

Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e

Ilaria RAMELLI

Università Cattolica del S. Cuore, Milano
ilaria.ramelli@virgilio.it

RIASSUNTO

Questo articolo offre un'analisi tematica delle lettere di Giovanni di Dalyatha, un autore mistico siro-orientale dell'VIII secolo che amava fortemente il simbolismo, alla luce della tradizione origeniana, che Giovanni conosceva molto bene. Le principali derivazioni sono individuate negli scritti di Evagrio Pontico, di Gregorio di Nissa, dello Ps. Dionigi Areopagita e di Isacco di Ninive, tutti autori profondamente influenzati dal pensiero di Origene.

Parole Chiave: apocatástasi, apofatismo, Evagrio Pontico, Gregorio di Nissa, Isacco di Ninive (o Isacco di Siria), Giovanni di Dalyatha (o Giovanni di Saba), mistica siriana, Origene, Ps. Dionigi Areopagita, simbolismo.

Notas para una investigación sobre la mística siríaca oriental del siglo octavo: Juan de Dalyatha y la tradición origeniana

RESUMEN

El presente artículo ofrece un análisis temático de las cartas de Juan de Dalyatha – un místico siríaco del siglo octavo fuertemente aficionado al simbolismo – a la luz de la tradición origeniana, que Juan conocía muy bien. Los principales influjos individuados derivan de los escritos de Evagrio, de Gregorio de Nisa, de Ps. Dionisio Areopagita y de Isaco de Nínive, todos profundamente influenciados por el pensamiento de Orígenes.

Palabras claves: apocatástasi, apofatismo, Evagrio del Ponto, Gregorio de Nisa, Isaco de Nínive (o Isaco de Siria), Juan de Dalyatha (o Juan de Saba), mística siríaca, Orígenes, Ps. Dionisio Areopagita, simbolismo.

Notes for an Investigation of the East-Syrian Mysticism of the Eighth Century:
John of Dalyatha and the Origenistic Tradition

ABSTRACT

The present article offers a thematic analysis of the epistles of John of Dalyatha – an East-Syrian mystic of the VIII century who deeply loved symbols –, in the light of the Origen tradition, well-known to John. The main influences are traced back to the works of Evagrius, Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius the Areopagite, and Isaac of Nineveh, all of them deeply influenced by Origen's thought.

Key words: apokatástasi, apophatism, Evagrius Ponticus, Gregory of Nyssa, Isaac of Nineveh (alias Isaac of Syria), John of Dalyatha (alias John of Saba), Syriac mystique, Origen, Pseudo-Dionysius the Areopagite, symbolism.

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE 12 DE 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN: 3 DE 04 DE 2007

È stata recentemente pubblicata una versione inglese, con originale siriano, delle lettere di uno dei maggiori esponenti della mistica cristiana siro-orientale¹ – spesso infelicemente chiamata anche “nestoriana”²: Giovanni di Dalyatha, detto anche Giovanni di Saba, dell'VIII secolo³. Si tratta di un lavoro particolarmente benvenuto⁴, in quanto mette a disposizione degli studiosi di scienze religiose, compresi coloro che non conoscono la lingua siriana, un'opera di estrema ricchezza sul piano mistico e teologico, in cui l'eredità della tradizione origeniana mi sembra un aspetto particolarmente degno di essere posto in evidenza. Giovanni di Dalyatha, vissuto circa dal 690 al 780, fu prima monaco e poi abate in un monastero di Qardu, tra Iraq e Turchia odierni, il luogo in cui aveva vissuto nel VI secolo il celebre Narsai. Per un lungo periodo, prima di divenire abate in tarda età, Giovanni visse vita eremitica tra gli alti monti di Dalyatha, da cui prese anche nome. Fu autore di lettere, di discorsi – di cui è imminente l'edizione critica con traduzione francese – e di capitoli sulla conoscenza: le lettere presentano un tono più personale, e sono preziose soprattutto in quanto ricche di resoconti dell'esperienza spirituale di questo asceta e mistico. Ha travagliato gli studiosi il problema dell'attribuzione delle sue opere, in quanto i manoscritti siriani che le conservano le ascrivono a «l'Anziano», o «il divino Anziano»; si aggiungono alcuni riferimenti a «Mar Giovanni l'Anziano»⁵: soltanto nel XV secolo si proposero le identificazioni di questo personaggio con Giovanni di Dalyatha o Giovanni bar Penkaye, che potrebbero anche essere la medesima persona, secondo Colless⁶. Oggi sembra comunque pacifica l'attribuzione delle lettere a Giovanni di Dalyatha, a parte pochissime.

Tra gli autori che maggiormente influirono sul suo pensiero troviamo Teodoro di Mopsuestia, Evagrio Pontico, s. Gregorio Nisseno, lo Ps. Dionigi Areopagita, tutti

¹ Su cui cfr. ad esempio R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987; G.G. Blum, *Mysticism in the Syriac Tradition*, Kottayam 1990.

² Sulle ragioni dell'infelicità di tale inveterata denominazione, oggi progressivamente abbandonata dagli studiosi del Cristianesimo siro-orientale, cfr. S.P. Brock, “The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer”, *BJRL* 78 (1996), 23-35.

³ *The Letters of John of Dalyatha*, tr. M.T. Hansbury, Piscataway, NJ 2006 (Texts From Christian Late Antiquity, 2). L'introduzione (vii-xxii) presenta il profilo dell'autore e ne inquadra il pensiero nelle sue linee principali. Seguono le lettere tradotte (4-275), con note essenziali a piè di pagina; il siriano, nell'ed. di R. Beulay, PO 39/3, 180, Turnhout 1978, è a fronte, nella pagina di destra; attendiamo anche un'edizione dei discorsi e uno studio monografico di Brian Colless su Giovanni. Un'appendice (278-309) racchiude testo e traduzione di tre lettere la cui autenticità non è del tutto certa: l'ep. 41, che presenta stile e contenuti assolutamente simili a quelli di Giovanni, ma compare soltanto in due manoscritti, e le epp. 48 e 49, forse attribuibili a Giuseppe Hazzaya. La traduzione della Hansbury è chiara, scorrevole e accurata; concludono il volume una lista di alcuni termini chiave siriani traslitterati, di particolare rilievo teologico (311-312), e una ricca e aggiornata bibliografia (313-321).

⁴ Un'altra preziosa traduzione recente, almeno per i lettori italiani, è quella di S. Chialà, *Giovanni di Dalyatha: Mostrami la tua bellezza*, Magnano (Biella) 1996.

⁵ R. Beulay, “Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha”, *Parole de l'Orient* 8 (1977-78) 87-102.

⁶ B.E. Colless, “The Biographies of John Saba”, *Parole de l'Orient* 3 (1972) 45-63: 61-63.

origeniani e i primi tre sicuri sostenitori della teoria dell'apocatastasi⁷, nonché Isacco di Ninive, altro propugnatore della stessa dottrina, del quale riparleremo. L'influsso dell'origenismo sullo Ps. Dionigi Areopagita, tra V e VI secolo, è stato effettivamente dimostrato da István Perczel, che ha rivendicato l'appartenenza del *corpus* dionisiano all'Origenismo del V secolo⁸, e la presenza di Evagrio dietro Dionigi è stata analogamente ricordata dallo stesso studioso⁹. L'Areopagita, in effetti, neoplatonico cristiano di area pure siriana, affermò che le creature spirituali si uniranno a Dio, anche se non sostenne espressamente, a livello tematico, l'assoluta universalità di questa salvezza¹⁰. Il suo inclinare per questa dottrina non sorprende: conosce Clemente, Origene e Gregorio di Nissa, oltre ai Cappadoci in generale, Evagrio, e i Neoplatonici, da cui deriva primariamente lo schema di *μονή, πρόδος, ἐπιστροφή*; anch'egli tiene per ferma l'insussistenza ontologica del male – uno dei pilastri della dottrina dell'apocatastasi, in quanto implica la sparizione finale del male e di tutte le sue conseguenze – e deriva precisamente dalla linea gregoriana la sua teologia negativa¹¹. Perczel in una serie di lavori recenti ha dimostrato che tra le fonti principali dello Ps. Dionigi va annoverato Origene e soprattutto la sua opera più speculativa e ardita sul piano teoretico, il *Περὶ ἀρχῶν* o *De Principiis*. Ad esempio, egli

⁷ Cfr., per ampia documentazione, i miei studi *Apocatastasi*, in corso di pubblicazione, e *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*, Milano 2007, saggi introduttivo e integrativo.

⁸ I. Perczel, "Pseudo Dionysius and Palestinian Origenism", in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Louvain 2001 (OLA 98), 261-282.

⁹ I. Perczel, "Une théologie de lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique", *REA* 45 (1999), 79-120. La bibliografia su questo autore si è recentemente arricchita e moltiplicata: ricordo soltanto K. Ruh, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987; A. Louth, *Denys the Areopagite*, London-Wilton, CT 1989; B.R. Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*, Göttingen 1995; *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, éd. Y. de Andia, Paris 1997; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 687-704; S. Lilla, *Dionigi Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005.

¹⁰ Cfr. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, 183-184; Y. de Andia, "Philosophie et union mystique chez le Ps. Denys l'Aréopagite", in *Sophies Maïetores. Chercheurs de Sagesse: Hommages à J. Pépin*, édd. M.-O. Goulet-Cazé - G. Madec - D. O'Brien, Paris 1992, 511-531; Ead., "Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite", *OCP* 63 (1997), 273-332; P. Rorem, *Ps.-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York-Oxford 1993; J. Rico Pavés, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Toledo 2001.

¹¹ Cfr. ad esempio É. Des Places, "Le Ps. Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", *DHA* 7 (1981), 323-332; A. Ghisalberti, "Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita", in *La differenza e l'origine*, Milano 1987, 20-40; C. Scouteris, "Malum privatio est", in *Studia patristica* XVIII, 3 (1989), 539-550; N. Janowitz, "Theories of Divine Names in Origen and Ps. Dionysius", *HR* 30 (1990-91), 359-372; W. Beierwaltes, *Der verborgene Gott*, Trier 1997; M.A. Vannier, "Aux sources de la voie négative", *RSR* 72 (1998), 403-419; J.P. Williams, "The apophatic theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite, 1-2", *DR* 117 (1999), 157-172; 235-250; Ch.A. Terezis, "Aspects de la notion de 'mal' chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite", *Byzantion* 70 (2000), 491-506; A. Meis Wörmer, "Die Verborgenheit Gottes im Höhenliedkommentar Gregors von Nyssa und ihre Rezeption durch Pseudo-Dionysius Areopagita", *ETHL* 77 (2001), 73-107; J. Dietrich, "Negative Theologie bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Mose ben Maimon", *Th&Ph* 76 (2001), 161-184.

ha mostrato che all'inizio di *DN II* l'autore parafrasa *Princ. I 2,13*¹²; che in un altro passo lo Ps. Dionigi parafrasa un brano dal Commento origeniano a Giovanni¹³; da altri esempi ancora si ricava che i testi di Origene, in parte dai *Principia*, prendono il nome di «teologia» nel testo dionisiano e Origene stesso quello di «Teologo» della comunità cui Dionigi probabilmente apparteneva e per la quale scriveva il suo lavoro¹⁴. Molto di recente, Perczel ha anche dimostrato che la descrizione di Dio come «Monade ed Enade» in *DN I 4* deriva non da Proclo, che non usa questo binomio per Dio, ma da Origene, *Princ. I 1,6*¹⁵: ed è un passo in cui Dionigi sviluppa la dottrina dell'apocatastasi come ricostituzione nell'unità e nel recupero dell'immagine e somiglianza di Dio quale la concepiva appunto Origene, dimostrandosi tanto più un convinto origeniano¹⁶. Mentre Proclo raramente pone sullo stesso piano Monade ed Enade, e senz'altro mai quando si tratta del Principio primo, Origene in *Princ. I 1,6* definisce Dio precisamente come Monade e Enade, e in *Dial. Her. IV 4* chiama Enade l'unione del Padre e del Figlio. L'influsso della definizione origeniana di Dio si fa sentire in altri origeniani, noti anche in area siriana¹⁷; di più: se in *Princ. II 1,1* Origene chiama Enade (*unitas* - ἐνός) anche l'unità originaria della creazione, nel passo dionisiano in questione vediamo applicata l'unità dell'Enade all'unità originaria ritrovata nell'apocatastasi con un'equazione fra ἀρχή e τέλος che è essa stessa squisitamente origeniana. Infatti, Dionigi dice che il potere unificante ci riporterà a uno stato di unione e unità in cui riavremo l'immagine e la somiglianza di Dio, come

¹² I. Perczel, "Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène", in *Origeniana VII*, Hrsg. W.A. Bienert-U. Kühneweg, Leuven 1999, 673-710; Id., "Once Again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium", in T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer, ed., *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, 41-85.

¹³ Quivi Origene sembrerebbe perfino avere ricevuto lo pseudonimo di «divino Bartolomeo». I. Perczel, "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology", in *Proclus et la théologie platonicienne*, edd. A.P. Segonds-C. Steel, Leuven-Paris 2000, 491-532: 516-519.

¹⁴ I. Perczel, "Théologiens et magiciens dans le *Corpus dionysien*", *Adamantius* 7 (2001), 54-75. Lo studioso si domanda inoltre quale fosse il rapporto tra l'origenismo dello ps. Dionigi e quello monastico, del circolo di Evagrio in Egitto alla fine del IV secolo, e degli origenisti palestinesi, condannato a Costantinopoli nel 553.

¹⁵ I. Perczel, "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*", in *Origeniana VIII: Origen and the Alexandrian tradition*, ed. L. Perrone, Leuven 2003, 1193-1209.

¹⁶ Il passo di Dionigi suona: «Troverai, per così dire, che l'intera innologia dei "teologi" prepara i nomi divini in modo rivelativo ed innico secondo la processione benefica del Principio della Divinità. Per questo, praticamente in tutta la dottrina teologica, vediamo che il Principio della Divinità è celebrato come *Monade ed Enade* [Μονάς καὶ Ἐνός], a motivo della semplicità e unità della sua indivisibilità sovranaturale, dalla quale siamo unificati come da una potenza unificante, e, da un sovramondano atto di riunione della nostra alterità divisibile, siamo assemblati in una monade che è immagine di Dio [θεοειδής] e in un'unione che è a Sua somiglianza [θεομίμητος]».

¹⁷ Eusebio, *DE IV 6, 1*, presenta Dio Logos caratterizzato da un numero «monadico ed enadico»; Evagrio, ben noto ai Siriaci, in *Ep. de fide*, II 41-42: «la Monade ed Enade indica la sostanza semplice e incomprendibile»; *KG*, II 3; III 1; IV 21; l'autore del *De Trinitate* forse dovuto a Didimo il Cieco, I 15: «il carattere enadico ossia monadico della divinità del Padre»; II 8, 1: «Uno solo è lo Spirito Santo dell'Enade o Monade».

in origine (Gn 1,26): verremo ad essere in una monade ed enade creaturale simile alla Monade ed Enade di Dio. Vedremo questi temi del recupero dell'unità e dell'immagine divina ritornare in Giovanni di Dalyatha. La «potenza unificante» è probabilmente il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ – come in Evagrio, e come si ricava da *DN VII 2*, ove la $\nu\omicron\epsilon\rho\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ è indivisibile, immagine di Dio, e tende a realizzare l'unità –, e attua l'unità dell'anima riportandola al suo stato originario di immagine e somiglianza di Dio tramite la «contrazione delle alterità divisibili», ossia, con linguaggio platonico, di tutte le qualità corporee e i moti dell'anima ad esse connessi, il che in effetti ricorda molto quello che spiega nel *De Anima* l'origeniano Gregorio di Nissa. Chiaramente, essendo in contesto cristiano, questa potenza intellettuale che ci riporterà all'unità viene anche a coincidere con Cristo-Logos e Intelletto, che è infatti l'unificatore in Gv 11,51-52, passo applicato da Origene precisamente all'apocatastasi, in *Princ.* III 5,4: «quando i figli di Dio che erano caduti o dispersi saranno riuniti nell'unità ... poiché tutte le creature razionali sono di un'unica natura». Infatti, Dionigi stesso, commentando il nome «Pace» di Cristo, dice che questi è «l'unico e universale Principio e Causa che, superiore a tutti gli esseri nell'indivisibilità, come con chiavistelli che racchiudono insieme i diversi esseri separati, determina e limita tutte le cose». E in *EH*, I 1, Gesù è appunto detto $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ che «riunifica le molte alterità e ci rende perfetti nella vita, condizione e attività che è immagine dell'Enade e divina», con perfetta rispondenza al passo iniziale di *DN I 4*. È una descrizione dell'apocatastasi nella forma condannata nel 553 nel V Concilio Ecumenico, XIV anatema, esemplato su *KG II 17* di Evagrio, contro chi dice «che tutti gli esseri razionali formeranno un'unica enade [$\epsilon\nu\delta\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\acute{\iota}\alpha$] ... e che nell'apocatastasi di cui si favoleggia ci saranno solo puri intelletti come nella preesistenza di cui vanno ciarlando». Sia questo testo sia Dionigi hanno molto in comune con Evagrio: e dietro Evagrio è chiaramente Origene; è lui, infatti, e la sua tradizione che Dionigi, in *DN I 4*, designa con «la tradizione teologica»¹⁸. (Mi verrebbe fra l'altro da pensare che se l'Enade, l'elemento che maggiormente ha indotto i critici a supporre una dipendenza da Proclo, è in realtà derivata da Origene, cade la necessità di considerare lo Ps. Dionigi posteriore a Proclo; è vero che ci sono anche altri parallelismi con Proclo¹⁹, e che Perczel ha rilevato alcune parafrasi, a quanto sembra, di Proclo in Dionigi²⁰, ma la somiglianza dei testi, peraltro con differenze di riferimenti pagani o cristiani, mutamenti di sinonimi, ordine etc., non dimostra necessariamente una dipendenza di Dionigi da Proclo:

¹⁸ A sua volta, Origene derivava la sua dottrina di Dio come Monade ed Enade da Numenio, il cui influsso sul suo pensiero è attestato dal famoso frammento porfiriano su Origene riportato da Eusebio in *HE VI 19*, ed è stato anche ben mostrato da R. Somos, "Origen and Numenius", *Adamantius* 6 (2000), 51-69: Numenio aveva ripreso la dottrina pitagorica che chiamava Dio "Monade" (fr. 52: *singularitas*) e la Divinità $\mu\acute{\iota}\alpha$ e $\mu\acute{\omicron}\nu\eta$, «una e una sola» (fr. 2).

¹⁹ Cfr. ad es. H.D. Saffrey, "Nouveaux liens objectifs entre le Ps. Denys et Proclus", in Id., *Recherches sur le néo-platonisme après Plotin*, Paris 1990; il rapporto con Proclo è tra i più studiati per le matrici filosofiche dello Ps. Dionigi.

²⁰ Perczel, "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology" e "God as Monad", part. 1194-1195.

potrebbe al limite anche rivelarsi una dipendenza di Proclo da Dionigi, o di entrambi da fonti comuni. La dipendenza di Dionigi da Origene, Plotino e Porfirio è più sicura; un rapporto con Proclo c'è, ma bisognerebbe appurarne con maggior sicurezza la direzione.)

Secondo Perczel, il *corpus* dionisiano nacque in un gruppo di origenisti che usavano la pseudonimia per rendere pubbliche le loro idee, poi condannate nel 553²¹; ma quest'opera entrò presto a far parte dei più importanti testi cristiani "ortodossi" e arriverà ad influenzare fortemente anche un autore come Tommaso d'Aquino. È interessante che l'origeniano autore del *corpus* abbia scelto di attribuire i suoi pensieri a Dionigi Areopagita, il filosofo ateniese convertito al Cristianesimo da s. Paolo dopo il suo famoso discorso all'Areopago: egli voleva così presentare il pensiero origeniano come vera filosofia cristiana. Se si considerano le radici siriane dello Ps. Dionigi, l'influsso evagriano e il discepolato di Bar Sudaili, un propugnatore dell'apocatastasi, si comprende anche l'immediata e immensa fortuna che il suo *corpus* ha conosciuto presso i Siriaci, specialmente i Siro-Occidentali, miafisiti²².

Quanto a Evagrio, altra fonte importante di Giovanni di Dalyatha, è noto che nel suo "origenismo" fu perfino più radicale di Origene²³; tese a sistematizzare il pensiero dell'Alessandrino, fonte del suo pensiero insieme al Neoplatonismo²⁴ e ai

²¹ Perczel, "God as Monad", 1209.

²² Esso venne subito tradotto in siriano da Sergio di Resh'aina, che ne scrisse anche un'estesa introduzione e che ne riprese molti concetti per la sua propria introduzione alla vita spirituale; una successiva versione sarà preparata da Foca tra VII e VIII sec. Cfr. J.M. Hornus, "Le corpus dionysien en syriaque", *Parole de l'Orient* 1 (1970), 69-93.

²³ Su Evagrio, entro l'ampia letteratura: A. & C. Guillaumont, "Évagre le Pontique", in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, coll. 1731-1744, Eid., "Evagrius Ponticus", in *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, Stuttgart 1965, coll. 1088-1107; P. Bertocchi, "Evagrio Pontico", in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1964, 356-363; A. Guillaumont, "Evagrius Ponticus: Leben, Werk, Nachwirkung, Quellen/Literatur", in *Theologische Realenzyklopädie*, X (1982), 565-570. Traduzione completa inglese del *corpus* ascetico, con introduzione e commento, in R.E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford-New York 2003.

²⁴ Cfr. H. Crouzel, "Recherches sur Origène et son influence", *BLE* 62 (1961), 3-15; 105-113; F. Refoulé, "La christologie d'Évagre et l'Origenisme", *OCP* 27 (1961), 221-266; Id., "Évagre fut-il origéniste?", *RSPTh* 47 (1963), 398-402; Id., "La mystique d'Évagre et l'origénisme", *Supplément de la Vie Spirituelle* 66 (1963), 453-43; F.X. Murphy, "Evagrius Ponticus and Origenism", in *Origeniana III*, ed. R. Hanson - H. Crouzel, Rome 1985, 253-269; F. Kline, "The Christology of Evagrius and the Parent System of Origen", *Cistercian Studies* 20 (1985), 155-83; M. O'Laughlin, "Elements of Fourth Century Origenism: The Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Sources", in *Origen of Alexandria*, eds. Ch. Kannengiesser - W.L. Petersen, Notre Dame, IN 1988, 357-573; Id., "New questions concerning the Origenism of Evagrius", in *Origeniana V: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments*, ed. by R.J. Daly, Leuven 1992, 528-535; Ch. Kannengiesser, "Antony, Athanasius, Evagrius: The Egyptian Fate of Origenism", *Coptic Church Review* 16 (1995), 3-8; L. Thunberg - A. M. Allchin, *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995², per le relazioni tra Origene, Evagrio e Massimo. Per l'influsso spirituale di Origene sul pensiero successivo cf. *Origene maestro di vita spirituale*, a c. di L.F. Pizzolato - M. Rizzi, Milano 2001, 263-289.

Cappadoci²⁵, il che spiega anche la perdita di molte sue opere nell'originale greco, in quanto esse furono coinvolte nella condanna di Origene e di Didimo il Cieco, e anzi si è potuto supporre che il vero origenismo condannato dalla Chiesa nei Concilii ecumenici V-VIII fosse proprio quello di Evagrio²⁶, sebbene di recente Perczel abbia sostenuto, con ragioni interessanti, che la forma di origenismo condannata dal concilio giustiniano fosse una forma di evagrianismo ancor più sviluppata del pensiero di Evagrio stesso²⁷. Delle *Centurie Gnostiche* o *Κεφάλαια γνωστικά* o *Ἐξακόσια προγνωστικά προβλήματα*, consistenti di sei sezioni di novanta capitoli ciascuna, abbiamo solo alcuni frammenti greci (CPG 2432) e versioni orientali, tra cui una armena, una araba e soprattutto una siriana detta S² che, a differenza dell'altra siriana S¹ e delle altre in generale, non è stata espurgata dei passi più decisamente origeniani²⁸. Simile situazione si riscontra nel caso delle lettere di Evagrio: mentre di 62 lettere (CPG 2437) di consigli spirituali di varia lunghezza a diversi destinatari, quali Rufino, Gregorio di Nazianzo, Melania maggiore o Giovanni di Gerusalemme, abbiamo il greco in tre recensioni, oltre al siriano e all'armeno, ed anche della cosiddetta *Lettera dogmatica*, che tratta della dottrina della ss. Trinità, abbiamo sia il greco sia il siriano²⁹, della *Lettera a Melania* (CPG 2438), invece, la più estesa di tutte e forse l'ultima, che tratta apertamente dell'apocatastasi, dispo-

²⁵ N. Gendle, "Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus", in *Studia Patristica* 16, II, Berlin 1985, 373-384.

²⁶ Cfr. A. Guillaumont, "Évagre et les anathématismes anti-origénistes de 553", in *Studia Patristica* III, Berlin 1961 (TU 78), 219-226; Id., *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les Syriens*, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia 5).

²⁷ I. Perczel, "Note sur la pensée systématique d'Évagre le Pontique", in *Origene e l'Alessandrinismo cappadocico (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Bari 20-22 settembre 2000*, ed. M. Girardi - M. Marin, Bari 2002, 277-297: il confronto tra il linguaggio oscuro, frammentario e sintetico di Evagrio e il sistema coerente e disteso delle fonti anti-origeniane parrebbe confermare l'ipotesi di Perczel.

²⁸ Cfr. A. Guillaumont, "Le texte véritable des *Gnostica* d'Évagre le Pontique", *RHR* 142 (1952), 156-205, che per la prima volta ricordava che il vero testo dei *Kephalaia Gnostica* era quello contenuto in S²; *Les six Centuries des Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique*, édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française par A. Guillaumont, Paris 1958-1959 (PO 28); J.W. Watt, "Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' *Centuries*", *OC* 64 (1980), 65-81: Filosseno di Mabbug († 523), il primo autore siriano ad essere influenzato da Evagrio, in una lettera di probabile autenticità dice di aver fatto una *pussaqa*, ossia una traduzione o un commento, delle *Centurie*: Guillaumont pensò pertanto che egli fosse l'autore di S¹, la versione siriana espurgata; Watt si domanda se effettivamente egli abbia conosciuto le *Centurie*, e in quale recensione, autentica o censurata; Id., "The Syriac adapter of Evagrius' *Centuries*, XVII,3", in *Studia Patristica*, XVII, ed. E.A. Livingstone, Oxford 1982, 1388-1395; D. Bundy, "The Philosophical Structures of Origenism, The case of the Expurgated Syriac Version S¹ of the *Kephalaia Gnostica* of Evagrius", in *Origeniana V*, 577-584. Sulla forma letteraria dei *Kephalaia*: E. von Ivánka, "Κεφάλαια: eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln", *ByzZ* 47 (1954), 285-291. Del testo espurgato abbiamo anche un adattamento armeno: cfr. R.D. Young, "The Armenian Adaptation of Evagrius' *Kephalaia Gnostica* [S¹]", *ibid.* 535-541.

²⁹ CPG 2439, *Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima Trinitate*: è la più antica lettera evagriana che ci sia rimasta; vi è ricordata anche la fuga di Evagrio dal Ponto. Un tempo attribuita a Basilio, già nel 1923 fu restituita ad Evagrio da Bousset e Melcher.

niamo soltanto della versione armena e una duplice recensione siriana³⁰. La presenza della dottrina dell'apocatastasi nel pensiero di Evagrio, soprattutto nelle *Centurie gnostiche* originali e nella cosiddetta *Lettera a Melania*, è talmente evidente da non necessitare di dimostrazione³¹.

Si aggiungono su Giovanni di Dalyatha anche influssi dal *Liber Graduum* e da Giovanni il Solitario, rispettivamente del tardo IV e del V secolo. Si rileva, complessivamente, una forte influenza della tradizione origeniana sul nostro autore, come anche, del resto, su altri mistici siro-orientali del VII-VIII secolo, quali Isacco di Ninive, e dell'VIII, come Giuseppe Hazzaya. Essi conoscono e citano anche Diodoro di Tarso, altro sostenitore della dottrina dell'apocatastasi – è proprio grazie a frammenti siriani che sappiamo delle simpatie di Diodoro e del suo discepolo Teodoro di Mopsuestia per questa dottrina³² –, e Babai il Grande, il maggiore pensatore siro-orientale di fine VI-inizi VII secolo, membro del movimento monastico riformato. Babai commentò le opere di Evagrio, che ebbero tanta fortuna in area siriana da diffondersi fino all'Asia centrale³³. Commentando i *Kephalaia Gnostica*, tuttavia, Babai vi premise un'introduzione che significativamente cerca di difendere Evagrio dalle accuse di origenismo, sebbene egli fosse “più origenista di Origene”³⁴.

Giovanni, erede di una tradizione quanto mai ricca, è estremamente sensibile alla varietà e profondità dei simboli, il cui lessico stesso nelle sue lettere è cospicuo e molteplice, al linguaggio e all'interpretazione allegorica: il concetto di mistero, così centrale nei Padri, specialmente greci, è in Giovanni a sua volta fortemente connotato in senso simbolico, ed è notevole che *rāzā*, il termine più frequente del suo

³⁰ *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'ancienne*, publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192 par G. Vitestam, Lund 1964 (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 8), con testo siriano e tr. fr. Per la trasmissione delle epistole evagriane cfr. A. e C. Guillaumont, “Les versions orientales et le texte grec des ‘lettres’ d'Évagre le Pontique”, *Langues Orientales Anciennes, Philologie et Linguistique* 3 (1991), 151-162; anche M. Parmentier, “Evagrius of Pontus' Letter to Melania”, *Bijdragen* 46 (1985), 2-38, che offre la traduzione dal siriano con una breve introduzione e commento, rist. in *Forms of Devotion, Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism*. Everett Ferguson, New York 1999; P. Bettiolo, *Evagrio Pontico. Lo scoglio della sapienza: Lettera a Melania*, Magnano, Biella, Monastero di Bose 1997.

³¹ Cfr. la sezione dedicata a Evagrio nel mio cit. *Apocatastasi*.

³² Cfr. il mio *Apocatastasi*, la sezione dedicata a questi due autori.

³³ Sulla fortuna di Evagrio nella cultura siriana cfr. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica*, 173-332; per la diffusione fino in Asia centrale cfr. N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin 1985, 168-182; sull'operazione di Babai cfr. anche A. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, Philadelphia 2006, 182-184.

³⁴ Babai spiega, correttamente, che esistevano due versioni dei *Kephalaia Gnostica*, di cui l'una era autentica e l'altra adulterata; egli però sbaglia quando scambia per autentica quella modificata, nella quale gli aspetti più propriamente origenistici sono stati rimossi. Babai sostiene che Evagrio, lungi dall'essere un origenista, era anzi avverso alle dottrine di Origene e combatté vittoriosamente contro il diavolo e insegnò ai monaci a fare altrettanto, attirandosi così l'invidia del diavolo stesso, che avrebbe preso ad attaccarlo, ispirando i suoi avversari a condannarlo, accusandolo ingiustamente e interpolando i suoi scritti (esattamente quello che secondo Rufino era stato fatto con gli scritti di Origene).

vocabolario simbolico, significhi insieme sia «sacramento» sia «mistero»³⁵. Sia la Scrittura sia la creazione, sia soprattutto Cristo, presente all'umanità dopo la sua incarnazione, secondo Giovanni sono colmi di questi misteri/simboli, che risultano tanto più meravigliosi in quanto non solo rinviano, ma parzialmente contengono anche, in certo modo, ciò che simboleggiano, e di fronte ai quali la ragione discorsiva mostra tutta la propria inadeguatezza, per lasciare spazio, piuttosto, alla fioritura della meraviglia, nel silenzio, secondo l'eredità del filone mistico e apofatico, sviluppato, tra gli autori che influenzarono Giovanni, dal Niseno e dallo Ps. Dionigi.

In effetti, l'idea di stupore e meraviglia (*tehrā, temhā*) di fronte ai misteri, i quali non rinviano ad altro se non all'onnipresente grazia divina, che a sua volta è pura Bellezza, ricorre di frequente nei suoi scritti. Ad esempio nell'ep. 1,4-5 Giovanni, riferendosi alle modalità della rivelazione di Dio nelle menti santificate, dice: «la spiegazione di questo grande mistero risiede nelle menti purificate e luminose, ed è immersa nel silenzio: è in questa dimensione dello stupore, infatti, che Dio si fa conoscere a coloro che Lo amano. Esso li colma di meraviglia con la sua Bellezza, e con la meraviglia smorza i loro moti tramite la visione dei suoi misteri. Poiché questo luogo di visioni meravigliose è un luogo di stupore, è circondato da un muro di silenzio ... Come si potranno esporre i misteri del luogo il cui linguaggio è il silenzio? ... è silenzio senza moto e senza designazione: con il suo splendore meraviglia coloro che vi si trovano, li rende attoniti e immerge quanti lo contemplano nella sua dolcezza inesprimibile»³⁶. Questi temi della dolcezza, della meraviglia, del silenzio e della bellezza ritornano combinati anche in ep. 7,1-2, dove si coniugano a quello dell'amore per Dio: «D'ora in poi rinuncerò alle parole ... Comprendi, fratello mio, questo mistero che è la vita degli esseri celesti, e che sarà anche la nostra, così come è la loro, nell'*aiōn* senza fine. Lasciamoci tormentare d'amore per Quello che è Bellezza: ecco il fine di tutto il nostro travaglio. Beati coloro che sono inebriati dal tuo amore, Dio mio ... Gusta e vedi, fratello mio, la dolcezza del nostro Padre buono ... è Dolcezza in sé ... è Bellezza ... Esso appare in quanti Lo amano e li stupisce con la sua Bellezza»³⁷. E nell'ep. 12,7-8 i motivi della meraviglia e del silen-

³⁵ Per l'interazione di queste nozioni e della loro terminologia nei Padri greci e latini cfr. i miei "Sacramentum e mysterium negli autori cristiani di area africana: Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Zenone di Verona", in *Il mistero nella carne. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani*, a c. di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese (RA) 2003, 81-104; "Mysterium come ratio sacramentorum in Ambrogio: i concetti di sacramentum e di mysterium nel *De sacramentis* e nel *De mysteriis*", *ibid.* 105-116; "San Giustino Martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture", in *Il volto del mistero. Mistero e religione nella cultura religiosa tardoantica*, a c. di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese 2006, 35-66; *Mysterion negli Stromateis di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca*, *ibid.*, 83-120; *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature*, San Antonio, Tx., November 20-23 2004, «Invigilata Lucernis» 28 (2006).

³⁶ Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono mie.

³⁷ Cfr. anche l'ep. 27,1-2: «Conosco il Padre nel suo Messia, e percepisco a sua volta il Figlio tramite lo Spirito: al di fuori di Esso, infatti, non ho né quiete né movimento, né vita né sensazione. E, mentre sono con-

zio si uniscono a quello della preghiera, che finisce per coincidere con la contemplazione stupita della bellezza: «La preghiera è più importante di tutte le opere³⁸: ha aperto, infatti, la porta al luogo della meraviglia, ha dato sollievo alla stanchezza e ha messo a tacere ogni subbuglio ... da qui in poi non c'è più spazio per le parole ... qui è posto come limite il silenzio: soltanto la mente può passare oltre e contemplare questa dimensione del riposo di tutti i misteri: la mente ha la capacità di entrare e di meravigliarsi di fronte alla stupenda Bellezza che è al di sopra di tutto e celata in tutto. Pertanto, ogni preghiera che talora non si tramuti in meraviglia di fronte ai misteri non è ancora pervenuta alla perfezione... la preghiera incessante non è altro che meraviglia di fronte a Dio».

Se un correlato di questa meraviglia che è una forma di preghiera è il silenzio, quel silenzio di pienezza che è tipico dell'apofatismo, un correlato parallelo, anch'esso eredità ps. dionisiana, è quello della tenebra luminosa, della nube che vela e disvela lo splendore infinito di Dio, ben evidente ad esempio nell'ep. 51,7-8, dove non a caso si infittiscono le reminiscenze del *corpus Areopagiticum*: «La mia mano non può illustrare in figure i tuoi misteri ... Chi salirà sul tuo monte santo per contemplare la tua Bellezza gloriosa, o Luce, che in grande abbondanza riverbera di molti riflessi di splendida bellezza, che lasciano attoniti coloro che li vedono? Riduce al silenzio quanti pervengono a conoscerla, poiché la sua Forma è senza forma, e fa entrare in uno stato di ineffabile stupore coloro che aspirano alla sua visione. Qui viene meno la comprensione dei sapienti, la visione dei veggenti, per la

sunto dalla meraviglia, li vedo come un'unica lampada e sono illuminato dal suo riflesso. Perciò, mi stupisco di me stesso, ed esulto spiritualmente, poiché in me si trova la Fonte della Vita. ... Il sapiente non è in grado di spiegarlo. Gloria a Colui che rende sapienti i suoi con ciò che è suo, e rivela la sua Bellezza per la felicità di quanti Lo amano».

³⁸ Per questa e simili affermazioni si sono talora riscontrate in Giovanni tendenze messalliane (cfr. Hansbury, *The Letters*, xix-xxi, con documentazione cui rinvio), secondo cui non sono i sacramenti efficaci contro il male, il demonio, nell'anima, ma la preghiera e l'ascesi. Sulla preghiera più grande di ogni opera cfr. infatti anche ep. 12,1: «I nostri Padri hanno esaltato la preghiera al di sopra di ogni altra opera; e anche io rientro tra coloro che la lodano, e chiedo a Dio di poter trascorrere in essa il resto della mia vita. So che è grande ed eccelsa più di tutte le altre opere ... Nostro Signore disse a Simone, capo degli Apostoli: "Ti darò le chiavi del Regno dei Cieli, perché tu possa chiudere e aprire a chiunque tu voglia" [Mt 16,19]: ora, non è solo a Simone che ha dato questa facoltà, ma a tutti coloro che amano la verità. La preghiera, infatti, consiste nel bussare alla porta di Colui che dona, ma chi è già entrato nel Regno e ha preso possesso dei suoi tesori, come potrà bussare alla porta? ... è meravigliato e attonito di fronte alla Bellezza del Bene: sarebbe assurdo dire che stia veramente pregando, poiché è inebriato dalla Bellezza del gloriosissimo Sposo». In 12,3 le lodi della preghiera sono una citazione di Evagrio ripresa anche da Isacco di Ninive: «Come dice Evagrio, "La preghiera è la purezza dell'intelletto, tale che la tensione della sua preghiera non è interrotta se non dal sorgere della santa luce della Trinità sull'intelletto"». Che Giovanni derivi da Isacco sembra suggerito dal loro comune fraintendimento del testo di Evagrio: «non è limitata/interrotta» in luogo di «non si verifica», cosicché il senso sembra risultare completamente ribaltato. Prosegue Giovanni: «"Io ti darò le chiavi": dunque, non sei più come uno che va cercando, ma sei in possesso di ciò che è tuo, dal momento che hai il potere di legare e di sciogliere in questo *aion* e negli *aiones* degli *aiones*. ... Il grande Paolo dice: "Pregate incessantemente" [1Ts 5,17] ... "è lo Spirito stesso che prega per noi" [Rm 8,26] ... "abbiamo l'intelletto di Cristo" [1Cor 2,16] per vedere i misteri della Casa del Padre».

grandezza della comprensione e la meraviglia della vera visione. *E, poiché la visione non è in grado di svilupparsi nella Luce, essendone respinta dai suoi potenti riflessi, dicono che Tu sia una nube, una tenebra fitta, e che ti avvolgano nubi luminose che impediscono alla vista di quanti ti amano di contemplarti in modo appropriato, cercando di scorgere la tua natura celata ... Ti assimilano anche al Fuoco*. Quanto al concetto di «Luce senza forma», qui richiamato da Giovanni, gli deriva da Evagrio, ed è ripreso da Giovanni anche nel discorso 6³⁹. Soprattutto, l'attribuzione a Dio della nube e della tenebra proviene dalla *Mystica Theologia* dello Ps. Dionigi⁴⁰, così come l'assimilazione al fuoco è già nella *Caelestis Hierarchia*⁴¹. Su Dio come fuoco splendente e purificante nel nostro Giovanni ritorneremo ben presto. Che Dio sia la tenebra luminosa dei mistici e anzitutto dell'Areopagita è affermato da Giovanni ad esempio anche in ep. 1,3; 36,5; 38,4.6. Dio è incomprendibile (ep. 25,1), come per il Niseno. Quando l'intelletto è stato purificato dalle tenebre dell'errore, diviene un paradiso per gli angeli della luce (ep. 19,6).

Uno dei simboli/misteri più cari a Giovanni, e che meglio esprimono la grazia di Dio di fronte a cui nasce la meraviglia, è quello della «veste di luce», o «di gloria»⁴², che, come egli spiega nell'ep. 4,6, con il peccato originale fu perduta e sostituita dalle «tuniche di pelle» di cui parla Gn 3,21, le quali per Origene rappresentavano la corporeità pesante: questi, infatti, in base a una distinzione propria già di Filone e di Clemente, distinguono l'essere umano veramente a immagine di Dio di Gn 1,27, che è l'anima, il *νοῦς*, la creatura razionale, l'autentico *ἄνθρωπος*⁴³, il quale già per Filone era «incorporeo», «di natura incorruttibile» e «né maschile né femminile»⁴⁴

³⁹ Cfr. Beulay, *La lumière sans forme*; Id., “Forme de lumière et lumière sans forme”, in *Mélanges A. Guillaumont*, Genève 1988, 131-141; *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, Paris 1990, 393-395.

⁴⁰ In 1,3 si parla della «caligine» in cui è avvolto Dio che è trascendenza assoluta, πάντων ἐπέκεινα, e si dice che il mistico si addentra «nella nube della non-conoscenza», εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας (da cui il titolo della celebre opera medioevale *The Cloud of Unknowing*); in 2,1: «preghiamo che ci avvenga di vedere e di conoscere, tramite la non-visione e la non-conoscenza [δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας], la tenebra [γνόφος] che è eccesso di luce [ὑπέρφωτον]».

⁴¹ 15,2: a Dio è applicata ἡ ἐμπύριος ἱερογραφία, «l'immagine sacra del fuoco»; l'autore spiega che il trono di Dio, le potenze angeliche, etc., sono tutti rappresentati come di fuoco, tanto che «Serafini» significa «infiocati». Questo è per le analogie che ci sono tra Dio e il fuoco, per la presenza di Dio in tutti gli esseri e attraverso tutto, in forma celata – come in Giovanni. Il fuoco muta gli esseri in cui si manifesta, ma non si lascia modificare, tende sempre verso l'alto, è sempre in movimento di moto proprio. Per la recezione di alcune di queste caratteristiche del fuoco ancora in un monaco bizantino come Niceforo Cumno cfr. E. Amato – I. Ramelli, “Filosofia *rhetoricans* in Niceforo Cumno: l'inedito trattato *Sui corpi primi e semplici*”, in *Medioevo greco* 6 (2006), 1-40.

⁴² Cfr. S. Brock, “The Robe of Glory”, *The Way* 39 (1999), 247-259; cfr. anche Id., “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, in *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Hrsg. M. Schmidt - C.F. Geyer, Regensburg 1982, 11-40.

⁴³ In *Princ.* IV 4,7 Origene infatti definisce gli esseri umani «anime che si servono dei corpi», laddove il corpo ha una funzione accessoria, come risulta anche da *Hom. in Iudices*, 6,5; *CC VII* 38; *Princ.* II 6,4.

⁴⁴ *Leg. Alleg.* I 12,31: *Opif.* 46,134; cfr. J.W. Thompson, “Creation, Shame and Nature in 1Cor 11:2-16”, in J.T. Fitzgerald - T. H. Olbricht - L.M. White, ed., *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of A.J. Malherbe*, Leiden-Boston 2003 (Supplements to Novum Testamentum 110), 237-257: 246.

e che tale sembra essere anche per Origene (*Hom. in Gen.* I 14), dall'uomo fatto di polvere di Gn 2,7, che rappresenta la corporeità derivata dal peccato, nella quale l'anima fu rinchiusa in conseguenza dell'antica caduta⁴⁵: tale corporeità pesante è appunto identificata con le tuniche di pelle di Gn 3,21 di cui i progenitori si rivestono dopo il peccato⁴⁶. Come risulta da un passo conservato dalle catene e da Teodoreto (*Quaest. in Gen.* 39, PG 80,140), Origene avanzava l'interpretazione delle tuniche di pelle in maniera più problematica che categorica: Simonetti riferisce a Origene un'esegesi sfumata e tripartita riportata da Procopio di Gaza, *Comm. in Gen.* 3,21 (PG 87, 221), secondo cui l'essere umano a immagine di Dio di Gn 1,26-27 è l'anima, quello plasmato dalla polvere è il corpo sottile o luminoso (λεπτομερές, αὐγοειδές), che vivrà in paradiso, e le tuniche di pelle sono il corpo pesante, terreno⁴⁷. Riprendendo Origene, Gregorio di Nissa, anch'egli fortemente influente sul pensiero di Giovanni di Dalyatha, parla delle tuniche di pelle in *De an. et res.* 148C-149A: «La nostra natura, una volta divenuta soggetta alle passioni, è stata congiunta a quanto consegue alla vita passibile. Una volta che, invece, sia ritornata al

⁴⁵ *Comm. in Ioh.* XX 182: la nostra principale *hypostasis* consiste nell'essere a immagine del Creatore; l'altra invece, che deriva dalla colpa, consiste nell'essere stati plasmati dalla polvere della terra.

⁴⁶ PG XII 101; *Hom. in Lev.* 6,2: *pelliceis tunicis quae essent mortalitatis quam pro peccato acceperat et fragilitatis eius*. Origene segue così l'esegesi di Filone, *Quaest. in Gen.* 53, dell'encratita Cassiano, *ap. Clem. Strom.* III 95,1 e dei Valentiniani (*Exc. ex Theod.* 55,1; *Tert. Valent.* 24), contestata poi da Metodio di Olimpo nel *De resurrectione*, 4 e 33 e 39 e da Epifanio *ap. Hier. Ep.* 51,5. Sono purtroppo perdute le opere origeniane cui Metodio si riferiva, il *De resurrectione* e il Commentario alla *Genesis*. Il rivestimento delle tuniche e la cacciata dal paradiso in *CC IV* 40 sono detti celare un mistero molto più profondo di quello adombrato da Platone nel *Fedro*, 248CD, nell'immagine dell'anima che, perdute le ali, cade sulla terra. Per la storia dell'esegesi di tali «tuniche» cfr. P.F. Beatrice, «Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gn 3,21», in *La tradizione dell'egkráteia*, ed. U. Bianchi, Roma 1985, 433-82; J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, 156ss.: l'esegesi origeniana giunse fino a Giovanni Scoto Eriugena. Cfr. P. Pisi, «Peccato di Adamo e caduta dei *nóes* nell'esegesi origeniana», in *Origeniana IV. Die Referate des 4. Internationalen Origenkongresses*, hrsg. von L. Lothar, Innsbruck-Wien 1987, 322-335. Per la concezione della creazione dell'uomo in Origene: M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura. Teologia e antropologia del De Principiis*, Catania 2003; Simonetti, *Origene esegeta*, 29 ss.; 111-122. Anche Porfirio, che probabilmente conobbe Origene in giovinezza, presenta la stessa espressione in un'opera di cui Cirillo di Alessandria si servì ampiamente nella sua polemica contro Giuliano, ossia in *De abst.* II 46: «Nel tempio del Padre, e cioè in questo mondo, non conviene forse conservare pura la nostra ultima veste, vale a dire la tunica di pelle?».

⁴⁷ M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, 117-121. Il passaggio dal piano sensibile all'intelligibile corrisponde alla transizione dalla conoscenza di Dio *per speculum*, in *aenigmate* alla visione diretta, secondo 1Cor 13,12 (es. *Princ.* I 4,1). *Comm. in Ioh.* XXXII 339: «quelli che contemplano a volto scoperto la gloria del Signore sono trasformati nella sua stessa immagine». Cfr. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 148ss., e H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 179ss.; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 41ss.; M. Simonetti, «Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di *Genesi* 2,7 e 3,21», *Aevum* 36 (1962), 370-381 = Id., *Origene esegeta*, 111-122: 112-113; *ibid.* 29-31. Sull'interpretazione delle tuniche e in genere l'immagine del vestito in Origene cfr. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002 (Studia Ephemeridis Augustinianum 79). La caduta di Adamo come caduta dal paradiso sulla terra è vista da Origene adombrata nella parabola del Buon Samaritano, dove il mercante che scende da Gerusalemme a Gerico è allegoria di Adamo caduto dal paradiso, pensato come in cielo, sulla terra (*Hom. in Luc.* 34,3).

suo stato di beatitudine impassibile, non avrà più nulla a che fare con le conseguenze del vizio. Poiché dunque le caratteristiche che, dalla vita irrazionale, si mescolarono alla natura umana non erano in noi prima che il genere umano decadde in una condizione di passibilità a causa del vizio, necessariamente, una volta abbandonata la passione, abbandoneremo al contempo anche tutto quello che si scorge inerente ad essa. Coticché, non si potrebbero ragionevolmente ricercare in quella vita gli accidenti che sono sopravvenuti per noi a motivo della passione. Come se, infatti, uno avesse addosso una tunica a brandelli e fosse spogliato di questa veste, non vedrebbe più su di sé l'indecenza di questo indumento che è stato tolto, così anche nel nostro caso, quando ci saremo tolti quella tunica morta e ripugnante che ci fu gettata addosso, composta di pelli irrazionali – udendo parlare di “pelli”, a me sembra di dover pensare alla forma della natura irrazionale di cui siamo stati rivestiti una volta familiarizzati con la passione –, tutto quanto c'era intorno a noi fatto di pelle irrazionale sarà tolto e deposto insieme con la deposizione della tunica. Ora, ciò che abbiamo ricevuto in più dalla pelle irrazionale è l'unione, il concepimento, il parto, la sporcizia, l'allattamento al seno, il cibo, l'emissione di sostanze corporee, l'accrescimento progressivo verso la piena maturità, il pieno vigore dell'età, la vecchiaia, la malattia, la morte. Se dunque quella pelle non sarà più attorno a noi, come potranno rimanere per noi gli aspetti che da essa conseguono?»⁴⁸. L'idea delle tuniche di pelle tra corporeità terrena, mortalità e peccato che l'ha causata ricompare nella II omelia sul *Cantico dei Cantici*, dove Gregorio fa dire all'anima: «poiché ho abbandonato la purezza, mi sono rivestita di questo oscuro aspetto: è questo, infatti, all'aspetto la tunica di pelle», e ancora nella XI omelia sul *Cantico*, in riferimento all'anima: «togliendosi quella tunica di pelle di cui si era rivestita dopo il peccato e lavandosi l'elemento terreno che portava ai piedi ... secondo la spiegazione dell'Apostolo, il quale esorta colui che si è spogliato del lacero involucre dell'uomo vecchio a rivestirsi della nuova tunica dell'essere umano creato a immagine di Dio, nella santità e nella giustizia, e dice che tale indumento è Gesù»⁴⁹.

Questo concetto mi sembra trovarsi chiaramente alla base di quello di Giovanni di Dalyatha della veste di luce di cui fummo privati al momento della caduta e che è Gesù stesso. Dice infatti Giovanni nell'ep. 4,6: «La penna arde per la potenza del tuo fuoco, Gesù, e la mia destra ha smesso di scrivere; i miei occhi sono trafitti dai raggi della tua Bellezza ... O Veste di Luce che la nostra volontà ci aveva strappato via, ma da cui ora siamo nuovamente rivestiti, dall'interno del fuoco». Come risulta dall'ep. 37,2, con l'Incarnazione, Cristo ha assunto «la nostra veste», ossia il nos-

⁴⁸ Tr. mia basata sulla mia nuova edizione greca del *De anima et resurrectione*, in *Gregorio di Nissa: L'anima e la resurrezione*, cit.; è sensibilmente diversa dalla vecchia edizione Migne.

⁴⁹ Per l'interpretazione di questo passo nel Nissenò cfr. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 154-164. Anche G.A. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nysse", in Eiusd. *Images and Ideas in the Middle Ages*, II, Roma 1983, 856-862. Origene stesso nei *Selecta in Gen.* III 21 e in *CC IV* 40 esita fra l'interpretazione delle tuniche di pelle rivestite da Adamo ed Eva dopo la caduta come corpi materiali o come la mortalità.

tro corpo, e ce la rende santificata: al ritrovamento dell'Albero della Vita in paradiso, Dio «fa risplendere la Bellezza della sua visione, cosicché non abbiamo più bisogno del sole; la nostra veste è l'indumento che Cristo prese in prestito da noi per coprirsi, cosicché non abbiamo più bisogno della lana delle pecore». La veste gloriosa ritroverà la sua pienezza nel fulgore alla fine, nella festa escatologica della restaurazione che ricorda quella dell'apocatastasi prospettata dal Nisseno alla fine del *De anima*. Alla fine tornerà a risplendere l'abito di luce, l'abito glorioso della natura umana, nella gloria di Dio.

Il fine della vita umana, infatti, è indicato ripetutamente da Giovanni nella gloria di Dio, la cui concezione dinamica, strettamente connessa a quella dell'ἑπέκτασις, egli deriva nuovamente da Gregorio Nisseno⁵⁰: la gloria di Dio si manifesta in tutta la creazione, e la creatura umana è chiamata a parteciparvi, con una partecipazione che sarà piena soltanto nei tempi escatologici. Una concezione che sembra derivare da Babai, il traduttore di Evagrio, il cui influsso sul misticismo siriano orientale è stato veramente pronunciato⁵¹, è la distinzione tra gloria e natura di Dio in Giovanni, come risulta nell'ep. 50,5: «Guarda Dio all'interno di te stesso, e vedi che “Dio è luce”; la sua natura, infatti, è luce gloriosa, dai molti fulgori. Esso manifesta la luce della sua natura a coloro che lo amano in tutti gli *aiones*: ovvero, manifesta la sua gloria, non la sua natura». L'idea che non venga manifestata agli esseri umani la natura di Dio corrisponde anche alla concezione del Nisseno⁵², a monte della quale si situa l'idea dell'infinità di Dio che caratterizza la teologia di Gregorio di Nissa⁵³. La gloria di Dio, che ricorre pressoché in ogni lettera di Giovanni e che potrebbe essere una nozione debitrice della concezione giudaica della gloria di Dio (*Kavod*) sviluppatasi anche nella concezione della Merkabah⁵⁴, non è disgiunta dalla sua Bellezza, che ne è la manifestazione – intelligibile ben prima che sensibile – e che è tanto intrinsecamente unita a Dio da costituire quasi un teonimo. È questa un'altra concezione cara a Gregorio di Nissa, che chiama Dio direttamente καλόν; altro tratto comune con il Nisseno, che lo ereditava dalla tradizione platonica anche cristiana (Origene), è che la nostra natura sia il λόγος e il νοῦς, ossia la componente razionale e spirituale, mentre i πάθη sono innaturali, come Gregorio argomenta ampiamente nel *De anima*, presentandoli come una sorta di escrescenze avventizie destinate come tali a scomparire nella restaurazione escatologica⁵⁵.

⁵⁰ R. Beulay, “Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?”, *Parole de l'Orient* 3 (1972) 5-44: 33-34; Id., “Jean de Dalyatha et sa Lettre XV”, *Parole de l'Orient* 2 (1971), 261-279: 273-274.

⁵¹ Cfr. Beulay, *L'Enseignement spirituel*, 433-437.

⁵² Per il suo apofatismo moderato, con ampia documentazione, cfr. G. Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 26-28; 71-75; 201-265.

⁵³ Mi limito a rinviare ad A. Meredith, “Infinitud”, in *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, dir. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Burgos 2006, 538-544.

⁵⁴ Cfr. Hansbury, *The Letters*, XIV-XVI.

⁵⁵ Cfr. il mio *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*, saggio sulla filosofia in Gregorio Nisseno.

Gli esseri umani, dunque, sostanzialmente sono *voēs*, come lo sono gli angeli, secondo l'idea comune di Origene, Gregorio ed Evagrio. Gli angeli, i quali pullulano nelle lettere di Giovanni, hanno il compito di assistere costantemente le anime e di avvicinarle a Dio, trasmettendo loro la grazia di Dio: una riflessione particolare è loro dedicata nel discorso 7, intitolato precisamente a *L'amore dei santi angeli*, dove Giovanni dichiara che esiste una vera e propria conversazione e familiarità tra gli angeli e le anime; egli chiama l'angelo custode «angelo della Provvidenza», che si prende cura dell'anima affidatagli con ogni affetto, con incoraggiamenti e conforto, sia nella preghiera sia in altre circostanze. Tale ruolo attribuito agli angeli deriva dallo Ps. Dionigi Areopagita, che a sua volta lo trovava in Origene; specialmente nella *Caelestis Hierarchia* l'autore del *corpus Areopagiticum* presenta varie espressioni relative agli angeli che si ritrovano in Giovanni, soprattutto nel suo discorso 14, intitolato *Sulla preghiera*. In CH 165A, la loro bellezza è descritta come simile a quella di Dio e congiunta con la Sua gloria; in 321A si fa cenno alle loro «moltitudini», e in 333B sono descritti come semplici, ossia esenti da composizione, e capaci di trovarsi immediatamente dovunque vogliano. Da questa tradizione dipende anche Isacco di Ninive⁵⁶, a sua volta noto a Giovanni: secondo Isacco, infatti, «il nostro intelletto, senza la mediazione degli angeli, non sarà in grado di raggiungere le rivelazioni e le intuizioni che conducono alla visione divina essenziale che costituisce la vera rivelazione dei misteri». Giovanni definisce gli angeli non tanto per natura quanto per funzione, e anche questa potrebbe essere, io credo, una eredità origeniana, per quanto eventualmente indiretta: Origene, infatti, concepiva gli angeli, come pure i dèmoni, non distinti per natura, sul piano ontologico, dagli esseri umani, in quanto pensava a tutti loro come a *voēs*, creature razionali; l'unica differenza intervenuta tra loro, a mutarne la condizione originaria che era la stessa per tutti, è una distinzione di natura etica, non ontologica: essi si differenziarono per le loro rispettive libere scelte, gli angeli rimanendo aderenti al Bene (Dio), gli esseri umani distanziandosene moderatamente, i dèmoni distanziandosene ancor più: le loro nature, però, rimangono le stesse, e, dopo le dovute istruzioni e purificazioni, ritorneranno tutti al Bene nell'apocatastasi finale⁵⁷. Giovanni descrive il ruolo mistagogico, educativo e catartico degli angeli, con i quali l'anima stringe un vincolo di familiarità e affinità e somiglianza⁵⁸, cosicché questa può dive-

⁵⁶ H. Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Kalamazoo 2000, 227-228.

⁵⁷ Cfr. i miei «La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica», in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 5-7 maggio 2005*, Roma 2006, 661-688; «Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis», in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Philadelphia, Nov. 19-22 2005*, Unit: *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, in pubblicazione su *Vigiliae Christianae* 61, 3 (2007), e le mie recensioni di P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden-Boston 2006, e Id., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden 2007, in stampa in *RFN*.

⁵⁸ Nell'ep. 4,5 Giovanni descrive: «Coloro che amano sono uniti agli esseri amanti in una dignità inestimabile che consiste nella somiglianza con gli angeli di luce e nella loro compagnia. Che amore straordinario essi dimostrano a chi è così strettamente congiunto con loro, e in loro riconosce i suoi simili!».

nire esattamente come un angelo: è questa una nozione che era ben presente in Origene, e che si ritrova sviluppata anche in tutta la tradizione monastica orientale. A mediare le concezioni origeniane sugli angeli definiti per funzione ma non ontologicamente diversi dagli umani, tanto che questi possono facilmente divenire ἰσάγγελοι così come possono divenire ἰσοδαίμονες, fu probabilmente Evagrio⁵⁹: a suo avviso, infatti, coloro che ricevono istruzione dagli angeli divengono angeli essi stessi, il che non significa un mutamento ontologico, ma semplicemente l'assunzione di funzioni angeliche, in quanto a caratterizzare un angelo non è la natura ma l'attitudine e l'operato: Evagrio, infatti, come già Origene, considera comune ad angeli ed esseri umani la natura di νόες, mentre la differenza sussiste soltanto a livello di volontà. Si misura qui tutta la distanza di Babai, che, commentando i *Kephalaia Gnostica* di Evagrio, dissenza dall'idea di comunanza di natura tra angeli e umani, e quindi ritiene che quanti saranno istruiti dagli angeli saranno associati con loro nella loro gloria, non nella loro natura⁶⁰. L'amore degli angeli, che attirano le anime a divenire come loro, è sempre finalizzato a condurre queste a Dio: il loro ruolo educativo e purificatore, in questo e nell'altro mondo, fino al raggiungimento di un alto grado di perfezione, era già ben presente anch'esso in Origene e nel Nisseno⁶¹. Se dapprima abbisogniamo dell'aiuto angelico, secondo Giovanni, nell'ἔσχατον, invece, fruiremo di Dio direttamente⁶².

Ad assistere le anime e ad accompagnarle verso Dio non sono soltanto gli angeli: naturalmente, anche per Giovanni, il primo e massimo mediatore è Cristo. Esso è il «medico delle anime», come in Origene, che riprende il concetto dal suo maestro Clemente, e come poi in Gregorio di Nissa, e – in area siriana – in Efrem; tutti, ovviamente, trovavano fondamento diretto nel Vangelo⁶³. Nell'ep. 51,18 Giovanni

⁵⁹ Cfr. Guillaumont, *Les Kephalaia et l'histoire de l'origénisme*, 249-252.

⁶⁰ Cfr. Guillaumont, *Les Kephalaia et l'histoire de l'origénisme*, 283-285.

⁶¹ Su questa funzione degli angeli (e di Cristo: cfr. *infra*) in Origene cfr. J. Trigg, "The Angel of Great Counsel: Christ and the angelic hierarchy in Origen's theory", *JThS* 42 (1991), 35-51; M.B. Moser, *Teacher of Holiness. The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle to the Romans*, Piscataway, NJ 2005 (Gorgias Dissertations 17; Early Christian Studies 4).

⁶² Per l'unione con Dio secondo Giovanni: B.E. Colless, "The Mysticism of John Saba", *OCP* 39 (1973), 83-102; Beulay, *L'Enseignement spirituel*; Y. Moubarac, *La chambre nuptiale du coeur. Approches spirituelles et questionnements de l'Orient Syrien*, Paris 1993, 46-61.

⁶³ Quando il Cristianesimo rivendicò a sé lo statuto di vera filosofia, a partire da Giustino che lo chiama *philosophia theia*, esso assunse il ruolo della filosofia come *animi medicina* (su cui cfr. da ultimo P.J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge 2005), e il primo Medico divenne Cristo-Logos, che già nel Vangelo si presenta come medico venuto a curare i malati, non i sani, non solo e non tanto sul piano fisico su cui si esplicano i miracoli, ma soprattutto su quello spirituale. Cfr. R. Herzog, "Asklepios", in *RACI*, Stuttgart 1950, coll. 795-799; P.J. van Staden, "Jesus and Asklepios", *Epharos* 80 (1988), 84-111; A.J. Malherbe, "Medical Imagery in the Pastoral Epistles", in Id., *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989, 121-136; D. Knipp, *Christus Medicus in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*, Leiden-Boston-Köln 1998 (VChr Suppl. 37); S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999 (Studia Ephemeridis Augustinianum 64). Per Cristo medico in Efrem e la sua efficacia assoluta cfr. A. Shemunkasho, *Healing in the Theology of St Ephrem*, Piscataway, NJ 2002.

saluta Cristo precisamente con questo appellativo: «Come dovrei ringraziare il Medico delle anime di aver preparato rimedi per medicare la mia, prima che le sue piaghe si infettassero e imputridissero! Gloria a te, o vero Medico, che con le tue medicine salutari bendi le ferite degli infermi». E una metafora del tutto analoga è sviluppata in ep. 11,1: «La corona con cui Cristo incorona chi Lo ama, al termine della sua lotta, è la visione della Santa Trinità⁶⁴: beato te, o combattente, se tieni lo sguardo fisso su questa meta e non ti volti indietro. Se sei colpito da frecce lanciate dai tuoi nemici, ecco, il tuo Re sta osservando il tuo combattimento, e sarà egli stesso a curare le tue ferite. Ti aspergerà di olio dolce, l'olio di letizia⁶⁵ e ristorerà le tue membra spossate, afflitte per amor suo. Poiché il sole esterno delle tue pupille è stato oscurato dalla durezza delle avversità, riceverai direttamente in cambio il luogo il cui Sole è il Creatore ... le membra già immerse nel sangue delle loro ferite, per amore dello Sposo più bello di tutti, risplendono già in questa vita della gloria eterna che Esso concede loro come pegno».

È tipica, infatti, di Giovanni di Dalyatha la concezione dell'adesione al Bene, a Dio, come forma di «resurrezione anticipata», già in questa vita, con un richiamo ad Ef 2,16 e Col 2,12. Così nell'ep. 2,7 egli dichiara che «chiunque aderisca a Dio trova la resurrezione anticipata», mentre coloro che non lo fanno ancora «si trovano ancora tra i morti», e nell'ep. 47,4 descrive coloro che godono della resurrezione anticipata in questo modo: «Non sono più in questo mondo, ma in Dio; non operano nella carne, ma nello Spirito. La loro mente non pensa al mondo, i loro impulsi hanno origine in Dio, nel silenzio e in grande meraviglia ... Anziché umani, sono divenuti divini, come aveva desiderato stoltamente il loro progenitore nella carne [*sc.* Adamo] ... Per questo sono considerati pazzi: poiché sono presi dal desiderio della Bellezza che rende schiava la mente. Non si ricordano di passioni che portano dolore, poiché sono morti a queste cose in Cristo, l'Ucciso *che dà la vita a tutti*, e sono già risorti con Esso in anticipo nella gloria del Padre suo, come dice l'Apostolo, l'interprete delle cose nuove»⁶⁶.

Cristo è dunque Medico, ed è primo Mediatore e anche Purificatore. La sua mediazione si esplica in un'intercessione⁶⁷ che può anche essere il modello dell'intercessione umana. In particolare nell'ep. 43,26 Giovanni mostra di credere nell'in-

⁶⁴ Come già per Evagrio, *KG I* 75.

⁶⁵ Con reminiscenza del Sal 45(44),8.

⁶⁶ Giovanni nell'ep. 4,7 esclama: «Beati coloro che Ti amano! Essi sono sempre illuminati dalla Tua Bellezza, e Tu ti doni ad essi. Questa è la resurrezione anticipata dei morti in Cristo di cui ha parlato il beato Paolo». Così nell'ep. 15,9 egli esorta: «Muori a questa vita, per poter vedere la resurrezione in te stesso: Cristo infatti ha detto: "Io sono la resurrezione e la vita" [Gv 11,25] e chiunque si lasci morire a questo mondo per amor suo troverà la resurrezione in se stesso. Questa è la resurrezione anticipata di cui parla Paolo, rivelatore di misteri».

⁶⁷ Per la nascita di questa funzione nel Cristianesimo cfr. il mio *Alle origini della figura dell'intercessore in età paleocristiana*, in *Homo religiosus – mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Congreso EASR Palma de Majorca 13-15.X.2005, in pubblicazione a c. di L. Sánchez León.

tercessione, di pregare e fare del bene anche per conto di altri: le preghiere di coloro che intercedono possono salvare le anime dai demoni: «Uno che sia tormentato e tentato dai demoni, è tribolato, scosso e turbato, e addirittura vitupera quanti pregano per lui. Ma quando è *salvato dai demoni grazie alle preghiere degli altri*, si controlla e si pente di ciò che ha fatto. Così, uno che è tormentato da un demone per mezzo delle passioni di licenziosità è duro di cuore, iracundo, calunnioso ..., e non solo non si vergogna di tutto questo, ma anzi deride quanti si pentono. Ma quando, *con l'aiuto di Dio, il demone che lo ha traviato e lo ha fatto peccare è espulso dalle preghiere dei diligenti*, il suo cuore si umilia ... egli si ricorda della sua anima, riconosce la sua debolezza e chiede misericordia, gioisce con coloro che si pentono, soffre per i deboli e ha compassione degli afflitti ... sa governare le passioni e sconfiggere il peccato ... questo è il frutto della preghiera per chi chiede sinceramente». Giovanni parla dell'intercessione di coloro che amano anche nell'ep. 1,6, indirizzata ad un Anziano che Giovanni riverisce profondamente: «Padre mio, te lo chiedo in lacrime: prega per me! Chino il mio capo per la vergogna. E la lingua del mio intelletto è imbavagliata dall'intercessione fiduciosa e affettuosa di coloro che mi amano. ... Nel mio dolore possa visitarmi la tua mente ... Non rimproverarmi se sono stupido come un pazzo. La benedizione dell'occhio del tuo cuore, che contempla le realtà nascoste, possa coprire i miei peccati». Questa lettera stessa è, come si vede, una richiesta di intercessione.

Tanto potente e importante è l'intercessione che può portare perfino a far sbocciare in una persona il pentimento, da cui deriva la salvezza. Nell'ep. 43,25 Giovanni spiega che il pentimento viene dalla grazia di Cristo e che, se non si verifica spontaneamente in qualcuno, gli altri potranno pregare per il peccatore: «Questo non può avvenire se la mano di Gesù Cristo non tocca il cuore: se dunque c'è qualcuno il cui cuore è duro, abbia rifugio nelle preghiere degli altri», che, con l'aiuto di Dio, lo salveranno dai demoni (cc. 26-27). Dunque, una persona può essere salvata anche se il primo impulso non viene da essa stessa ma da altre già buone e, in ultima analisi, dalla Grazia di Dio che sempre dona il pentimento, e, poiché non c'è pentimento che non conduca alla salvezza, come Giovanni proclama in quell'inno al pentimento o conversione (gr. μετανοία, sir. *tyābātā*) che è l'intera ep. 43, garantendo che il pentimento riporta alla vita dopo la morte spirituale (43,1-2.5-6.12-14)⁶⁸

⁶⁸ 43,1-2: «Il pentimento è in grado di rinnovare una persona decaduta e decomposta dal peccato ... attraverso la nascita dal grembo triste e oscuro del pentimento, [il peccatore] esce alla luce del mondo spirituale ... Cristo, genitore del mondo spirituale, attraverso il pentimento e il battesimo dà alla luce figli che sono a sua immagine per il suo mondo spirituale». 43,5: «Il pentimento è *medicina di vita per coloro che sono morti nel peccato*»; al contempo, secondo la duplice valenza semantica del gr. φάρμακον, che indica fra l'altro una fonte greca diretta o indiretta per Giovanni, «è anche un veleno che uccide le passioni e il peccato, e costituisce un grave tormento per Satana suo avversario. Essa, infatti, *salva e libera i prigionieri* che Satana ha catturato nella sua crudeltà; in un solo momento essa distrugge ciò che questi ha costruito in anni di fatica ... in un solo giorno brucia e purifica il campo [dalle spine di Satana], perché possa lasciare spazio ai frutti della semina dell'Agricoltore che è Cristo». 43,6: «La conversione distrugge tutte le opere di Satana, *cura e risana* tutte le sofferenze che Satana ha causato ai servi che non gli appartengono; *essa resuscita tutti coloro che*

e che chi si pente non va allo *Sheol* ma sale in cielo ed è salvato (43,4.11.16.18.23-24)⁶⁹, si constata che ciò apre la strada alla possibilità della salvezza universale prospettata da Origene e dai suoi seguaci. Vi ritorneremo.

Passiamo per ora all'altro attributo di Cristo secondo Giovanni di Dalyatha, quello di Purificatore, che è strettamente connesso al fuoco divino e al suo sangue, entrambi strumenti di salvezza. Abbiamo già accennato a come Giovanni, sulla scorta dell'Areopagita, assimili Dio al fuoco. Più volte nelle lettere egli intende il fuoco di Dio, e perfino il Fuoco che Dio è, come purificatore. Nell'ep. 51,2 egli infatti descrive Dio come Fuoco che raffina: «beato chi ti cerca nel suo essere, poiché il suo cuore si scalda al tuo fuoco e la sua carne e le sue ossa ardonò nel suo fervore che purifica», e in 51,9-10 spiega le ragioni di questa caratterizzazione che, come sempre parlando di Dio, è da intendersi in senso eminentemente simbolico e spirituale: «Ti assimilano anche al Fuoco, poiché esso cede senza diminuire e purifica senza insozzarsi. E mentre chiunque, dovunque sia, trova di esso soltanto una parte, esso è al contempo presente a ciascuno nella sua interezza, con la potenza di tutta la sua natura; grazie ad esso, tutti soddisfano tutte le loro necessità, e, se lo si fomenta adeguatamente, il fuoco mostra tutta l'intensità della sua piena efficacia, con tutta la sua potenza. In questo stesso modo Tu, o Bene, sei presente in tutti coloro che ti amano: sei presente in meraviglia ineffabile, nella gloria del fulgore della tua bellezza, nella forza della tua natura, nella comprensione di Te, sublime sopra tutto. Presso quanti ti amano Tu ti trovi nella tua interezza, con tutto ciò che è tuo; sei presente in ciascuna di queste persone senza alcuna diminuzione, mentre nessuno può possederti interamente. Gloria alla Totalità che contiene tutte le totalità senza essere limitata da esse». La deduzione delle caratteristiche di Dio dalla simbologia del fuoco è ripresa dallo Ps. Dionigi, *CH* 15. Anche nell'ep. 25,2-3 il fuoco

Satana ha ucciso). 43,12.14: «è una nutrice di bimbi appena nati ... è una mamma il cui grembo non è sterile, e chiunque sia tale e si avvicini ad essa, da essa riceve amatissimi piccoli».

⁶⁹ 43,4: «*La conversione è la madre della vita*: beato chi è nato da essa, poiché *non morirà più*»; 43,17-18: «il diavolo ti odia poiché è il nemico di Colui che ti offre in dono ... *Non c'è nessuno che sia rifugiato in te e che poi sia andato allo Sheol; non c'è nessuno che sia salito al cielo senza appartenere a te*. Chi ha visto Dio, senza il tuo aiuto? Chi ha aderito a te ed è poi caduto nelle mani di Satana?»; 43,23-24: «una volta pentiti, *sarete salvati e troverete il Regno* ... attraverso il pentimento, *Cristo ha salvato i prigionieri*»; 43,11: «*essa entra nei sepolcri e visita i morti, tutti coloro che la morte ha inghiottito e ha posto sotto le proprie ali; essa squarcia la morte e questi escono dal suo ventre ... essa vede gli assassinati, che Satana ha ucciso, li chiama e li fa risorgere*», un pensiero derivato da Origene questo dei sepolcri indicanti la morte spirituale da cui Cristo ci trae: per questo e per la concezione della morte e della resurrezione spirituali in Origene cfr. il mio "Threats, punishment, and hope: Jeremiah interpreted by Origen to support the doctrine of *apokatastasis*", relazione tenuta all'*International Meeting of the Society of Biblical Literature, Washington, 18-21 November 2006*, in pubblicazione su *Augustinianum* con il titolo *Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced Throughout the Bible and its Twofold Conception*. Derivata dalle *Omelie su Geremia* di Origene potrebbe essere anche l'idea del fuoco che distrugge la pula e la zizzania, ossia il male, il peccato, per fare spazio al bene, alla buona piantagione, al nuovo paradiso: in 43,12 Giovanni dice che il pentimento «è fuoco che consuma ogni zizzania, è un'acqua che fa crescere i semi santi; è un giardino [cfr. *παράδεισος*] pieno di delizie...». 43,16: «Non si è mai dato che Satana abbia inghiottito qualcuno e questi

è simbolo di Dio stesso⁷⁰. La funzione correttiva, e dunque purificatrice, del fuoco di Dio è evidente anche in ep. 29,2: «Quanto al fuoco del tuo Signore, è stato Esso stesso ad estinguere in te la sua fiamma⁷¹, per poter insegnarti quanto sia dannoso essere disperso. Quando lo avrai appreso saldamente, Dio riaccenderà in te la sua fiamma⁷², il tuo cuore si riscalderà, la tua carne sarà infiammata del suo calore: il fuoco, infatti, non si era estinto permanentemente, ma si era soltanto sopito, come occasione di correzione». Nella già richiamata ep. 43, al c. 12 Giovanni assimila al fuoco non direttamente Dio, ma il pentimento o conversione che conduce a Dio; la potenza purificatrice è la medesima, il che consente l'intercambiabilità tra i referenti simbolici: il pentimento «è un mare che deterge chiunque sia impuro; è una fornace piena di fuoco che purifica chiunque sia annerito; è un fuoco che consuma ogni zizzania».

Il fuoco purificatore di Dio è quello «che distrugge e consuma ogni tumulto e peccato» e si identifica anche con «il Fuoco del tuo amore, di cui sono infiammate tutte le potenze celesti», come nella preghiera posta alla fine delle lettere, ove egli riprende in breve tutti i concetti-chiave della sua teologia mistica: oltre al fuoco, la Bellezza, la Luce, la meraviglia, il ruolo degli angeli, l'amore, la misericordia, l'apparizione di Dio nel cuore, i cui riflessi disperdono e sconfiggono le truppe dei nemici, ossia le potenze del male. Giovanni cita s. Paolo, Rm 8,35-39, secondo cui nulla potrà separarci dall'amore di Dio nella Sua misericordia: «Sciogli la mia anima da tutto il resto e uniscila a Te nella tua misericordia, e nulla potrà mai separarla da te per i secoli dei secoli». Questa è una citazione che ritorna più volte in Giovanni di Dalyatha, ad esempio in ep. 31,4⁷³, o nella preghiera che segue l'ep. 42, ove chiama anche Cristo «oceano del nostro perdono»⁷⁴. Del resto, Giovanni conosce Isacco di

dal suo ventre ti abbia implorato, senza che tu abbia squarciato il ventre di Satana e abbia condotto fuori questa persona».

⁷⁰ «Considera, fratello mio, osservando con intelligenza, come tutte le nature del cosmo siano colme di fuoco, e come questo sia nascosto in esse senza dare segni visibili della sua azione, mentre è ovunque e appare ovunque nella sua interezza senza essere limitato. Il fuoco è nascosto in un sassolino, dove è invisibile ... ma se lo attizzi brucerà fitte foreste, montagne, deserti... La potenza di tutta la sua natura si renderà evidente ... anche se qui giace nascosto in corpi di nessun valore e imperfetti. ... Vedi dunque, fratello mio, come tramite un sassolino tu possa apprendere nozioni relative a quella Natura gloriosa che è interamente nascosta in ogni luogo, senza essere contenuta da nessuna parte ... ascolta ciò che la Parola dice riguardo a questa Natura ineffabile: “Risiede nei suoi santi”» (Gv 14, 23).

⁷¹ L'evangelico πῦρ ἄσβεστον, infatti, il «fuoco inestinguibile», è tale non in riferimento ad una lunghezza infinita di tempo in cui esso arda, ma perché nessuna creatura è in grado di estinguerlo, se non Dio. Non è infatti il fuoco naturale di cui abbiamo costante esperienza, ma il πῦρ αἰώνιον, il fuoco divino, quello dell'altro αἰών. Così è chiamato ad esempio anche quello che estinse Sodoma e Gomorra: è πῦρ αἰώνιον non perché sia durato in eterno – al contrario, durò ben poco –, ma perché fu mandato da Dio (cfr. il mio “Origene ed il lessico dell'eternità”, *Adamantius* 14 (2008); I. Ramelli-D. Konstan, *Terms for Eternity*, Piscataway 2007). Infatti, Giovanni in ep. 43,22 rende questo πῦρ αἰώνιον che arse Sodoma non con «fuoco eterno», ma con «fuoco celeste [šmymyt]».

⁷² Cfr. ep. 10,2: «Accenderà il suo fuoco nella nostra anima e renderà manifesta la sua attività in essa».

⁷³ «Questa è l'anima che grida senza vergogna: “Chi potrà separarmi da Te?”».

⁷⁴ «O Cristo, Oceano del nostro perdono, fa' che questa impurità che mi riveste possa essere purificata

Ninive, che vedremo più avanti e secondo cui il fuoco della Gehenna è pieno della misericordia di Dio, purificatore e volto solo al bene delle anime. Il fuoco di Dio fa una luce su cui «la notte non ha alcun potere» (ep. 37,2); il fuoco purificatore è Gesù, «fornace ardente che raffina, in cui il Creatore ha purificato la sua creazione» (ep. 4,6); il «fuoco inestinguibile», il πῦρ ἄσβεστον di cui parlano i Vangeli, non è altri che Cristo, che fa morire per fare avere vita (ep. 15,8-9), secondo un'idea insistita da Origene nelle *Omèlie su Geremia*⁷⁵; Cristo invita anzi a divenire fuoco che infiammi anche gli altri (ep. 15,6)⁷⁶; parimenti ci purifica il sangue di Cristo, che fu versato per il nostro perdono: «Tu che ci hai promesso quella beatitudine che è superiore a tutte le beatitudini, *rendici degni* della beatitudine che hai promesso ... e poiché noi *non siamo degni, sii Tu a far sì* che la tua acqua, che si è effusa per noi dal tuo fianco, deterga il gran numero delle nostre macchie, e *fa' che il tuo sangue, versato per il nostro perdono, ci purifichi* e ci renda riflessi della tua purezza. Tu infatti hai assunto su di Te, o Signore, ciò che era nostro e non tuo, rendici partecipi di ciò che è tuo e che noi non possediamo, Noi ti abbiamo portato ad assumere ciò che è nostro con le nostre iniquità; facci entrare in ciò che è tuo *per la tua misericordia*» (ep. 14,3). Il sangue di Cristo, infatti, «ha pagato il debito contratto dalla nostra volontà cattiva» (ep. 5,3). In ep. 43,4 è il pentimento stesso, al cui ruolo salvifico infallibile secondo Giovanni accennavamo, a divenire fuoco purificatore, che restaura l'immagine di Dio in noi e fa passare dalla morte alla vita⁷⁷. Certo, egli parla di «sofferenze preparate per me dai miei peccati» (ep. 33,2), di separazione da Dio e rovina (ep. 50,16: «non separare la tua anima dalla vita; non cadere nel mare per la tua rovina»), come anche Origene, ma non dice mai che sarà eterna; in 4,8 identifica la Gehenna e le tenebre esterne con le passioni⁷⁸; in 50,12-14 dice che i malvagi «nel mondo a venire» (sir. *b-^clm^o tyd^o*: è questo il valore esatto del gr. αἰωνίως, non «eternamente»!) sperimenteranno Dio come oceano oscuro e mortale⁷⁹, ma non dice che sia per sempre,

in Te ... possa io essere coperto dalla nube della tua gloria nascosta ... non lasciare, o mio Signore, che nulla sia in grado di separarmi dal tuo Amore, ma sempre mi tormenti il desiderio di vedere il tuo Volto».

⁷⁵ Cfr. il mio *Threats, Punishment, and Hope*. 15,8-9: «Alimenta il fuoco di Gesù, perché esso possa purificare la tua anima. Non sarà estinto sul terreno dell'anima su cui è stato acceso... fatti morire alla vita, perché tu possa vedere in te stesso la resurrezione. Esso stesso, infatti, ha detto: "Io sono la Resurrezione e la vita"».

⁷⁶ «Sii piuttosto una fiamma viva che arde per tutti coloro che sono attorno a te, così che vedano la bellezza nascosta in te».

⁷⁷ «Se porti una persona contaminata e imbruttita dal peccato nella fornace infuocata del pentimento, viene raffinata, purificata, e risplende: tramite la Grazia che la rinnova, acquista l'immagine della bellezza di Cristo, lo splendore del Padre ... la conversione è la madre della vita».

⁷⁸ «Mio Dio, con la tua Grazia spogliami dalla veste delle passioni, questa Gehenna di tenebra, e rivestimi con la veste della tua santa Luce, che è in sé il mondo nuovo».

⁷⁹ «Dio è buono e dolce, sebbene tratti con vigore coloro che hanno bisogno di correzione. Così, mentre i suoi amici lo sperimentano come buono e gentile, coloro, che gli si oppongono, lo sperimentano come amaro e correttivo; tuttavia, queste sono soltanto operazioni, non poteri. Ci sono solo due poteri: quello del mare spirituale e quello del mare percepibile»; il primo genera molte «nature», ossia molti esseri: così Dio «ha generato tutte le nature ... e *rigenererà le nature razionali nella somiglianza della sua gloria ... è Vita e dà la via a tutti, è la luce e la pace di tutti gli aiones e di tutte le nature*». Anche se «i malvagi nel mondo a

mentre per la vita nel mondo a venire afferma espressamente che è eterna nell' $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ (*d-l-Clm'*, c. 16)⁸⁰.

Infatti, Dio «muta l'immagine di coloro che lo vedono nella somiglianza della sua gloria: guarda nel tuo intimo e vedi Dio nel tuo essere, unito a te come fuoco a ferro entro la fornace, come gli umori nel tuo corpo» (ep. 50,5); Dio «rigenererà le creature razionali a somiglianza della Sua Gloria» (50,13), non solo alcune di esse; Dio «passa attraverso tutto», e «distrugge le passioni, sconfigge i demoni, purifica il cuore ... manifesta la Luce della sua natura a quanti Lo amano in tutti gli *aiones* [*b^kkūl 'almē*]» (50,3-4): sembra dunque che si possa prendere ad amarLo in ogni $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$, se non in uno nel successivo, secondo una concezione di matrice origeniana. La trasformazione dell'immagine nella somiglianza è opera di Dio, come pure la creazione dell'essere umano a sua immagine. Per questo, in ep. 7,3 Giovanni esclama: «beata l'anima consapevole di essere uno specchio [*sc.* di Dio], e che, guardando attentamente in esso, vede il fulgore di Colui che è nascosto da tutti. Esso, che disse ai monti: “Nessuno può vedermi e continuare a vivere”⁸¹, può essere visto nell'anima. E quanti Lo vedono vivono per sempre». Il tema dello specchio (sir. *mazhītā*) è tipico non solo di Giovanni, ma anche di vari altri autori siriaci, peculiarmente in Efrem, anche se esso è utilizzato da lui in modo diverso da come lo impiega Giovanni⁸²; quest'ultimo, in effetti, sembra dipendere per questa simbologia dello specchio, ancora una volta, da Gregorio di Nissa e forse anche da Evagrio⁸³: penso soprattutto alla stretta connessione istituita sia dal Nisseno sia da Giovanni tra il motivo dello specchio e quello dell'essere umano, ossia della sua anima, come immagine di Dio, in cui Dio appunto si rispecchia e fa comparire la sua immagine: questa può essere offuscata dalla sporcizia, ossia dal peccato, ma, come già secondo Origene e il Nisseno, in ogni essere umano l'immagine di Dio permane, e alla fine sarà restaurata e addirittura perfezionata nella somiglianza. L'idea dell'anima come specchio di Dio ritorna in ep. 28,2: «pulisci il tuo specchio, e immediatamente ti si manifesterà l'unica Luce in forma una e trina: imprimilo nel tuo cuore e saprai che “vive il tuo Dio”⁸⁴» e in ep.

venire lo considereranno come mortale e oscuro, tuttavia è così», ossia datore di vita: non è mai detto che la perfezione errata dei malvagi sia destinata a permanere invariata per sempre.

⁸⁰ In *Ep.* 43,22, similmente, Giovanni traduce bene $\pi\upsilon\rho\ \alpha\iota\omega\upsilon\nu\iota\omicron\nu$ con «fuoco celeste [*šmynt*']», non «eterno». Egli conosceva la concezione origeniana degli $\alpha\iota\omega\upsilon\nu\epsilon\varsigma$, come mostra spesso, ad es. in *Ep.* 40,14, dove parla di «*almē* che sono stati e che sono, [*alam almīn*]», ove il sir. *almā* rende l'ebraico *olām* e il greco $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$ (cfr. l'analisi di Ramelli-Konstan, *Terms*); in ep. 31,3 egli usa l'espressione biblica «il Signore degli *almē*», in genere reso con «l'Eterno», ma propriamente significante «il Signore dei mondi/*aiones*»; in ep. 2,1 Dio è «il sole di tutti gli *aiones* [*almē*]».

⁸¹ Es 33,20.

⁸² Efrem declina questa immagine in particolare per esprimere lo specchio dell'identità personale, lo specchio come simbolo della preghiera, e lo specchio costituito dalla Scrittura. Cfr. S. Brock, *The Luminous Eye*, Kalamazoo, MI 1992, 74-77; anche E. Beck, “Das Bild vom Spiegel bei Ephrem”, *OCP* 19 (1953), 5-24.

⁸³ Cfr. Beaulay, *La Lumière sans Forme*, 155-157; Id., *Enseignement Spirituel*, 440-464, che osserva come Giovanni sembri ammettere una visione diretta di Dio nell'interiorità, una visione, se non della sua natura, certamente della sua gloria, il che può essere considerato, in certo modo, un precorrimto della mistica di Gregorio Palamas.

14,2: Dio «è rivelato ai pochi che scrutano attentamente nel proprio intimo, che divengono uno specchio in cui si può vedere l'Invisibile; da Esso sono tratti attraverso gli indescrivibili riflessi della sua bellezza meravigliosa ... beati i puri, poiché nel loro cuore vedranno Dio»⁸⁵. Nell'ep. 50,19 è descritta la strenua ricerca della visione di Dio, e la sua apparizione alla mente, recante purificazione da ogni *πάθος* e la massima gioia⁸⁶. Non è un caso che Dio appaia alla mente, all'anima intellettuale, nella quale primariamente consiste l'essere umano, dato che questi è immagine di Dio, o meglio di Cristo, che è immagine e somiglianza del Padre (ep. 36,3), e la sua perfezione sarà il raggiungimento della sua somiglianza con Dio (ep. 50,5). Questo è espresso suggestivamente nell'ep. 29,1: «Tu sei, o essere umano, un'immagine di Dio: desideri che l'immagine assuma la somiglianza con l'Archetipo? Poni a tacere tutte le tue attività interiori; porta continuamente nel tuo cuore il giogo di Nostro Signore. Meravigliati della sua grandezza nel tuo intelletto, finché non divenga radioso per la sua gloria e non sia trasformato nell'Archetipo, e tu non divenga un dio in Dio, dopo avere ottenuto l'immagine del tuo Creatore attraverso l'unione che assi-

⁸⁴ 1Re 17,1; 18,10. In ep. 28,1, subito prima, Giovanni auspica una visione di Dio nel cuore, in quanto l'anima è specchio di Dio ed ivi Esso può apparire come in visione. Si tratta ovviamente di una vista spirituale: Giovanni infatti riprende la tradizione dei sensi spirituali che era già ben presente in Origene, e specialmente quello dell'olfatto su cui aveva riflettuto Efreem (cfr. S. Harvey, "St Ephrem on the Scent of Salvation", *JThS* 49 [1998], 109-128). Così, nell'ep. 45,3, il «Profumo di Vita» è rivelazione del Padre, e i sensi spirituali dell'olfatto, della vista e dell'udito sono tutti chiamati in causa: «Beato chi, dall'esterno, inala il Profumo di Vita nelle meravigliose rivelazioni del Padre che sempre si manifestano in questa persona. Beato chi scruta continuamente in sé, nella visione che compare nello specchio degli esseri spirituali. Beato chi ascolta il proprio intimo e racchiude i misteri celati dello Spirito Santo. Beato è colui la cui anima parla ispirata dallo Spirito, e i cui pensieri ordinari sono ridotti al silenzio dalla forza della sua meraviglia ... è colui che ha ricevuto le lingue dello Spirito dal cielo». Nell'ep. 31,4 l'anima ispira il profumo del suo Amato: «Nel caso dell'anima che solennemente reca il Figlio del suo Signore in se stessa, l'entusiasmo della sua lode è posto a tacere soltanto dallo stupore di fronte alla sua bellezza. Questa è l'anima che sempre ispira il dolce profumo del suo Amato ... è l'anima che liberamente grida: "Chi può separarmi da Te?".» Così nell'ep. 1,1 Giovanni scrive a colui che ha il dono «della luce divina effusa sulla sua anima», colui che «inala il Profumo di Vita attraverso il Vivente, pur essendo costretto a renderlo noto attraverso il fetore della morte». Anche nei suoi discorsi Giovanni parla del «profumo del Creatore», riconosciuto da tutte le sue creature, compresi gli animali, le piante, le pietre e i demoni (discorso 23).

⁸⁵ È una leggera *variatio* della beatitudine di Mt 5,8: «Beati i puri di cuore, poiché vedranno Dio». Per la visione di Dio nello specchio dell'anima, nell'interiorità, si veda anche l'ep. 15,1: «Quando vedrai nel tuo intimo lo specchio della Luce dell'Uno che vede tutto, perché tu possa vedere in esso le cose che sono sue, ed esaminare in esso tutto ciò che appartiene a te?» e 45,3: «Beato chi scruta continuamente in se stesso nella visione delle realtà spirituali che si verifica entro lo specchio».

⁸⁶ «Nessuno fissa i propri occhi costantemente sulla propria interiorità senza acquisire una purezza capace di vedere Dio. Chi contempla Dio dentro di sé purifica la propria anima dall'immondizia, e il diavolo non può seminare passioni nel suo cuore, e se anche sono seminate, muoiono subito: il pensiero di Dio, infatti, e quello delle passioni non si possono trovare nello stesso luogo. La sostanza dell'intelletto che cerca Dio in se stesso diviene uno specchio in cui Dio diviene visibile ad esso. Gloria all'Uno che rivela la sua Gloria nell'intelletto che brama di avere una visione di Esso, così da essere visto da esso, per sua grande esultanza! Poiché non proviene ad esso da un altro luogo per divenire visibile, ma era nascosto e celato in esso», in quanto l'intelletto, l'anima intellettuale, è appunto già in se stessa immagine di Dio. «E quando vede che l'intelletto si dà pena ed è esausto nel ricercarlo, e pensa sempre ad Esso ed è assetato della sua visione, fa apparire in Esso la sua gloriosa bellezza, e lo conforta».

mila ad Esso»: qui l'acquisizione della somiglianza all'Archetipo equivale alla $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, richiamata come fine dell'essere umano anche in 13,1 e 51,12⁸⁷.

In ep. 47,10 Giovanni assegna all'escatologia intermedia, prima della resurrezione, «il luogo terribile» ereditato dai malvagi e caratterizzato dalla «cecità dell'ignoranza»⁸⁸; ma non è un caso che subito aggiunga: «Dio aborre chiunque odii i peccatori»⁸⁹, e nemmeno che in 47,2 egli attribuisca l'eternità soltanto alla beatitudine e non ai tormenti: in questo $\acute{\alpha}\iota\omega\upsilon\upsilon$, finalizzato alla nostra «prova e istruzione»⁹⁰, i buoni «ammassano grano per la loro beatitudine nell'*aion* senza fine [*b-^cIm^o d-l^o swp^o*], i malvagi spine per i loro tormenti». E ripetutamente egli ritorna sull'amore di Dio, cui «nulla può essere paragonato» (ep. 47,8) e che è ineffabile (ep. 34,1)⁹¹: «gloria all'abbondanza del tuo amore ineffabile» che lascia sempre «aperta la porta», che «ci fa uscire dalla prigione ove abbiamo imprigionato noi stessi, *perfino quando non lo vorremmo: il tuo potere prevalga su di noi ... o Padre pieno di misericordia, sii Tu stesso a persuaderci e a costringerci, e trascinaci presso di Te, quando non siamo noi ad avere la volontà di implorarti*» (Ep. 5,4). Questo passo è molto importante dal punto di vista soteriologico e si riconnette a quello già visto relativo all'intercessione e alla Grazia di Dio che fa il primo passo che fa pentire il peccatore per consentirgli di salvarsi. Questo di Dio che va perfino contro il nostro volere pur di salvarci è un pensiero tipico di Cassiano, che nella soteriologia, in polemica con s. Agostino, seguiva maggiormente Origene e ne aveva assorbito il pensiero anche attraverso Evagrio, il quale ebbe un enorme influsso su di lui⁹². Particolarmente indi-

⁸⁷ Ep. 13,1: «Quando ti astrai da tutto e mediti continuamente su Dio, tu sei divino e divieni come Dio: questa è la somma di tutte le nostre ricerche»; 51,12: «come i bambini somigliano ai loro genitori, così i figli del tuo Spirito sono trasformati in modo da acquisire somiglianza con Te, non per natura, ma per gloria»: quella gloria che abbiamo visto essere il fine di tutti gli esseri umani e che dunque viene a coincidere con la $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, che Origene e il Niseno ponevano nell'apocatastasi, quando Dio sarà «tutto in tutti».

⁸⁸ Giovanni dedicò un intero discorso alla condizione dell'anima dopo la morte, tradotto da Beulay, *Enseignement spirituel*, 488-510.

⁸⁹ Addirittura, «Chi alza la voce, certamente Cristo non è in lui» (ep. 21,2).

⁹⁰ Si tratta di concezioni tipiche di Clemente Alessandrino e Origene, riprese in area siriana specialmente da Teodoro di Mopsuestia, fra l'altro un altro sostenitore della teoria dell'apocatastasi, e nella siro-orientale *Causa della fondazione delle scuole* di Barhadb^ošabbā. Cfr. i miei «Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole*: filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba», *Illo* 9 (2004), 127-181; «Barhadbeshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole*. Traduzione e note essenziali», *Illo* 10 (2005), 127-170, e A. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.

⁹¹ «Chiunque cerchi di parlare dell'amore di Dio dichiara la propria ignoranza, poiché non si è reso conto che è assolutamente impossibile fare questo».

⁹² Cfr. C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford-New York 1998; A.M.C. Casiday, «Deification in Origen, Evagrius, and Cassian», in *Origeniana VIII*, 995ss., che mostra la continuità di Cassiano con Origene ed Evagrio (in generale per l'influsso di Origene sul monachesimo occidentale cfr. G. Bostock, «The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism», in *Origeniana VII*, 381ss.). Cassiano si formò in Palestina e presso i monaci del deserto egizio. Fu ordinato diacono a Costantinopoli nel 404 e poi sacerdote a Roma; fondò due monasteri, uno femminile e uno maschile, a Marsiglia, e morì verso il 430-435. Le sue *Institutiones o De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, del 420 ca., sono un insieme di rego-

cattiva è la XIII *Collatio*: secondo Cassiano, lungi dall'essere Dio a predestinare pochi alla salvezza sin dall'inizio e in modo gratuito, come a suo avviso finiva per sostenere Agostino, è il libero volere umano a dover scegliere il Bene; la Grazia accompagna e conduce a buon esito questa scelta; la vicinanza di Cassiano alle idee di Origene e di Evagrio relative alla salvezza si osserva specialmente nell'idea, simile a quella poi espressa da Giovanni di Dalyatha, che anche quando il libero volere umano si orienta al male, la Grazia interviene per riorientarlo al Bene⁹³. Il c. 7 è centrale: «L'intento di Dio di quando creò l'essere umano, non perché morisse ma perché vivesse per sempre, permane immutato. E quando la sua bontà vede brillare in noi anche la più piccola *scintilla di buona volontà, che Esso stesso ha tratto dai nostri cuori*, la fomenta, cerca di accrescerla, e la nutre con il suo pane, poiché Dio *vuole che tutti gli esseri umani siano salvati e giungano alla conoscenza della verità*, poiché dice: *Non è la volontà del vostro Padre che è nei cieli che alcuno di questi piccoli sia perduto*, e ancora: *Dio non vuole far perire un'anima, ma la richiama*, dimostrando così che *anche chi è allontanato non perirà completamente...* Poiché Io vivo, dice il Signore, *Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva*». Ecco l'attacco alla dottrina della predestinazione di soli alcuni beati: «Se Egli non vuole che alcuno di questi piccoli perisca, *come possiamo immaginare senza grave bestemmia che Egli non voglia che TUTTI gli esseri umani si salvino, ma soltanto alcuni invece di tutti?* Coloro che dovessero perire, perirebbero contro il suo volere». Cassiano ricorda il detto di Gesù, che avrebbe voluto radunare i figli di Gerusalemme «come una gallina raccoglie i suoi pulcini piccoli sotto le ali»⁹⁴. La Grazia di Cristo, dunque, «è disponibile sempre, quella che vuole che tutti gli esseri umani siano salvi e giungano alla conoscenza della verità *chiama chiunque senza eccezione alcuna ... Dio non ha creato la morte, non gioisce alla distruzione di un vivente*». Ed ecco l'immagine di Cristo Medico, così cara a Origene, a concludere il

le monastiche, e di considerazioni ascetiche, sui vizi capitali e i loro rimedi, dove si sente l'influsso di Evagrio. Ancor più importanti ai nostri fini sono le 24 *Collationes*, consistenti in una serie di domande e di lunghe risposte degli eremiti egiziani. Dipendente da Origene e da Evagrio è la dottrina ascetica di Cassiano, in cui il progresso spirituale parte dalla rinuncia ai beni esteriori, alle abitudini, alle passioni, a ogni pensiero per il mondo presente e arriva alla tensione verso quello futuro. La rinuncia alle passioni lascia spazio alla virtù, e le attività ascetiche come il digiuno, la veglia, la preghiera, la meditazione della Scrittura, consentono di giungere allo stato di contemplazione che è perfetto in quanto consiste nell'adesione a Dio nell'amore e nella preghiera e anticipa la felicità ultramondana.

⁹³ Già dal c. 3 della *Collatio*, infatti, l'abate Cheremone afferma che è impossibile per l'uomo, anche virtuoso, conseguire qualcosa senza l'aiuto di Dio: «Gli sforzi di chi opera non possono nulla senza l'aiuto di Dio ... l'orgoglio umano non dovrebbe mai porsi al livello della grazia di Dio», e, molto importante, «L'iniziativa non solo delle nostre azioni, ma anche dei nostri pensieri viene da Dio, che *ci ispira buona volontà per incominciare*, e ci offre l'opportunità di conseguire ciò che desideriamo giustamente, poiché "ogni buon dono, ogni elargizione perfetta, proviene dall'alto, dal Padre delle luci"». Nel c. 6 Cheremone ribadisce che «la debolezza umana non può ottenere nulla che abbia a che fare con la salvezza di per sé sola, ossia senza l'aiuto di Dio»; per questo, a Paolo fu detto da Dio: «La mia Grazia ti basta, poiché la mia potenza si compie nella debolezza».

⁹⁴ Mt 23,37; Lc 13,34.

c. 7: «Come un medico benevolo in massimo grado, per il nostro bene *ci porterà perfino ciò che è opposto al nostro volere*, e talora ritarda e *impedisce i nostri cattivi propositi e tentativi mortali, perché non abbiano il loro effetto orribile*, e, mentre noi ci precipitiamo verso la morte, *ci tira indietro verso la salvezza, e, mentre noi ne siamo inconsapevoli, ci salva dalle fauci dell'inferno*». Dio, insomma, sia per Cassiano sia per Giovanni di Dalyatha, aiuta il nostro volere quando è buono, assecondando anche il minimo moto verso il Bene, e se non lo è lo volge al Bene, anche contro il volere di coloro che sono inclinati al male⁹⁵: «La ragione umana non riesce a stabilire facilmente in che senso il Signore dia a coloro che chiedono, venga trovato facilmente da coloro che lo cercano, e apra a coloro che bussano, mentre dall'altra parte *viene trovato da coloro che non lo cercavano, appare apertamente tra coloro che non lo avevano richiesto, e sempre allunga le braccia verso coloro che non credono e che lo ricusano, chiama coloro che gli resistono e che sono lontanissimi da lui, trascina gli uomini alla salvezza contro la loro stessa volontà, sottrae a coloro che vogliono peccare la facoltà di portare a termine il loro intento, e nella sua bontà impedisce coloro che stanno precipitando verso la malvagità*» (c. 9)⁹⁶. Nel c. 11 sorge il quesito: è Dio che ci dà la Grazia perché ha visto sorgere in noi un principio di buona volontà, o questa stessa buona volontà sorge in noi esclusivamente per grazia di Dio? «Se infatti diciamo che il principio della buona volontà è in nostro potere, che dire di Paolo, il persecutore? Che dire di Matteo, il pubblicano? Il primo *fu trascinato alla salvezza mentre desiderava lo spargimento di sangue*, la punizione degli innocenti, e il secondo *oppressione e rapina?*». La soluzione è conciliatrice, come in Origene e in Gregorio Nisseno (per i malvagi essi la pongono alla fine, quando anch'essi aderiranno spontaneamente al Bene): «Questi due elementi, la Grazia di Dio e il libero volere, sembrano opposti l'un l'altro, ma in realtà sono in armonia, e dal sistema della bontà desumiamo che dovremmo considerarli alla pari...

⁹⁵ Nel c. 8 è sviluppato questo concetto, insieme con quello dell'amore di Dio particolarmente ardente per noi. Dio infatti «paragona il suo proprio amore e la sua bontà perseverante a un uomo che sta morendo d'amore per una donna. Poiché *la bontà e l'amore di Dio, che egli sempre dimostra all'umanità* – poiché non è mai ostacolato da alcuna offesa che lo faccia desistere dal cercare la nostra salvezza o deviare dalla sua prima intenzione, come se le nostre iniquità potessero farlo desistere – non potrebbe essere descritto in modo più adatto con nessun altro paragone che con quello di un uomo infiammato dal più ardente amore per una donna, consumato da una passione tanto più ardente quanto più si rende conto di essere disprezzato da lei. *La benevolenza del Creatore per le creature è tanto grande che la sua Provvidenza non solo accompagna il nostro volere, ma lo precede anche.* ... E quando vede in noi un qualche inizio di buona volontà, subito la illumina e la fortifica e la fa procedere più rapidamente verso la salvezza, facendo crescere ciò che ha piantato egli stesso o che vede sorto grazie ai nostri sforzi ... E nella sua bontà non solo *ci ispira desideri buoni*, ma *crea occasioni* per la nostra vita e opportunità per i nostri buoni esiti, *e a coloro che sono nell'errore mostra la via della salvezza*».

⁹⁶ Dopo molte citazioni scritturali nell'uno e nell'altro senso, Cassiano osserva che «in tutte queste asserzioni c'è una dichiarazione della Grazia di Dio e della libertà del nostro volere, cosicché anche se ci volgiamo al Bene non potremo pervenire al compimento senza la Grazia di Dio. Nel c. 10 è sottolineata la debolezza del nostro libero volere e la necessità dell'aiuto divino, per questo: «è Dio che fa sì che voi sia vogliate sia *facciate ciò che egli vuole*».

poiché, quando Dio ci vede inclinati a volere ciò che è buono, ci viene incontro...; se invece ci trova svogliati o freddi, *smuove i nostri cuori con esortazioni salutari, dalle quali la buona volontà è in noi rinnovata o formata*». Infatti, «non si può dubitare che in ogni anima ci siano germi di bene impiantati dalla gentilezza del Creatore, ma se non sono assistiti da Dio, non potranno accrescersi verso la perfezione ... la Grazia di Dio coopera sempre con il nostro volere per il suo vantaggio, e lo assiste, lo protegge e lo difende in tutto ... la Grazia di Dio continua ad essere gratuita, in quanto, in cambio di piccoli sforzi, ci dona con inestimabile generosità una tale gloria di immortalità, e tali doni di beatitudine eterna»⁹⁷. «E da questo è dimostrato chiaramente che “imperscrutabili sono i giudizi di Dio e incomprensibili le sue vie”, quelle cioè attraverso le quali *Dio trascina l'umanità alla salvezza*» (c. 15)⁹⁸. I cc. 17 e 18 sono in armonia con la dottrina della salvezza universale: «Dio porta salvezza all'umanità in svariati e infiniti modi ... forzando alcuni anche contro il loro volere, persone che gli resistono. Talora offre assistenza per il compimento di ciò che vede che noi desideriamo per il nostro bene, talaltra pone in noi il principio stesso del desiderio buono, accordandoci sia l'inizio delle buone opere sia la nostra perseveranza in esse ... Egli per primo ci chiama a Sé, e, mentre noi siamo ancora ignoranti e non vogliamo, ci porta alla salvezza». Nessuno «può concepire nella sua mente o trattare esaustivamente l'economia di Dio, con cui Egli opera la salvezza dell'umanità»⁹⁹. Che l'amore e la Grazia di Dio siano diretti a tutti è ribadito anco-

⁹⁷ Cassiano cita gli esempi del ladrone sulla croce, di Davide assassino e adultero pentito e perdonato, e quindi cita s. Paolo: «la nostra lieve afflizione, che dura soltanto un momento, produce in noi per il mondo che verrà un peso di gloria molto più abbondante, senza paragone» (cc. 12-13). La Grazia è dispensata secondo la Provvidenza di Dio che risponde al suo infinito amore per ciascun essere umano: «Come una tenera e ansiosa nutrice si porta in seno un bimbo piccolo per tanto tempo, per insegnargli a camminare», e ogni volta in cui cada lo risolveva, «quanto più il Padre celeste di tutti ci porta nel seno della sua Grazia, chi esercita alla virtù al suo cospetto, con la pratica del libero volere, e al contempo lo aiuta nei suoi sforzi, lo ascolta quando questi lo chiama, non lo abbandona quando lo cerca, e tante volte lo strappa al pericolo perfino senza che egli se ne accorga» (c. 14).

⁹⁸ Gli apostoli ne sono un esempio: Dio li chiamò con la sua compassione gratuita e la sua Grazia, mentre essi non stavano assolutamente pensando alla loro salvezza. Così, dopo aver fornito esempi di come la Grazia divina si sia aggiunta a fortificare la fede umana, anche solo una scintilla, Cassiano si affretta a negare anche la dottrina della giustificazione per sola fede, affermando che potrebbe non essere necessaria nemmeno quella, per non parlare delle nostre opere: per affermare la preminenza assoluta della Grazia di Dio, che a suo parere non va solo ad alcuni, come pensava Agostino, ma a tutti, Cassiano osserva: «Ma nessuno immagini che abbiamo presentato questi esempi per cercare di dimostrare che il fattore principale della nostra salvezza risiede nella nostra fede, come sostengono alcuni che attribuiscono tutto al libero volere, e asseriscono che la Grazia di Dio sia dispensata secondo il merito di ciascuno. Al contrario, noi sosteniamo apertamente e incondizionatamente la nostra tesi: *la Grazia di Dio è sovrabbondante e tante volte supera i limiti ristretti della mancanza di fede in una persona*» (c. 16).

⁹⁹ Infatti, «questa provvidenza e questo amore di Dio, che il Signore nella sua bontà ci garantisce che ci mostrerà, lo paragona al tenerissimo cuore di una madre amorevole ... poiché non trova nelle creature un tale sentimento di amore a cui confrontarlo meglio....: Può una madre dimenticare suo figlio, in modo tale da non avere compassione per il frutto del suo grembo? – e, non contento di questo paragone, va subito ancora oltre, soggiungendo: *E anche se ella potesse mai dimenticarlo, Io non mi dimenticherò di te*».

ra nel c. 18: «Dio, Padre di tutti, opera indifferentemente *tutto in tutti, come dice l'Apostolo, come un Padre buonissimo e un medico estremamente benevolo*. E ora egli pone in noi i germi della salvezza e offre a ciascuno lo zelo nel suo libero volere, ora garantisce il successo della nostra opera e la perfezione della bontà; ora egli salva le persone, perfino contro il loro volere e senza che esse lo sappiano, dalla rovina imminente, e da una caduta a precipizio ... ora dà loro opportunità di salvezza e li allontana da propositi che li porterebbero alla morte. Assiste coloro che vogliono e stanno già correndo, e trascina coloro che non vogliono e che resistono e li costringe a volere il Bene ... che la nostra salvezza non sia da ascrivere ai meriti delle nostre opere, ma alla Grazia celeste ci è insegnato dalle parole del Signore stesso: ... Saprai che Io sono il Signore *quando ti avrò beneficato per amore del mio Nome, non secondo i tuoi comportamenti cattivi, non secondo le tue opere malvagie*, o casa di Israele ... Deve ritenersi che il Dio di tutti operi in tutti, in modo da incitare, proteggere, fortificare, pur senza sottrarci la libertà del volere che Esso stesso ci ha donato ... Come Dio operi tutto in noi, eppure tutto possa essere ascritto al nostro libero volere non può essere colto fino in fondo dall'intelletto e dalla ragione umana». Dio salva tutti per Sua gloria, sia coloro che lo vogliono sia coloro che non lo vogliono, facendo in modo che anche questi ultimi pervengano infine a volerlo. Di questo filone di pensiero si fa erede anche Giovanni di Dalyatha, quando prega Dio di forzare al Bene la volontà malvagia.

Nell'ep. 51,4 Giovanni interpreta 1Cor 15,28, «Dio sarà tutto in tutti», come Origene e il Nisseno nell'*In Illud*¹⁰⁰: Dio sarà per tutti cibo e bevanda, riparo, Padre, gioia, tutto (cfr. ep. 2,6; 11,4); in 46,1 usa «tutto in tutti» per indicare la pienezza della comunione mistica¹⁰¹. Anche in ep. 40,13 Giovanni prevede che Cristo «uscirà dal seno del Padre e, per mezzo del suo segno», quello della resurrezione in 1Ts 4,16, «raccolgerà i dispersi in unità»: a questa idea appare sottesa l'identificazione della resurrezione come restaurazione: in Origene e nel Nisseno l'apocatastasi si caratterizza decisamente come il momento del ritorno all'unità¹⁰². In ep. 40,7, infatti, Giovanni presenta «la riconciliazione e l'unità di tutti i separati» come il loro fine, in

¹⁰⁰ Cfr. i miei "Note sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa: dal *De Anima et Resurrectione* all'*In Illud: Tunc et ipse Filius*", *Archaeus* 10 (2006), 105-145; "*In Illud: Tunc et Ipse Filius* (1Cor 15:27-28): Gregory of Nyssa's Interpretation and Some Derivations from Origen", in pubblicazione in *Studia Patristica*.

¹⁰¹ Ep. 2,6: «Qui l'*aion* futuro è mostrato ai morti in Cristo in un mistero: è Dio che rivela se stesso, *aion* degli *aiones*, nuovo *aion*, il Creatore degli *aiones* che costituisce il luogo delle creature razionali. Il Logos è il loro cibo, la loro bevanda, il loro sole... la sua veste è la loro veste, la sua visione è la loro vista, la sua conoscenza è la loro comprensione. Per grazia, la sua somiglianza è la loro somiglianza: le creature nel Creatore vedono sé come il loro Creatore». Ep. 11,4: «Come disse il Veggente [Evagrio, *KG* II 60]: "Cristo è la loro mensa, attingendo alla quale essi sono sostenuti dal Padre" ... essi gustano Dio con grande, cordiale esultanza». Ep. 46,1 esprime l'esperienza mistica: «Nulla è così piacevole e buono come il nostro Dio; non c'è alcuna fragranza paragonabile alla dolcezza della sua conoscenza ... fui con Esso, tutto in tutto e al di sopra di tutto nella sua bellissima visione».

¹⁰² Cfr. il mio "Christian Soteriology and Christian Platonism".

quanto essi sono stati «creati per tale unità». Per chi è ancora troppo piccolo o manchevole si supplirà (40,11)¹⁰³, poiché sarà il «luogo unificato, che unifica i divisi» e che un confine di silenzio separa da questo mondo (40,6). In 40,2, infatti, Giovanni invoca la «Misericordia» di Dio¹⁰⁴ che «riunifica chi è diviso ... unificando tutti insieme in uno, chiama a raccolta coloro che sono dispersi come particelle di vetro nella sabbia», «con il suo segno richiama a sé»: la resurrezione cui il segno allude è un richiamare tutti a sé da parte di Dio e si configura come restaurazione dell'unità perduta. In ep. 31,2 è citato Gv 17,21, la preghiera di Cristo al Padre «che tutti siano uno come noi siamo uno». L'unità della grazia è richiamata in ep. 13,3¹⁰⁵. La sofferenza del solitario è dimensione dell'amore universale: «non passerai un giorno senza Dio; Esso ode coloro che hanno il cuore spezzato» (ep. 30,3); per un giorno di sofferenza, si avrà in cambio lo *ʿālmā* della luce, la luce nel mondo a venire.

La teologia dell'immagine che abbiamo visto in Giovanni non è soltanto identica a quella del Nisseno ma, come in lui, essa sembra anche fondare la prospettiva dell'apocatastasi: nell'ep. 49,9, parlando della contemplazione della Provvidenza di Dio, che, come in Evagrio, significativamente segue quella del Giudizio¹⁰⁶, Giovanni dice che l'intelletto, guardando in sé, vede la «totalità dell'umanità come immagine di Dio, in cui fu creata: in questa contemplazione non c'è né giusto né peccatore, né schiavo né libero, né circonciso né incirconciso, né uomo né donna, ma Cristo appare pienamente in ognuno». All'eliminazione delle distinzioni tra Giudei e Greci, schiavi e liberi, uomini e donne in Cristo di Gal 3,28¹⁰⁷, si aggiunge quella tra giusti e peccatori. Quanto alle altre, Giovanni nell'ep. 51,11 ricorda che nel mondo a venire, e già ora in Dio, saranno tutti esseri razionali nati da Dio (Gv 1,13) senza queste differenze, e non prenderanno né moglie né marito e dunque non genereranno – come attesta Gesù in uno dei suoi detti più sicuri anche per i più scettici, di triplice tradizione sinottica (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,35) – e si nutriranno al seno di Dio¹⁰⁸: «Tu sei il Padre degli

¹⁰³ «Perfino le locuste, infatti, esserini insignificanti, quando sono in un unico sciame, alzandosi in volo dalla loro sede, frinendo le une con le altre, se una di esse è zoppa, o ha perso le ali, o non è ancora capace di volare perché è piccolina, ebbene, la recheranno sulle spalle e la trasporteranno con loro verso qualsiasi méta le faccia muovere il segno di Quello che dona loro la vita».

¹⁰⁴ In 40,8 Cristo è detto «rugiada di misericordia» ed è invitato: «unifica in te coloro che hanno lasciato il mondo ... né realtà esistenti né future possano mai essere in grado di separarli da te, né possano separarsi essi stessi da te».

¹⁰⁵ Quando il corpo è assimilato all'anima e l'anima a Dio, c'è unità perfetta e la Grazia concessa è una e non molteplice.

¹⁰⁶ 49,9: «Dopo l'operazione delle lacrime, si presenta all'intelletto un'operazione di due contemplazioni: del Giudizio e della Provvidenza: in seguito alla visione di queste cose, sull'anima discende un *intenso amore per l'umanità intera, e una supplica costante per la sua conversione*». Cfr. Evagrio, *KG I 27*, che fa susseguire cinque contemplazioni: della Trinità, degli esseri spirituali, degli esseri corporei, del Giudizio e della Provvidenza.

¹⁰⁷ Per cui cfr. oggi l'ottima disamina di J. Murphy-O'Connor, C. Militello, M.L. Rigato, *Paolo e le donne*, Assisi 2006, con mia recensione in *RBL 18* (2007).

¹⁰⁸ Il genere di *rūhā*, «Spirito», in siriano ha favorito la concezione di Dio anche come femminile: cfr. S.P. Brock, «The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Tradition», in *After Eve*, ed. J.M. Soskice, London 1990, 73-88; S.A. Harvey, «Feminine Imagery for the Divine», *St Vladimir Theological Quarterly 37* (1993), 111-39.

esseri razionali nati dal tuo Spirito: esso è descritto come capace di dare alla luce, al femminile, in quanto ha generato tutti a questo mondo, perché potessero portare figli al loro mondo. Ed è il generatore in quanto metterà al mondo, nel suo mondo vivente, esseri razionali che non genereranno più. E proprio come una mamma nutre i suoi piccoli ed essi si fortificano grazie a lei, così quanti sono nati dal tuo Spirito succhiano al tuo seno la vita nell'*aion* senza fine». È una delle più suggestive descrizioni di Dio Madre. La stessa immagine ricorre nell'ep. 45,2 di Giovanni: «Quando Dio sarà il nostro cibo, Egli che è sede e nutrimento di coloro che Lo amano, dal quale essi succhiano la sua vita, dolce e buona». Secondo alcuni, la lettera 49 potrebbe essere di Giuseppe Hazzaya, altro mistico siriano dell'VIII secolo profondamente influenzato da Origene e da Evagrio, ai cui *Kephalaia Gnostica* fa frequente ricorso; non a caso, Giuseppe stimava profondamente un altro fervente sostenitore della dottrina dell'apocatastasi, Isacco di Ninive, che egli chiama «Padre santo». Se la lettera dunque è di Giuseppe, essa corrobora la presenza della dottrina della restaurazione universale in questo autore siriano¹⁰⁹; se è di Giovanni, suggerisce che la dottrina possa essere stata vista con favore dallo stesso Giovanni di Dalyatha.

Giovanni stesso, in ogni caso, conosceva non soltanto Evagrio e la tradizione origeniana, ma anche l'opera dello stesso Isacco di Ninive, o s. Isacco di Siria (VII secolo), un altro autore che recentemente è stato, ed è tuttora, oggetto di riscoperta e di intensi studi. Isacco fu un asceta seguace di Evagrio, che egli lesse in traduzione siriana – compresi i *Kephalaia Gnostica* nella versione non epurata, e dunque contenenti tutti i passi sull'apocatastasi –, come pure conosceva bene Efrem, Giovanni il Solitario, Macario, Abbà Isaia, Marco il Monaco, e probabilmente anche Bar Sudaili, altro siriano seguace della dottrina dell'apocatastasi; l'opera di Isacco è una delle letture preferite dei monaci del Monte Athos e della Chiesa ortodossa copta. Isacco, che abbandonò la carica episcopale di Ninive dopo soli cinque mesi per ritirarsi a vita eremitica sui monti, scrisse per i monaci opere suddivise in una Prima, una Seconda e una Terza Parte¹¹⁰. La Seconda Parte, mai tradotta in greco, consiste in 41 testi di cui il terzo è il più lungo, composto da una serie di *Kephalaia*, brevi pensieri¹¹¹. Isacco con-

¹⁰⁹ Per l'influsso pronunciato dell'origenismo sul Cristianesimo siriano, specialmente grazie alla mediazione di Evagrio, cfr. A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962; sulla dipendenza di Giuseppe Hazzaya da Origene ed Evagrio: Id., «Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya», *L'Orient Syrien* 3 (1958), 5-24.

¹¹⁰ La Prima consiste di 82 Omelie che ebbero grande diffusione da subito e furono presto tradotte anche in greco. La loro prima edizione siriana completa nel 1909 fu dovuta a Paul Bedjan, *Mar Isaacus Ninevita, De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909, tradotto da A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, Wiesbaden 1969 rist. Sulla traduzione greca, invece, si basa la versione di D. Miller, *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, translated by the Holy Transfiguration Monastery*, Boston 1984, e così pure quella di J. Touraille, *Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles*, Paris 1981.

¹¹¹ Ed. S.P. Brock, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part, Chapters IV-XLI*, Louvain 1995 (CSCO Syri 224-225), con tr. inglese; in quest'opera Brock studia anche gli autori siro-orientali che hanno influenzato Isacco, e attraverso di lui poi anche Giovanni di Dalyatha, e quelli che appaiono influenzati da lui. Tr. francese anche in A. Louf, *Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles, II. 41 discours récemment découverts*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité Orientale 81). Una Terza Parte si è aggiunta molto di recen-

corda sia con Clemente di Alessandria sia con Origene e il Nisseno su una delle premesse fondamentali della teoria dell'apocatastasi, ossia che Dio non punisce mai nessuno per le colpe commesse, ma, se sottopone a difficoltà, è soltanto per curare, a scopo di bene e per amore di ciascuno (concezione terapeutica delle pene): «Dio corregge con amore, non compie mai vendetta, ma cerca solo che la sua immagine [sc. l'anima umana] ritorni sana, e non serba rancore» (*Ammaestramenti spirituali*, nr. 260 della *Filocalia* slava). Altro testo importante in questa prospettiva è quello che esprime la convinzione di Isacco che l'anima, dopo essersi coperta di peccati a causa delle passioni, ritornerà un giorno ad essere pura come era all'inizio: «L'anima, secondo la sua natura, è intatta da passioni. Queste sono un qualcosa di sopraggiunto, per la colpa commessa dall'anima. Prima, l'anima era luminosa e pura per l'illuminazione divina, e tale tornerà, risalendo alla sorgente» (*ibid.* nr. 25)¹¹². E molti altri passi indicano la convinzione di Isacco relativa alla salvezza universale, che egli vincola strettamente alla nozione, in lui molto insistita, dell'immenso amore misericordioso di Dio¹¹³, che sempre si prende cura di tutti: «La sollecitudine divina circonda sempre tutti gli esseri umani, ma può essere vista soltanto da coloro che si sono purificati dai peccati e che hanno in mente Dio ogni momento» (*Omelia* 5, B64)¹¹⁴. Un testo dalla Seconda Parte fu già oggetto dell'attenzione di Hausherr¹¹⁵: «Se lo zelo fosse stato appropriato per correggere l'umanità, perché Dio Logos si sarebbe dovuto rivestire di un corpo per riportare il mondo al Padre, usando gentilezza e umiltà? E perché si lasciò stendere sulla croce per i peccatori, consegnando il suo sacro corpo alla sofferenza per il mondo? Io, personalmente, dico che Dio fece tutto questo per nessun'altra ragione se non per rendere noto al mondo l'amore che egli nutre, affinché noi, in virtù di un amore più grande che nasce dalla consapevolezza di questo, potessimo essere conquistati dal suo amore, grazie alla dimostrazione del potere del Regno dei Cieli – che consiste nell'amore, attraverso la morte del Figlio»¹¹⁶. Nella seconda parte Isacco trat-

te: S. Chialà, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici, Terza collezione*, Comunità di Bose (Ivrea) 2004. Cfr. oggi anche Becker, *Fear of God*, 184-188. Se le sue opere non furono immediatamente incluse nella prima *Filocalia* di Nicodemo Aghiorita nel 1782, lo furono successivamente in quella russa del 1884.

¹¹² Cfr. *Filocalia*, I, *testi di ascetica e mistica della Chiesa orientale*, a cura di Giovanni Vannucci, Firenze 1978, 178.

¹¹³ S.P. Brock, *The Wisdom of St. Isaac of Nineveh*, Piscataway, NJ 2006, xii-xiv. Cfr. S. Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002; Alfeyev, *The Spiritual World*.

¹¹⁴ Cfr. *Omelia* 23, B 176: «C'è un Dio provvidente che segue i casi di questo mondo e presso ciascuno di noi c'è un custode cui non sfugge mai nulla, vigile, che non si rilassa e non si stanca mai». *Kephalaia*, IX 1: «La volontà del Creatore controlla l'intera creazione».

¹¹⁵ I. Hausherr, "Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation", *RecSR* 22 (1932), 316-320 = *Id.*, *Études de spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Analecta 183 (1969), 1-5.

¹¹⁶ Così nei *Kephalaia*, IV 78: «Il fine della morte di Nostro Signore non fu di redimerci dai peccati, o per qualche altra ragione, ma soltanto affinché il mondo potesse acquisire consapevolezza dell'amore che Dio nutre per la creazione. Se tutto fosse stato finalizzato soltanto alla remissione dei peccati, sarebbe bastato redimerci in qualche altro modo». *Ibid.* XIV 30 e 48: «La vera visione di Gesù Cristo Nostro Signore consiste nel rendersi conto del significato della sua incarnazione per amor nostro e nell'inebriarci di amore per

ta del mistero della Gehenna, che, in quanto punizione retributiva eterna, egli vede come totalmente incompatibile con la bontà divina. Così, nel c. 39 egli scrive: «Perfino riguardo all'afflizione e alla condanna della Gehenna, c'è un qualche mistero nascosto, con il quale il saggio Creatore ha preso come punto di partenza per il suo successo futuro la malvagità delle nostre azioni e del nostro volere, usando questo come un modo di portare a perfezione il Suo piano salvifico, che resta nascosto sia agli angeli sia agli esseri umani, ed è anche nascosto a quanti stanno subendo la pena, siano essi dèmoni o esseri umani, *per tutto il periodo in cui la pena stessa dura*», il che indica che prima o poi questa pena avrà fine. Prosegue Isacco:

Se dicessimo o pensassimo che ciò che riguarda *la Gehenna in realtà non è pieno di amore e commisto a compassione*, sarebbe un'opinione piena di bestemmia e di insulto al nostro Signore Iddio. Se diciamo perfino che Egli ci consegnerà al fuoco per farci soffrire, per tormentarci e per ogni sorta di male, attribuiamo alla natura divina un'ostilità nei confronti delle creature razionali che egli ha creato attraverso la Grazia, e lo stesso vale se diciamo che Egli agisce o pensa per dispetto, come se volesse vendicarsi. Fra tutte le sue azioni, non ce n'è nessuna che non *sia interamente dettata dalla misericordia, dall'amore e dalla compassione: questo costituisce il principio e la fine del Suo atteggiamento nei nostri confronti* (XXXIX 22).

Dio non rigetta mai i peccatori, ma solo i loro peccati, così come siamo invitati a fare anche noi – e come abbiamo visto riflesso in Giovanni di Dalyatha –: «Ama i peccatori e ricusa i loro peccati. Non disprezzarli per le loro manchevolezze, perché anche tu non abbia ad essere tentato allo stesso modo. Ricorda che ... anche tu sei rivestito della medesima debolezza» (*Omelia 5*, B79); perciò, «il giorno in cui aprirai la bocca per denigrare qualcuno considerati morto a Dio e deprivato dei frutti di tutte le tue fatiche ... Ricorda che *Cristo è morto per i malvagi*, come dice la Scrittura¹¹⁷, non per i buoni ... *Non odiare il peccatore, poiché tutti siamo colpevoli*¹¹⁸ ... odia i suoi peccati e prega per questa persona, imitando Cristo *che non si è mai adirato con i peccatori, ma pregava per loro*... Annuncia la grazia di Dio, vedendo che egli ti dona la sua Grazia, anche se non ne sei degno» (*Omelia 50*, B348 e 356-357). «La misericordia di Dio è di gran lunga più estesa di quanto possiamo immaginare». Similmente nell'*Omelia 45*, B323 Isacco dichiara: «Una persona retta

Esso grazie agli sguardi rivolti ai molti meravigliosi elementi di quella visione ... Possa Dio renderci degni di un assaggio della sua Grazia sempre, poiché attraverso di essa ci avviciniamo alla meraviglia che Lo circonda». Vediamo fra l'altro come il tema della meraviglia in Isacco abbia influenzato anche Giovanni di Dalyatha.

¹¹⁷ Rm 5,6.

¹¹⁸ Cfr. la convinzione di Origene che tutti dovremo passare per il fuoco purificatore ultramondano, compresi i più santi («anche se uno è Pietro o Paolo ... tutti verranno a quel fuoco»); documentazione nel mio saggio integrativo al cit. *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*.

che è saggia assomiglia a Dio: non castiga mai nessuno per vendicarsi di un torto, ma *solo con l'intento che quella persona possa essere messa sulla retta via e che altri possano essere distolti dal male*», ribadendo così che le sofferenze stabilite da Dio per noi hanno esclusivamente una funzione purificatrice e correttiva. Inoltre, come Origene, Gregorio di Nissa ed Evagrio, anche Isacco è convinto dell'assoluta insussistenza ontologica del male¹¹⁹, tanto che a suo avviso il nome di Satana non indica nessuna sostanza che impersoni il male: «“Satana” è un nome che denota la deviazione della volontà umana dalla Verità, non è la designazione di un essere naturale» (*Omelia 26*, B189). Ora, come ricordavamo all'inizio, in tutta la tradizione origeniana la negatività ontologica del male, e quindi la sua completa scomparsa finale, costituisce uno dei fondamenti teoretici principali della dottrina dell'apocatastasi: e anch'esso, evidentemente, anche attraverso il Nisseno, Evagrio e lo Ps. Dionigi, fu recepito nella mistica siriana del VII-VIII secolo.

¹¹⁹ Cfr. il mio *Christian Soteriology and Christian Platonism; il mio Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*, saggio filosofico, per le derivazioni origeniane di questa idea e le sue connessioni neoplatoniche.