teachings of Joseph Ḥazzāyā, a spiritual author of the 8th century, who is considered to be a systematizer of all Syriac spiritual and mystical experiences.

The teaching of Ḥazzāyā was, without a doubt formed, on the basis of his own Syriac tradition, as well as under the influence of great spiritual authorities of other traditions: Evagrius of Pontus, Macarius of Egypt, and John of Apamea. From them, Joseph borrowed the key concepts of his doctrine, formulating it for the first time in the so-called three-stage synthesis of spiritual life, covering various elements that are analyzed in this article.

Keywords: Syriac spirituality; Greek legacy; Joseph Ḥazzāyā; Evagrius of Pontus; stages of spiritual life; contemplation; prayer; pure heart; fire

Bibliografia

Fonti

- ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 148-175.
- Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, trad. I.L.E. Ramelli: *Evagrius’s Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta 2015.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae*, trad. G. Bunge: Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 299-324.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 202 (45.2), Turnhout 1992, 255-442; trad. V. Lazzeri: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-520.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. A. Mingana: Joseph Ḥazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 177-184.

Studi

- Argarate P., *The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā*, in: *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. J.P. Monferrer-Sala, Gorgias Eastern Christianity Studies 1, Piscataway 2007, 97-107.
- Baum W. – Winkler D.W., *The Church of the East: A Concise History*, London – New York 2003.
- Berti V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257.

- Bettio P., *Lineamenti di patrologia siriana*, in: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, 503-603.
- Beulay R., *Des centuries de Joseph Hazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 5-44.
- Beulay R., *Joseph Hazzāyā*, DSp VIII 1341-1349.
- Beulay R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990.
- Beulay R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987.
- Beulay R., *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.
- Beulay R., *Theophanies mesopotamiennes*, „Bayn al-Nahrayn” 97 (1997) 77-84.
- Brock S.P., *“Una fontana inesauribile”. La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008.
- Brock S.P., *La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques*, ParOr 26 (2001) 201-266.
- Brock S.P., *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006.
- Bunge G., *Le “Lieu de la Limpidité”. A propos d'un apophthème énigmatique: Budge II, 494*, „Irénikon” 55 (1982) 7-18.
- Chialà S., *“Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?”*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, Paris 2011, 63-78.
- Colless B.E., *The Mysticism of John Saba*, OCP 39 (1973) f. 1, 83-102.
- Golizin A., *Recovering the “Glory of Adam”: “Divine Light” Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia*, in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. J.R. Davila, Leiden – Boston 2003, 275-308.
- Greppi C., *La spiritualità del cuore nella tradizione cristiana siriana e nella mistica musulmana*, „Divus Thomas” 48 (2007) 173-189.
- Guillaumont A., *Sources de la doctrine de Joseph Hazzāyā*, OrSyr 3 (1958) 3-24.
- Guillaumont A., *Syriaque*, DSp XIV 1429-1442.
- Harb P., *Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) 13-36.
- Hausherr I., *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*, OCP 4 (1938) 497-520.
- Hausherr I., *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, OCP 14 (1948) 3-42.
- Lavenant R., *Le problème de Jean d'Apamée*, OCP 46 (1980) 367-390.
- Lazzeri V., *Introduzione*, in: Giuseppe Hazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, trad. V. Lazzeri, Magnano 2011, 7-57.
- Muravjev A., *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, in: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International*

Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001, ed. L. Perone, Leuven 2003, 1185-1191.

Olickal T., *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000.

Vine A.R., *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.