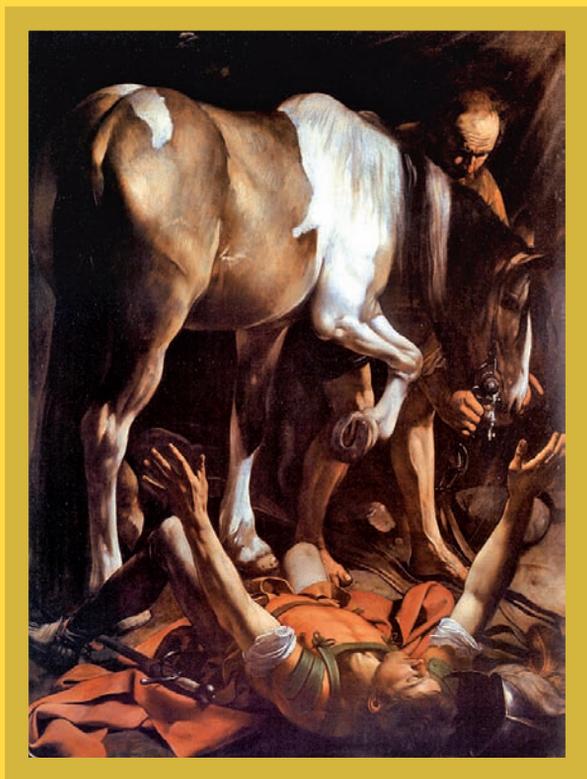


L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni



a cura di

ISABELLA ADINOLFI, GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

OPERA

*Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-031-0

L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni

a cura di
ISABELLA ADINOLFI,
GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

ANTONIO RIGO

ISACCO IL SIRO NELLA MISTICA DEL PERIODO TARDOBIZANTINO
(XIII-XIV SECOLO)

Queste pagine si collocano in uno spazio e a un tempo intermedi tra due tavoli molto distanti per la cronologia e la geografia: l'uno in una cella del monastero di San Saba in Palestina attorno all'850, l'altro nella Russia della seconda metà del XIX secolo. Sopra quest'ultimo Ivan Karamazov vide un grosso libro giallo, il cui titolo era *I detti del nostro santo padre Isacco il Siro*¹.

Per oltre duecento anni, dal tardo VIII secolo sino alla fine del millennio, il monastero palestinese di San Saba fu un vivace centro di traduzioni dal greco in arabo e in georgiano². Attorno alla metà del IX secolo un caso inverso con la traduzione di un *corpus* di opere spirituali dal siriano in greco³: era così riprodotta una serie preesistente in siriano che comprendeva la quasi totalità della prima collezione dell'opera di Isacco, per un breve periodo vescovo di Ninive durante la seconda metà del VII secolo, e, sempre sotto il suo nome, quattro titoli di Giovanni di Dalyatha (VIII secolo) e una lettera di Filosseno di Mabbug († 523).

1. Più in generale su Isacco il Siro e F. Dostojevsky, v. da ultimo S. SALVESTRONI, *Isaac of Nineveh and Dostojevsky's Work*, in *Proceedings of the International Patristics Conference Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy*, ed. by Metropolitan Hilarion Alfeyev, Yonkers, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2015, pp. 249-258.

2. Cf. S. H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Collected Studies Series, 380), Aldershot, Ashgate, 1992.

3. Cf. S. BROCK, *Syriac into Greek at Mar Saba: the Translation of St. Isaac the Syrian*, in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by J. Patrich (Orientalia Lovanensia Analecta, 98), Leuven, Peeters, 2001, pp. 201-208. Per le traduzioni in georgiano e in arabo, v. la messa a punto di T. PATARIDZE, *Isaac from the Monastery of Mar Saba: The History of the Origin of the Multiple Translations of St Isaac the Syrian's Work and Their Distribution in the Holy Lavra*, in *Proceedings of the International Patristics Conference Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy*, pp. 39-50.

Con la traduzione eseguita, come dice la rubrica, da “abba Patrikios e abba Abramios, filosofi ed esicasti, nella lavra del nostro santo padre Saba”, questo *corpus* spirituale entrava in circolazione nel mondo di lingua greca⁴. La sua prima diffusione – lo sappiamo dal moltiplicarsi delle copie manoscritte al di fuori dell’ambiente palestinese – avvenne tra il X e l’XI secolo: in questo modo, già poco dopo il 1000 Isacco il Siro era annoverato tra le *auctoritates* della tradizione spirituale bizantina. Grazie a questa traduzione il mondo bizantino riceveva un nuovo impulso, con il ritorno di elementi antichi (Evagrio il Pontico, pseudo-Macario l’Egiziano, pseudo-Dionigi l’Areopagita), filtrati dall’esperienza e dalla sensibilità dei mistici siriani, e l’arrivo di nuovi. Se la prima eco dell’opera di Isacco in area costantinopolitana è già della fine del X secolo, la grande stagione inizia di lì a poco, quando le citazioni di Isacco diventano sempre più frequenti e l’influsso via via più profondo. Lo ritroviamo così nei maggiori florilegi dell’epoca (Paolo dell’Everghetis, Giovanni Oxiteis, Nicone del Monte Nero) e anche in un’estesa compilazione di scritti spirituali, quale la *Vita* di Cirillo di Filea († 1110), scritta da Nicola del monastero costantinopolitano di Kataskepe. Tra i diversi passi utilizzati dall’agiografo, vogliamo qui ricordare la bella preghiera di Giovanni di Dalyatha (che era stata tradotta nel *corpus* sotto il nome di Isacco), incentrata sul Cristo crocifisso, sulla sua Passione e morte, che sarà poi all’origine della preghiera latina *Anima Christi, sanctifica me*⁵. Con il XIII e il XIV secolo, assistiamo alla moltiplicazione delle copie manoscritte delle opere di Isacco in greco, ma anche in slavo (con due successive traduzioni) in ambiente bulgaro e serbo, sull’Athos e nei Balcani. Lo ritroviamo naturalmente nei florilegi del monaco Marco e in quello di Niceforo l’Athonita della seconda metà del ’200. Negli scritti di Gregorio il Sinaita († 1346), figura centrale della mistica tardobizantina, Isacco è molto presente. È un autore frequentato da Gregorio, come sappiamo da un suo scolio⁶, e che naturalmente compare nella lista degli autori consigliati per la lettura del monaco:

4. Recente edizione critica della traduzione greca di M. PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις, Haghion Oros, Hierà Moni Iviron, 2012.

5. E. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)* (Subsidia hagiographica, 39), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1964, pp. 71-72; cf. J. MUNITIZ, *A Greek ‘Anima Christi’ Prayer*, “Eastern Churches Review” 6 (1974), pp. 170-180.

6. A. RIGO, Θεολογικά κείμενα απο τον κώδικα 5 της Βύλιζας, in Η Ιερά Μονή Βύλιζας στον τόπο και το χρόνο, ed. K. Konstantinidis, I. Nesseris, Ioannina, MEIBM, 2014, pp. 131-132.

Dice Climaco: “Sei un operaio, abbi quindi letture pratiche. Quest’attività rende infatti superflue le altre”⁷. Leggi sempre gli scritti sulla *hesychia* e la preghiera come Climaco, sant’Isacco, san Massimo, san Nilo, sant’Esichio, Filoteo il Sinaita, il Nuovo Teologo, il suo discepolo Stethatos e altri simili. Lascia le altre per il momento, non perché tu le debba rigettare, ma perché non rispondono allo scopo, dato che volgono la mente alle raffigurazioni dei pensieri, distogliendola dalla preghiera⁸.

In tutta la tarda età bizantina Isacco il Siro continua a essere ripreso, sia negli autori coinvolti nelle controversie teologiche di quel periodo (Filoteo Kokkinos, Giuseppe Kalothetos, Giovanni Cantacuzeno, ecc.) sia nelle opere spirituali fino a Callisto e Ignazio Xanthopouloi. In questi ultimi Isacco è l’autore di gran lunga più utilizzato tanto che le sue citazioni costituiscono quasi un terzo dell’intera loro opera. Senza limitarci a un discorso meramente quantitativo, vogliamo ora ricordare due vicende di poco successive, anche sedi portate e di implicazioni ben diverse, nelle quali il peso e l’influsso di Isacco emergono con tutto il loro peso e importanza.

Il primo caso ha quale protagonista Gregorio Palamas e le dispute teologiche verso la metà del ’300 che da lui prendono il nome. Fissiamo la nostra attenzione su un passo che ritorna a più riprese nei suoi scritti, sempre riscritto e rielaborato dal suo autore. In tutto l’insieme della cospicua opera di Palamas questo passaggio è l’unico che può dare l’impressione di riferirsi, pur in modo allusivo e impersonale – ma questo è peraltro tipico nella letteratura spirituale bizantina –, a un’esperienza mistica personale⁹. In una delle riscritture di questo passaggio, Gregorio dà l’idea di essere molto chiaro a questo proposito, quando conclude: “questo è al di sopra delle nostre capacità

7. GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 27: PG 88, col. 1116c.

8. GREGORIO IL SINAITA, *Breve notizia sulla hesychia*, 7: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, IV, Athina, Astir, 1976³, p. 77, trad. it. di A. RIGO, *Mistici bizantini*, Torino, Einaudi, 2008, p. 498.

9. Per questo paragrafo ci basiamo sulle considerazioni fatte in A. RIGO, *De l’apologie à l’évocation de l’expérience mystique. Évagre le Pontique, Isaac le Syrien et Diadoque de Photicé dans les œuvres de Grégoire Palamas (et dans la controverse palamite)*, in *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, hrsg. von A. Speer und Ph. Steinkrüger (Miscellanea Mediaevalia, 36), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 85-108.

a causa della negligenza presente in noi". Egli sembra affermare, forse per umiltà e modestia, che queste righe non devono essere lette in riferimento a una sua esperienza direttamente vissuta. Se crediamo a queste sue parole, il passaggio non sarebbe dunque un'evocazione personale. Ma veniamo al brano in questione, che compare già nella prima opera scritta dal giovane Gregorio, la *Vita* di Pietro l'Athonita, figura leggendaria del primo abitante del Monte Santo, composta da Gregorio sull'Athos verso il 1332¹⁰. Egli scriveva queste righe a proposito della dimora di Pietro in solitudine nei luoghi più deserti della penisola aghiorita. Gregorio diceva:

Quando la mente si leva al di sopra di tutte le cose sensibili ed emerge dal diluvio tenebroso che la circonda e osserva l'uomo interiore, vede innanzitutto la ributtante maschera derivata dalla caduta e cerca di lavarla con l'afflizione. E allora, dopo aver tolto quell'orribile velo, l'anima non è più dispersa in modo ignobile dalle relazioni molteplici e, una volta in pace, si dedica alla vera quiete, dimora in se stessa, considera se stessa, meglio tramite se stessa, nella misura del possibile, Dio, grazie al quale è. [...]

Quando la mente oltrepassa la sua propria natura ed è divinizzata grazie alla partecipazione, avanza sempre verso il meglio, [...] non soltanto ritorna in sé ma riconverte completamente le altre potenze dell'anima, si sbarazza di ogni cosa acquisita sino alla minima traccia di impronta malvagia e avanza verso Colui che è più perfetto, meglio perfettissimo e va al di là non soltanto della diade materiale, ma anche delle cose più eccellenti. Quando poi ha oltrepassato le realtà intelleggibili e i pensieri provvisti di fantasie e ha rinunziato a tutto, quale amata e amante di Dio, sta dinanzi a Dio, come è scritto, sorda e muta (cf. Sal. 37, 14). Allora, è plasmata come un materiale nella forma più alta, in tutta sicurezza, perché non c'è nessuna passione che busca alla porta e la grazia interiore trasforma tutto in meglio e illumina l'interiorità, cosa più che straordinaria!, con una luce ineffabile, rendendo perfetto l'uomo interiore. [...] Ma la mente resa degna di quella luce trasmette anche al corpo, che gli è congiunto, molti segni della divina bellezza e, stando in mezzo tra la grazia divina e la grossezza della carne, gli infonde la potenza dell'impossibile. Di qui l'abito divino e invincibile della virtù che è del tutto immobile, o che con difficoltà si muove al male. Di qui il Verbo che chiarisce le ragioni degli enti e dalla sua interiore purezza svela i misteri della natura [...]. Di qui le altre svariate operazioni di prodigi, la chiaroveggenza, la preveggenza, il parlare di avvenimenti che accadono lontano come fossero sotto gli occhi e, la cosa che è più straordinaria, non perché quei beati abbiano questo scopo:

10. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, I-VI, ed. P. K. Chrestou e a., Thessaloniki 1962-2006 (d'ora in poi PS), v, pp. 161-191, cf. Filoteo Kokkinos, *Encomio di Gregorio Palamas*, 37, 3-7: D. G. TSAMIS, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἀγιολογικά ἔργα, I (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4), Thessaloniki, Kentron Byzantinon Ereunon, 1985, p. 468.

ma, come se si guarda un raggio di sole e ci si accorge del pulviscolo nell'aria, anche se non è questo lo scopo, così quelli puramente si intrattengono con i raggi divini, ai quali per natura è unita la rivelazione di tutte le cose, non solo di quelle che ci sono o che ci sono state, ma anche di quelle che saranno in futuro.

L'idea centrale di questo lungo brano è chiaramente quella che identifica nel ritorno in sé della mente e nella riconversione delle potenze dell'anima il punto centrale di un itinerario spirituale, qui soltanto abbozzato.

Il passo della *Vita* di Pietro l'Athonita doveva, come dicevamo, essere particolarmente significativo agli occhi del suo autore, tanto che egli lo riprese e amplificò nel corso del decennio successivo, verso il 1346, durante la guerra civile e l'infuriare delle controversie teologiche. Lo troviamo infatti nel *Discorso epistolare ai filosofi Giovanni e Teodoro*¹¹, nel *VII trattato contro Gregorio Acindino*¹² e nel *Discorso epistolare alla monaca Xene*¹³. L'importanza di questo passo non sfuggì ai contemporanei: Filoteo Kokkinos lo utilizzò per parlare della vita nella solitudine di Gregorio sul Monte Athos, vicino a Lavra e Marco Eugenio lo inserì in una sua piccola raccolta di testi spirituali.

Iniziamo con la ripresa e l'amplificazione del passo nel *Discorso epistolare alla monaca Xene*. In un capitolo consacrato all'illuminazione e alla contemplazione¹⁴, Gregorio lo riutilizzava, aggiungendo delle frasi di una certa importanza sullo stato e la condizione del contemplativo:

Allora, quando spunta il giorno e sorge nei nostri cuori la stella del mattino – come dice il corifeo degli Apostoli (cf. 2Pt 1, 19) –, esce per il suo vero lavoro colui che è veramente uomo – secondo la parola profetica (cf. Sal. 103, 23) – e grazie a questa luce sale per la via che conduce ai monti eterni (cf. Sal. 75, 5). In questa luce, oh meraviglia!, diventa spettatore delle realtà mondane, non legato o legato dalla materia che lo accompagna sin dall'inizio, a seconda di come dispone la sua via. Non sale infatti con le ali della fantasia della ragione, che come una cieca gira attorno a ogni cosa senza ricevere una percezione esatta e certa né delle realtà sensibili assenti né di quelle intelleggibili che la superano, ma sale veramente grazie all'inesprimibile potenza dello Spirito, e con una comprensione spirituale e indicibile ode parole inef-

11. 21: PS V, p. 240, 26-28, 14: p. 237, 18-24, 15-16: p. 238, 11-16, 17: pp. 238, 23-239, 7, 19-20: p. 240, 7-25.

12. 11: PS III, p. 492, 10-13, 10: p. 485, 5-11, 11: pp. 487, 24-28, 488, 1-7, 491, 22-492, 9.

13. 62: PS V, p. 226, 17-20, 54: pp. 221, 26-222, 2, 58: p. 223, 16-19, 59: pp. 223, 24-224, 1, 62: pp. 225, 20-226, 16.

14. *Ivi*, 58-63: PS V, pp. 223-226.

fabili e vede realtà invisibili. Da allora è e diventa completamente ricolmo di meraviglie, e anche se non è lassù, gareggia con infaticabili cantori, diventato realmente un altro angelo di Dio in terra, che offre a Lui per mezzo di sé ogni genere di creatura, poiché ora è in comunione con tutte le cose e partecipa di Colui che è al di sopra di tutto, così da essere la perfezione dell'immagine.

A proposito di questa illuminazione egli citava quindi Evagrio il Pontico (*Riflessioni*, 4 e 2), Diadoco di Fotice (*Capitoli*, 89) e, appunto, Isacco il Siro (*Discorsi*, 19):

Per questo il divino Nilo dice che 'condizione della mente è altezza intellegibile, simile al colore del cielo, nella quale durante il tempo della preghiera, viene la luce della santa Trinità'¹⁵. E di nuovo: 'Se uno vuole vedere la condizione della mente, si privi di tutti i concetti, e allora la vedrà simile allo zaffiro o al colore del cielo'¹⁶. Ma non si può fare questo senza l'impassibilità: è necessario infatti che Dio cooperi e ispiri la luce che gli è connaturale. E san Diadoco dice: 'La santa grazia con il battesimo ci conferisce due beni, l'uno dei quali supera infinitamente l'altro. Ci rinnova con l'acqua e fa risplendere quanto è a immagine di Dio, cancellando ogni ruga del peccato (cf. Ef. 5, 27). Attende invece di operare l'altro bene assieme a noi. Quando la mente incomincia a gustare nel profondo della sua sensibilità la bontà dello Spirito santo, allora dobbiamo sapere che la grazia inizia a dipingere, per così dire, in quello che è a immagine l'essere a somiglianza. Così la sensibilità interiore ci mostra che noi siamo stati creati a immagine, ma la perfezione dell'essere a somiglianza la conosceremo soltanto con l'illuminazione'¹⁷. E di nuovo: 'Nessuno può acquistare l'amore spirituale se non è illuminato in totale piena certezza dallo Spirito santo. Se infatti la mente non riceve perfettamente l'essere a somiglianza con la luce divina, può avere tutte le altre virtù, ma resta ancora priva dell'amore perfetto'¹⁸.

Ugualmente sentiamo sant'Isacco dire: 'Nel tempo della preghiera, la mente piena di grazia vede la propria purezza simile al colore sovraceleste che gli anziani di Israele chiamarono luogo di Dio, quando Egli apparve loro sul monte'¹⁹. E di nuovo: 'Preghiera è purezza della mente che è pervasa nello stupore dalla luce della santa

15. PSEUDO-NILO D'ANCIRA = EVAGRIO IL PONTICO, *Riflessioni*, 4: J. MUYLDERMANS, *Evagriana. Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris, P. Geuthner, 1931, p. 38.

16. *Ivi*, 2, p. 38.

17. DIADOCO DI FOTICE, *Capitoli*, 89: E. DES PLACES, *Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles* (Sources Chrétiennes, 5ter), Paris, Cerf, 1966, p. 148; J. E. RUTHEFORD *One hundred practical text of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike* (Belfast Byzantine Texts and Translations, 8), Belfast, The Queen's University of Belfast, 2000, pp. 128-130.

18. *Ivi*, pp. 148-150; p. 130.

19. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400.

Trinità'²⁰. E ancora: 'È purezza della mente la condizione nella quale durante il tempo della preghiera rifulge la luce della santa Trinità'²¹.

Ci sembra significativo che qui Gregorio Palamas, parlando dell'illuminazione del contemplativo, evochi la luce divina effusa nella mente, basandosi sui passi di Evagrio il Pontico e di Isacco (che cita Evagrio), che rimandano alla teofania di Es 24, 10.

I passi di Evagrio il Pontico e di Isacco il Siro consacrati alla contemplazione e al "luogo di Dio" sono utilizzati nell'esposizione di Gregorio, proprio in riferimento alla fase finale dell'itinerario spirituale. L'associazione di Evagrio e di Isacco in un contesto simile non era peraltro una novità assoluta nell'opera di Gregorio Palamas. Già nella I *Triade*, scritta in risposta alle critiche rivolte da Barlaam alle pratiche di preghiera dei monaci, quando aveva parlato dell'illuminazione della mente, della quale le illuminazioni dell'Antico Testamento sono simboli²², aveva ripreso Evagrio (*Sui pensieri*, 39, parallelo a *Riflessioni*, 2 e 4)²³ e un passo di Isacco²⁴. La presenza di Evagrio, e soprattutto dei capitoli *Sulla preghiera* in questa seconda sezione della I *Triade*, era costante²⁵. E si può dire lo stesso di Isacco²⁶. Tuttavia la presenza di Evagrio, Diadoco e Isacco nel *Discorso epistolare alla monaca Xene* ha probabilmente anche un'altra motivazione, in parte diversa, che noi possiamo comprendere grazie a un'opera contemporanea (1346/47), nella quale ricompare la rielaborazione amplificata dello stesso passo: il VII *Trattato contro Gregorio Acindino*.

20. *Ivi*.

21. *Ivi*.

22. GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 6: PS I, p. 415.

23. "Quando la mente si sarà spogliata dell'uomo vecchio e avrà rivestito quello che nasce dalla grazia, allora vedrà il suo proprio stato nel tempo della preghiera, simile allo zaffiro e al colore del cielo. È lo stato che la Scrittura chiama il luogo di Dio, che è stato visto dagli anziani sul Monte Sinai" (P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT, A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Sur les pensées* [Sources Chrétiennes, 438], Paris, Cerf, 1998, pp. 286-288; cf. anche *Triadi*, I, 3, 40: PS I, p. 451).

24. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400.

25. EVAGRIO IL PONTICO, *Sulla preghiera*, 149: PG 79, col. 1200A in *Triadi*, I, 3, 40: PS I, p. 452; *Sulla preghiera*, 57 e 56: PG 79, col. 1180A, 1177D-1180A in I, 3, 44: PS I, p. 456; *Sulla preghiera*, 62: PG 79, col. 1180C in I, 3, 50: PS I, p. 461.

26. Cf. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 400 in GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 21: PS I, p. 432.

Un'analisi di quest'ultimo scritto ci mostra infatti che numerosi passi di Evagrio, di Isacco e di Diadoco erano al centro dei dibattiti sulla luce e la sua contemplazione. Acindino affermava infatti che l'insegnamento di Gregorio Palamas sulla visione di Dio era la riproposta delle dottrine eretiche dell'antico Messalianismo. Egli iniziava così la sua refutazione con una citazione del "divino" Isacco²⁷, per poi proseguire: "E anche il grande e ispirato Nilo che, evidentemente, secondo te non è un contemplatore di Dio, opponendosi a questo errore empio dei Messaliani, ci consiglia innanzitutto di guardarci da questa deviazione"²⁸. Egli presentava quindi cinque citazioni dei capitoli *Sulla preghiera* di Evagrio il Pontico, delle quali la prima era: "Non raffigurare in te la divinità quando preghi e non lasciare che la tua mente subisca l'impressione di nessuna forma, ma va' immateriale all'immateriale, e comprenderai"²⁹. Secondo Acindino, le parole di Nilo/Evagrio sono un'evidente censura della posizione di Gregorio Palamas, secondo il quale la gloria di Dio era visibile con gli occhi del corpo e sottolineava la possibilità che queste visioni siano derivate da una suggestione demoniaca. In questa prospettiva, Acindino riprendeva nel seguito il capitolo 36 di Diadoco di Fotice³⁰ due passi di Giovanni Climaco³¹ e di Isacco il Siro³².

Altri avversari di Palamas, in modo più o meno autonomo, riproposero la questione negli anni successivi: così Niceforo Gregoras, Isacco Argiro e più tardi Giovanni Ciparissiota.

Le righe, più volte riprese e amplificate da Gregorio Palamas in diverse sue opere e a distanza di anni, e che sembrano rimandare sia pur in un modo allusivo a un'esperienza spirituale dello stesso autore, erano in seguito da lui

27. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 15: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., pp. 362-363.

28. IV, 5, 51-IV, 6-57: J. NADAL CAÑELLAS, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et barlaamitam* (Corpus Christianorum. Series graeca, 31), Turnhout - Leuven, Brepols, 1995, pp. 320-322.

29. EVAGRIO IL PONTICO, *Sulla preghiera* 66: PG 79, col. 1181A6-9, e poi 67: PG 79, col. 1181A11-B5, 72-73: PG 79, coll. 1181D5-1184A6, 73: PG 79, col. 1184A7-11, 117: PG 79, col. 1193A8-10.

30. E. DES PLACES, *Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles*, cit., p. 105, 8-16; J. E. RUTHEFORD *One hundred practical text of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike*, cit., p. 48, 8-15.

31. GIOVANNI CLIMACO, *Scala*, 28: PG 88, coll. 1139D9, 1137A1.

32. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 19: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., p. 391.

utilizzate nei dibattiti teologici con l'aggiunta dei rimandi ad *auctoritates* come Evagrio il Pontico e Isacco il Siro. Crediamo che questi autori non fossero menzionati perché Gregorio voleva nascondersi, come si potrebbe essere tentati di credere, dietro alle loro parole per parlare di sé, ma in realtà per replicare al suo avversario Gregorio Acindino. Nella controversia sulla contemplazione e la luce divina, il dibattito era incentrato appunto su tre autori spirituali, Evagrio, Isacco e Diadoco. Si potrebbe dire che una grande parte della disputa dipendesse proprio dalla lettura e dall'esegesi diversa di Evagrio e degli altri autori da parte delle due fazioni in lotta. L'Evagrio (e l'Isacco) di Palamas erano innanzitutto quello dei due capitoli delle *Riflessioni* (e di un capitolo del *Sui pensieri*) – passo ripreso poi da Isacco –, consacrati alla mente irradiata dalla luce divina, al “luogo di Dio” blu come il cielo, durante “il tempo della preghiera”. L'Evagrio di Acindino (e degli antipalamenti successivi) era quello dei capitoli *Sulla preghiera*, dove si diceva della mente spoglia dai pensieri, dalle forme e dalle figure durante l'orazione. Queste parole, applicate da Acindino alla visione della luce e alla contemplazione, saranno in seguito utilizzate dagli autori antipalamenti a proposito delle pratiche e delle tecniche di preghiera.

Veniamo alla fine del XIV secolo, alla conclusione della grande stagione della mistica bizantina, una cinquantina d'anni prima della caduta di Costantinopoli in mano ottomana (1453). In questo ultimo scorcio le figure di maggior rilievo sono i fratelli Callisto e Ignazio Xanthopouloi³³. Noi abbiamo poche notizie sulla loro biografia, ma sappiamo che i due legarono il loro nome al monastero costantinopolitano degli Xanthopouloi, uno dei centri più importanti della vita spirituale ecclesiastica e anche politica tra il XIV e il XV secolo.

L'opera principale di Callisto e Ignazio è il *Metodo e canone esatto*³⁴,

33. Cf. A. RIGO, *Une summa ou un florilège commenté pour la vie spirituelle? L'œuvre Μέθοδος και κανών de Calliste et Ignace Xanthopouloi*, in *Encyclopædic Trends in Byzantium?* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 212), ed. by P. Van Deun and C. Macé, Leuven, Peeters, 2011, pp. 387-437.

34. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν, IV, pp. 197-295, trad. it. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 669-686.

che segue l'articolazione tradizionale in capitoli (*kephalaia*), ma che è in realtà una sorta di florilegio organizzato tematicamente e commentato. Callisto e Ignazio hanno attinto dalla letteratura spirituale più antica (l'autore più citato è proprio Isacco il Siro seguito da Giovanni Climaco) e dai loro contemporanei (in particolare Gregorio il Sinaita e Gregorio Palamas). Il *Metodo* è solitamente accompagnato da due brevi opuscoli: il primo è consacrato agli effetti psicofisici della pratica dell'orazione, mentre il secondo è una breve lettera indirizzata al monaco Ioasaph.

Nel cammino spirituale tratteggiato nella loro opera un posto assolutamente centrale è occupato dalla preghiera, che per Callisto e Ignazio consiste nella ripetizione del Nome di Gesù, consistente nella formula "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me".

La suddivisione in due parti della formula d'orazione corrisponde alle diverse fasi dell'itinerario spirituale. Agli inizi la preghiera consiste nella ripetizione di entrambe le parti, mentre in seguito è limitata alla prima, o addirittura a una sola parola, "Gesù". L'intera formula, propria degli inizi, si "accorcia" gradualmente con l'avanzamento nelle tappe del cammino spirituale e della pratica della preghiera. Alla fine, la preghiera agisce da sola e si ripete senza sosta nella concentrazione unificata della mente e del cuore, preghiera che non è più un atto (volontario), ma uno stato naturale, dono misterioso dello Spirito. Quando si è pervenuti a questa condizione, la preghiera non consiste più nella ripetizione dell'intera formula o della sua prima parte, ma di poche e brevi parole, cariche di affettività e amore: quindi "Gesù mio" piuttosto di "Signore Gesù".

Quello che il *Metodo e canone* di Callisto e Ignazio lascia soltanto intravedere è espresso in forma magnifica nell'opuscolo degli stessi Xanthopouloi sugli effetti della preghiera del cuore:

Talvolta, a chi è così disposto sopraggiunge del sudore, a causa del grande calore prodotto dal corpo, e allora si mette in movimento, a partire dal cuore, la santa operazione. Essa solleva, per così dire, la foglia del cuore e muove la mente verso l'interiorità, la unisce alla divina operazione, e le fa gridare di frequente: "Gesù mio, Gesù mio". E nell'apertura del cuore la mente grida soltanto: "Gesù mio". Non può, infatti, dire per intero: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me", a causa delle frequenti aperture del cuore, ma solo: "Gesù mio". [...] Allora nasce da questa santa preghiera anche uno stupore del cuore, allora dalla santa operazione deriva una grande consolazione.

Sgorgano anche e zampillano dal cuore lacrime colme di dolcezza e scendono dagli occhi con delizia: questa è la gioiosa tristezza. Allora il cuore si riscalda grazie all'abbondanza di questa santa operazione e tutto il corpo brucia e la mente, piena di

stupore, grida: “Signore, abbi pietà”. E come l’olio in un vaso molto riscaldato dal fuoco, a causa del grande calore, lo effonde anche al di fuori, così il cuore: poiché è riscaldato dalla divina operazione, effonde calore anche nel corpo e lo rende di fuoco. Allora colui che lo prova, sente come se le cose interiori balzassero al di fuori. In chi si trova in questo stato si verificano altri fatti straordinari. Vede all’interno uno splendore che lo mostra più luminoso del sole e che fa sgorgare la luce dal suo cuore. Si verificano all’interno del cuore anche altri misteri che non posso mettere per iscritto. La mente infatti contempla tutta la creazione e, in preda allo stupore che le deriva dai movimenti della santa operazione e dallo spettacolo dei misteri divini, eleva nel profondo del cuore inni di lode che non posso mettere per iscritto. Allora l’uomo è del tutto divinamente ispirato da quel movimento divino, al di fuori di ogni cosa materiale e sensibile, sopraffatto dalla gioia, come capita a uno che sia inebriato per il troppo vino. E dopo la mente è tratta a contemplazioni divine e vede misteri tremendi che non posso esporre in dettaglio. La mente scorge infatti le gioie dei giusti e le bellezze del paradiso. Rapita ancora più in alto vede, in cielo, misteri terrificanti e straordinari³⁵.

Quando sopraggiunge l’operazione dello Spirito, è impossibile, a causa delle “frequenti aperture del cuore”, la pronunzia di preghiere troppo lunghe e articolate, e questa condizione è solo il preludio delle contemplazioni più elevate e del rapimento estatico. Quando si mette in movimento nel cuore l’operazione dello Spirito Santo è infatti impossibile la ripetizione dell’intera preghiera (cosa sostenuta da alcuni contemporanei, qui evocati e criticati da Callisto e Ignazio), ma sopraggiunge lo stupore del cuore. Qui è evidentemente raggiunta quella condizione nella quale si interrompe la preghiera, ben conosciuta dalla mistica siro-orientale con Isacco il Siro, Giovanni di Dalyatha e Giuseppe Hazzaya³⁶. A causa dello stupore è possibile soltanto l’emissione delle poche sillabe del Nome di Gesù accompagnata da dolci lacrime di diletto, diverse da quelle del timore e dell’afflizione purificatrice, come aveva insegnato lo stesso Isacco.

Al calore e a fenomeni ignei che rendono il corpo di fuoco, a uno stato di stupore sempre più profondo, segue la contemplazione della luce, dello splendore, e poi quelle di misteri sempre più straordinari, nelle quali la preghiera oramai tace.

Restando sempre su questo itinerario dell’orazione, vogliamo ricordare

35. NIKODIMOS HAGHIOREITES, *Κήπος χαρίτων*, Venezia, 1819, pp. 221-222; trad. it. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 787-788.

36. Cf. R. BEULAY, *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Théologie historique, 83), Paris, Beauchesne, 1990, pp. 215-239.

che questa dinamica della preghiera (e la presenza di Isacco il Siro è ancora una volta evidente) era evocata in forma poetica anche da un altro monaco del monastero degli Xanthopouloi, Teofane, nei suoi versi sulla *hesychia*, che delineavano l'ascesa spirituale con l'immagine di una scala di dieci scalini³⁷:

Scala che in modo straordinario si eleva verso lo zenith,
decade di scalini, straordinaria vivificazione dell'anima,
decade di scalini annunzia la vita dell'anima.

[...]

Decade di scalini, filosofia divina,
decade di scalini, frutto di tutti i libri,
decade di scalini mostra la perfezione,
decade di scalini conduce ai cieli,
decade di scalini fa conoscere Dio.

Prima c'è la preghiera molto pura
dalla quale viene un certo calore del cuore
e assieme un'operazione straordinaria e santa.
In seguito le lacrime divine del cuore,
oltre a queste la pace dei pensieri di ogni genere
dalla quale sgorga la purificazione della mente,
contemplazione dei misteri dell'alto.
Assieme, in modo indicibile, uno straordinario splendore,
da questo un'illuminazione ineffabile del cuore,
e in seguito di nuovo un'imperfetta perfezione.

Le “tappe” elencate nei dieci gradini (I preghiera pura, II calore del cuore, III santa operazione, IV lacrime del cuore, V pace dei pensieri, VI purificazione della mente, VII contemplazione dei misteri, VIII straordinario fulgore, IX illuminazione del cuore, X perfezione) si ritrovano parzialmente in un passo di Isacco il Siro, citato anche da Callisto e Ignazio Xanthopouloi nella loro opera³⁸, che costituisce un chiaro precedente:

Dall'attività con sforzo nasce il *calore* (θέση) [...]. Questa attività e la custodia rendono sottile la mente con il loro calore e le procurano la *visione* (ὄρασις). Questa visione genera i caldi pensieri, cosa che è chiamata *contemplazione* (θεωσία). Questa contemplazione genera il calore e da questo calore, derivato dalla grazia della con-

37. A. RIGO, *I Versi sulla hesychia del monaco Teofane (fine 14° secolo)*, “Revue des études byzantines” 70 (2012), pp. 133-147.

38. *Metodo e canone*, 54: Φιλοκαλία, IV, p. 253.

templazione, nasce il *flusso delle lacrime* (ἐπιρροή τῶν δακρύων). Dalle lacrime incessanti l'anima riceve la *pace dei pensieri* (εἰρήνη τῶν λογισμῶν). Dalla pace dei pensieri è innalzata alla *purezza della mente* (καθαρότης τοῦ νοῦ). Tramite la purezza della mente l'uomo giunge a vedere i *misteri di Dio* (μυστήρια τοῦ Θεοῦ)³⁹.

In un passo della parte finale del *Metodo e canone*, che ritroviamo in una lettera inviata da Callisto e Ignazio al monaco Ioasaph⁴⁰, è tracciato un percorso che ha evidenti similitudini con quello tracciato dal monaco Teofane nei suoi versi, ispirati da Isacco:

Dall'assenza di preoccupazioni, diciamo dalla *hesychia*, dall'attenzione e dalla preghiera derivano il movimento nel cuore e il calore che brucia le passioni e i demoni e che purifica il cuore come in un crogiuolo. Dal calore derivano il desiderio e l'amore infiniti per il Signore nostro Gesù Cristo. Da questi il dolce fluire delle lacrime del cuore, con le quali, come con issopo, l'anima e il corpo sono purificati e ingrassati con il pentimento, l'amore, il rendimento di grazie e la confessione. Dalle lacrime la serenità e la pace dei pensieri che non ha limite perché oltrepassa ogni intelligenza (cf. Fil 4, 7). Da queste deriva l'illuminazione abbacinante come la neve e, infine, per quanto è possibile all'uomo, l'impassibilità, la resurrezione dell'anima prima di quella del corpo, la rigenerazione e il ritorno alla condizione a immagine e a somiglianza per mezzo della pratica, della contemplazione, della fede, della speranza e dell'amore. E ancora la totale tensione verso Dio e l'unione senza mediazioni, l'estasi, il riposo e l'immobilità nel secolo presente, come in uno specchio, in enigma e come in caparra, e nel secolo futuro la partecipazione a Dio faccia a faccia, totale e perfetta, e il godimento eterno⁴¹.

Callisto e Ignazio Xanthopuloi rappresentano il canto del cigno della mistica bizantina. Già pochi decenni dopo, nella prima metà del XV secolo, ci troviamo dinanzi a un'altra atmosfera. Con figure (e opere) come quelle dei fratelli Eugenio, Marco e Giovanni e di Gennadio Scholarios abbiamo a che fare con una spiritualità diversa da quella precedente, caratterizzata da toni devozionali e affettivi e da pratiche consistenti per lo più nella ripetizione

39. ISACCO IL SIRO, *Discorsi*, 15: PIRARD, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, cit., pp. 362-363 (i corsivi sono nostri).

40. Inedita, trad. it. di A. RIGO, *Mistici bizantini*, cit., pp. 789-790.

41. *Metodo e canone*, 96: Φιλοκαλία, IV, pp. 291-292.

di lunghe preghiere e salmodie. Si deve rimarcare, a fianco della ripresa di preghiere dell'età patristica e bizantina, la significativa presenza di orazioni e opere latine tradotte in greco, e in particolare il ruolo centrale dei *Soliloquia* pseudoagostiniani. Siamo all'inizio dell'influenza della spiritualità occidentale in Oriente, che segnerà i secoli successivi anche con le traduzioni di opere come l'*Imitazione di Cristo*, gli *Esercizi spirituali* di Ignazio da Loyola, il *Combattimento spirituale* di L. Scupoli, ecc. Emerge qualcosa di sicuramente diverso, che sarebbe limitativo considerare soltanto una "pseudomorfo", per parlare con George Florovsky. In parallelo, possiamo però sempre ritrovare le tracce della circolazione e della lettura silenziosa degli autori della tradizione, testimoniate innanzitutto dalla copia e dall'utilizzo dei manoscritti di contenuto ascetico-spirituale. Dobbiamo attendere gli anni a cavallo tra XVI e XVII secolo per incontrare sull'Athos una figura che ha la manifesta intenzione di riallacciare i fili interrotti, Dionisio lo Studita di Sant'Anna, con i suoi scritti, gli interventi per la riforma della vita monastica, l'organizzazione di raccolte di opere spirituali e, tra l'altro, la metafrasi in demotico di un trattato di Isacco il Siro⁴². Dionisio è ben rappresentativo del mondo degli eremiti tra Sant'Anna e Lavra, che nel XVII-XVIII secolo si dedicavano alla lettura e alla copia dei manoscritti contenenti scritti spirituali, e all'organizzazione delle collezioni delle opere complete di Isacco, di Simeone il Nuovo Teologo e di Pietro Damasceno... Siamo così alla vigilia di una stagione che vedrà nella seconda metà del '700 l'edizione dei grandi autori spirituali (Isacco, Simeone il Nuovo Teologo, la *Filocalia*, ecc.), partendo proprio dal lavoro silenzioso e sotterraneo dei due secoli precedenti. E l'edizione di Isacco di Niceforo Theotokis (1770) è il preludio alla traduzione russa di Isacco e alla pubblicazione del grosso libro giallo che si trovava sul tavolo e del quale Ivan Karamazov lesse meccanicamente il titolo quando entrò nella stanza.

42. Cf. A. RIGO, *Vie et littérature spirituelle au Mont Athos (XVI^e s.). Le cas de Denys le Stoudite*, in Το Άγιον Όρος στον 15 και 16 αιώνα. Πρακτικά Συνεδρίου, ed. N. Tutos, Thessaloniki, Haghioritiki Estia, 2012, pp. 239-261.