Il monachesimo siriaco e la liturgia

p. Marco Pavan
Pontificia Università san Tommaso di Aquino

Il monachesimo è un fenomeno complesso e, per certi versi, non agevolmente decifrabile, almeno in alcune sue vicende o manifestazioni. Sparso, in modo diverso, per tutte le regioni di ampia evangelizzazione a partire almeno dal III sec., è attestato anche in ambito siriaco, in una forma che risente delle particolari condizioni e della storia delle chiese legate a questa tradizione[1]. Nelle righe che seguono, tenteremo di tracciare quale rapporto lega il fenomeno monastico alla *liturgia* in ambito siriaco[2]. Per fare questo, richiameremo innanzitutto alcuni dati essenziali della storia del monachesimo siriaco, appunto, cercando, in un secondo momento, di identificare alcune proposizioni fondamentali per intendere la *funzione* che la liturgia occupava nella vita dei monaci e l'*interpretazione* che ne veniva data dagli stessi. In un terzo e ultimo passo, poi, verranno portati, a mo' di esempio, tre testimonianze, tratte dalla tradizione siro-orientale, di una delle possibili attitudini dei monaci verso la liturgia.

1. *Il monachesimo in ambito siriaco*

Le fonti a nostra disposizione per ricostruire la storia del monachesimo[3] siriaco sono varie e, in generale, piuttosto frammentarie e generalmente bisognose di una esatta contestualizzazione. Generalmente, gli studiosi ricavano da tali fonti un quadro generale che, seguono la suddivisione di F. Jullien, si può concepire articolato in quattro momenti o stadi[4]: quello pre-monastico; quello dell'anacoretismo; quello del semi-anacoretismo; quello del cenobitismo. Questa distinzione *tipologica* corrisponde solo imperfettamente ad un preciso sviluppo cronologico, dato che le fasi così individuate, di fatto, si sovrappongono e procedono in modo più o meno parallelo per lunghi periodi[5]. Una tale suddivisione ha, tuttavia, il merito di poter articolare l'esposizione in modo chiaro e non eccessivamente schematico.

---

[1] Nelle righe che seguono, dato lo scopo del presente contributo e la copiosità della letteratura, si eviterà di appesantire la lettura con note troppo specifiche ma ci si limiterà all'essenziale. Per approfondire la storia del monachesimo siriaco, si possono utilmente consultare, tra gli altri: S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità* (Spiritualità Orientale; Magnano 2005); F. JULLIEN (ed.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7; Paris 2010); V. BERTI, «Il monachesimo siriaco», *Monachesimo orientale*. Un'introduzione (G. FILORAMO ed.) (Brescia 2010) 139-192. Cf anche A.H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia (Philadelphia 2006).

[2] La cristianità o le chiese siriache sono legate ad una *lingua* prima ancora che ad una definizione di tipo etnico o geografico. Nata come variante dialettale dell'aramaico ad Edessa – capitale del piccolo regno dell'Osroene, cuscinetto con l'Adiabene tra il mondo romano e quello armeno ed iranico –, nei primi secoli dell'era cristiana, infatti, la lingua siriaca andrà sempre più affermandosi come *lingua franca* delle comunità cristiane stanziate attorno all'area di questa città. Essendo sempre state minoritare all'interno di istituzioni ben più ampie (Impero romano, bizantino e persiano) e legate ai commerci e ai viaggi, le comunità siriache si sono diffuse lungo un arco geografico piuttosto ampio: oltre che nella Mezzaluna Fertile si annoverano la Palestina (V-VII sec.), la penisola arabica, l'Asia centrale, la Cina, il Tibet e l'India. Dal punto di vista linguistico e anche geografico – Edessa era una città profondamente ellenizzata ma cosmopolita e sede di una importante comunità ebraica –, quindi, le comunità siriache si pongono costantemente a cavallo di mondi diversi, in una condizione *liminare* e di *minoranza* che caratterizzerà il loro sviluppo identitario e la loro formazione.

[3] Risulta difficile dare una definizione univoca del *monachesimo*. Per amore di chiarezza, come apparirà chiaro da quanto diremo, intendiamo con monachesimo, in senso ampio, una forma di vita cristiana, solitaria o in comune, legata alla pratica dell'ascesi e alla professione del celibato.

[4] F. JULLIEN, «Forms of the Religious Life and Syriac Monasticism», *The Syriac World* (D. KING ed.) (The Routledge Worlds; London-New York 2019) 88-104 (con ampia bibliografia).

[5] «[I]t should however be noted that these last two models, in every nuance in which they were expressed, developed synchronically rather than according to any strictly chronological evolution» (JULLIEN, «Forms», 88).

La fase «pre-monastica»

L'origine del fenomeno monastico in ambito siriaco è di difficile individuazione – fatto che si constata, in genere, per il monachesimo nel suo complesso. La tensione ad una vita «ascetica» o «radicale» è propria di molte comunità cristiane e presenta un tratto fondamentale (scelta del celibato o verginità) e altri presenti in modo più o meno variabile (povertà; digiuno; rifiuto del lavoro e del denaro). Tale tensione si alimenta, chiaramente, nell'orientamento escatologico dell'annuncio cristiano ma anche nella prassi delle scuole filosofiche ellenistiche.

Alcune fonti attribuiscono la nascita del monachesimo a Mar Mari, uno dei 70 discepoli del Signore e a Mar Awgin (IV sec.). Quest'ultimo è una figura piuttosto enigmatica, probabilmente modellata tardivamente su quella di Abramo di Kashkar († 598), che svolgerà un ruolo preminente nella riforma e nel consolidamento della vita monastica nella chiesa siro-orientale. La menzione di Mar Awgin, in ogni caso, può essere interpretata come una sorta di legame, anche remoto, con le origini egiziane del monachesimo in ambito siriaco, essendo l'Egitto la *patria della vita monastica*.

Prescindendo da questa menzione enigmatica, la tensione summenzionata appare, in ambito siriaco, specialmente nella presenza di una forte tendenza *encratita*. Tale tendenza è legata al nome di Taziano, discepolo di Giustino[6], nel cui *Diatessaron* gli studiosi ravvisano delle varianti rispetto ai vangeli canonici di matrice, appunto, encratita. Questo tipo di orientamento emerge anche in altre opere: nei celebri *Atti di Tommaso* (Osroene, primo III sec.) e nelle lettere sulla *Verginità* dello pseudo-Clemente[7]. Allo stesso tempo, segno di tale propensione è anche da rintracciarsi nel fatto, diversamente attestato dalle fonti, che il celibato fosse richiesto come prerequisito per il battesimo. In generale, pur se ripetutamente condannata dalle gerarchie, la tendenza encratita sembra aver formato, insieme all'*humus* proveniente dalle sette giudeo-cristiane e manichee, uno degli elementi fondamentali delle comunità ecclesiali della Mesopotamia e della Persia.

In linea con questo orientamento, gli studiosi leggono le menzioni, nelle fonti, di alcune categorie fondamentali all'interno delle comunità cristiane: *betule* («vergini»); *qudshe* («consacrati» – coppie che vivono in castità); *agapeti* (uomini e donne consacrati)[8]. All'interno di queste categorie, un posto particolare va senz'altro assegnato ai cosiddetti *bnay qyama*. Questi ultimi, in particolare, costituiscono l'istituzione fondamentale della fase pre-monastica del fenomeno di cui ci occupiamo. Mezione di tali *bnay qyama* si trovano in alcuni passaggi specifici dei due autori «classici» della letteratura siriaca precedente le divisioni confessionali: Efrem e Afraate. In questi autori, questa istituzione appare essere una forma di *ascetismo secolare*, di difficile determinazione. La traduzione dell'espressione siriaca *bnay qyama* è dibattuta: il termine *qyama*, infatti, può indicare il «patto», l'«ordine» o la «risurrezione», così come la posizione «in piedi», quella tipica della preghiera. Pare che tali asceti, quale che fosse la loro condotta di vita, si trovassero a vivere nelle vicinanze delle parrocchie e adottassero il costume del *celibato*. Loro compito, nella comunità cristiana, era l'istruzione dei fedeli e il servizio ai poveri.

Afraate parla di questi «figli» e «figlie del patto» nella celebre *Dimostrazione 6*. In questo testo, i *bnay qyama* sono distinti dai semplici credenti («figli della nostra fede») e vivevano in comunità che oggi definiremmo «miste»[9]. Praticano la rinuncia volontaria e la castità, in modo particolare. Nel *Liber Graduum* (fine IV-inizio V sec.), i *bnay qyama* sono annoverati tra i *perfetti*, distinti dai *giusti*, categoria in cui vanno annoverati i cristiani comuni. Troviamo attestazione dei *bnay*

[6] EUSEBIO, *HE* 4, 28-29; EPIFANIO, *Pananrion*, 46.
[7] Cf anche le *Odi di Salomone* e EFREM, *De Fide* 14,5.
[8] Si tratta di una forma di vita comune mista ripetutamente condannata in seguito.
[9] Un secolo dopo, nei canoni di Rabbula si proibirà tale promiscuità. Di interesse è anche l'opera intitolata *Comandamenti e Ammonizioni per i Sacerdoti e i Figli del Patto*, presente solo in BL Add. 14652, foll. 123-129.

qyama in Babilonia, nell'area ad est del Tigri, fino ancora al VI sec., quando tale istituzione sembra estinguersi definitivamente[10].

Notiamo, in ogni caso, come i *bnay qyama*, collegati strettamente all'istituzione parrocchiale, dovessero anche partecipare alla *liturgia* in essa celebrata.

I solitari (iḥidoye)

L'inizio vero e proprio, per così dire, della vita monastica va rintracciato nel IV sec. e coincide con l'apparire dei *solitari* o della *vita anacoretica*. Le stravaganze collegate a tali figure sono state rese celebri da Teodoreto di Cirro e sono diventate, per così dire, proverbiali. Una sorta di tassonomia dei solitari ci viene fornita da Dadisho‘ Qatraya (VII sec.). Accanto ai *bnay qyama*, evidentemente ancora presenti di fatto o nella memoria di questo autore, troviamo almeno altre due figure: i *dayraya*, «cenobiti» e gli *ihidaya*, i «solitari». Questi ultimi si suddividono in: *sharwaye* («principianti») che vivono in monastero e sono soggetti alla vita comune; *ihidaya qelaya* («solitari di cella»), che custodiscono il silenzio per una settimana; altri *ihidaya* che adottano questa condotta per sette settimane e digiunano in alcuni periodi dell'anno; e, infine, gli *ihidaya* che vivono nel deserto separati da ogni comunità. Dadisho‘ menziona anche i *metkarkane* («girovaghi, itineranti») e i *nukrayata* («solitari anacoreti», greco *anachoretes*), la cui condotta è definita «superiore, piena di lavoro e perfetta». Una tassonomia per certi versi simile è offerta anche dal già menzionato Teodoreto di Cirro: chi vive in tenda, capanne, caverne o all'aria aperta; reclusi (*hbysh'*) che si nascondono e chi si mette sotto lo sguardo di tutti.

La reclusione rappresenta una forma particolare di realizzazione ascetica e poteva avvenire in diversi modi: dentro un monastero o nelle sue vicinanze. Si può portare come esempio Abramo di Qidoun, ad Edessa ed Eusebio di Tell ‘Ada (*Teleda*), recluso. Esistevano dei monaci *stazionari*, che sceglievano di rimanere in piedi per anni. Erano collegati al fenomeno della reclusione anche chi vive nelle tombe oppure chi si costruisce la propria dimora inaccessibile dall'esterno all'aria aperta (Eusebio di Asikha, regione settentrionale di Cirro), detta *hypaithros*.

Gli *stiliti*, categoria che esemplifica nella maniera più efficace lo spirito dei *solitari* in questo periodo, nascono come forma particolare e, se si vuole, eccentrica di reclusione. La paradigmaticità o esposizione alla devozione pubblica di questa forma di vita è stata tale che dall'VIII sec. tutte le forme di vita solitaria vengono designate in Siria e Mesopotamia come «stilita». Tra di essi si ricordano, com'è noto, soprattutto Simeone l'Anziano (390 c.ca-459), il più famoso e Simeone il Giovane (VI sec.). Attorno alla colonna degli stiliti si sviluppano pellegrinaggi e, in alcuni casi, viene eretta una basilica attorno al luogo in cui staziona l'asceta. Generalmente, lo stilita si colloca nei pressi di un monastero e la sua colonna pare che sia stata usata, per certi periodi di tempo, da diversi fratelli di uno stesso monastero.

Anche i cosiddetti *dendriti* possono essere considerati una forma di reclusione. Questo tipo di condotta si è sviluppato soprattutto nel *nord della Siria* e consiste, sostanzialmente, nel vivere all'aperto, scegliendo come cella le cavità degli alberi. Lo storico Giovanni di Efeso menziona, ad esempio, un solitario di nome Marone, che ha vissuto 13 anni nel tronco di un albero (fine IV sec.). Per contro, i monaci *girovaghi* (*mtkrkn'*) non hanno una dimora fissa ma vivono, appunto, in una forma di itineranza perpetua, basata sull'idea di *xeniteia*. Tra di questi, ce ne sono alcuni denominati *boskoi*, attestati nell'area dall'Egitto alla Siria-Mesopotamia. Il fatto di vivere esposti alle intemperie naturali presuppone, probabilmente, la percezione della vita monastica o cristiana come *ritorno alla condizione edenica* – una prospettiva che trova un certo spazio nelle fonti siriache. In questa categoria, significativa è soprattutto la figura di Giacomo di Nisibi che, prima di divenire Vescovo, adotta questa forma di vita (IV sec.)[11].

[10] Il sistema, secondo Jullien, dura fino alla fine dell'Impero sassanide, dato che ci sono tracce ancora in materiale agiografico del VI sec.

[11] Teodoreto, *Historia*, 1,2. Ne parla anche Efrem (*Carmina nisibena*).

In generale, comunque, l'*ihidaya* si caratterizza per aver scelto la *separazione dal mondo civile*[12]. L'ideale della solitudine (*ihidayutha*) è diffuso, fino al IV sec., in generale tra tutti i cristiani. Solo dopo tale data, il termine *ihidaya* viene a designare una classe specifica di cristiani – quelli, appunto, che vivono la separazione dal mondo[13]. L'autorità ecclesiastica, tuttavia, esercita un controllo severo su queste forme di vita, a causa del *messalianesimo* (*ṣly*, «pregare»). Nato nel nord della Siria[14], questo movimento si è sparso ad Antiochia e nella Mesopotamia superiore nella seconda metà del IV sec. Condannati da una legge imperiale nel 428 e nel 431 e cacciati dall'Impero, i messaliani si trasferiscono in quello sassanide, dove prospereranno fino al VII sec. Si facevano chiamare *spirituali* (*pneumatikoi*), vagavano, mendicavano, si dedicavano incessantemente alla preghiera. Secondo le fonti, i messaliani predicavano la svalutazione dei sacramenti, asserivano di arrivare a percepire, anche fisicamente, l'operazione dello Spirito e ostentavano una certa indifferenza verso la gerarchia ecclesiastica. Condannati a più riprese dai sinodi della chiesa di Persia, verranno osteggiati in modo netto, in particolare, da Babai il Grande (VII sec.). La reazione antimessaliana comporterà anche la condanna, da parte di Timoteo I (727/8-823), degli scritti di figure eminenti della spiritualità siriaca come Giovanni di Dalyatha, Giuseppe Ḥazzaya e Giovanni il Solitario. In ogni caso, i messaliani declineranno anche a causa dell'affermarsi del monachesimo riformista. Alcuni anacoreti riformisti decidono di vivere in aree di forte influenza messaliana, in modo da «bonificarle», come accade, ad esempio, nella regione di Sinjar, sud di Nisibi.

La complessa problematica messaliana mette in luce come la vita degli *iḥidoye* si caratterizzasse, in ultima analisi, per essere un'iniziativa personale e per un rapporto complesso con le autorità ecclesiastiche. Per questa ragione, anche la vita propriamente liturgica non sembra essere parte integrante della vita dell'asceta e, anzi, nel caso di forme «deviate» di vita solitaria, viene del tutto rifiutata.

Il monachesimo dopo le divisioni confessionali (1): chiese siro-orientali

Il IV-V sec. vede, all'interno delle comunità di lingua siriaca, il prodursi progressivo di divisioni causate dalle controversie cristologiche e trinitarie. Con le contrastanti posizioni assunte rispetto alle decisioni dei concili di Efeso (431) e Calcedonia (451), la cristianità siriaca viene, a poco a poco, a strutturarsi in due grandi ambiti: quello *occidentale* e quello *orientale*. I confini tra queste due realtà sono, in realtà, mutevoli nel corso dei secoli e non sempre così netti. Grosso modo, gli studiosi tendono a categorizzare questo fenomeno sottolineandone due aspetti:

1. la chiesa *monofisita* o *miafisita* o *siro-occidentale* si trova a vivere sostanzialmente nel territorio dell'Impero romano-bizantino, di cui sperimenta, a più riprese, l'ostilità o il favore a seconda degli ondeggiamenti della politica imperiale;
2. la chiesa *nestoriana* o *duofisita* o *siro-orientale*, per contro, vive sostanzialmente all'interno dei confini dell'Impero persiano, di cui sperimenta anche l'alterna attività persecutoria.

Le due parti della cristianità siriaca non sono, quindi, divise dal punto di vista etnico o linguistico, riconoscendosi entrambe in una eredità comune ma *confessionale*. Le tensioni che le fonti

[12] In proposito, esiste anche un'altra terminologia per descrivere il monaco: *qaddisha*, «santo» o «continente»; *aha*, «fratello»; *'amila*, «chi fa fatica», asceta; *makkika*, «umile»; *abila*, «chi fa lutto», *madbraya*, chi vive nel deserto. *Ihidaya* si riferisce agli anacoreti e ai solitari.

[13] Solamente più tardi, grazie allo sviluppo del monachesimo, il termine *ihidaya* non designa più eremiti o semi-anacoreti ma viene risemantizzato nei termini del *monachos* greco.

[14] Figura eminente di «divulgatore» messaliano pare sia stato Eustazio di Sebaste, che ha viaggiato per Siria, Mesopotamia e Armenia.

testimoniano tra cristiani siriaci miafisiti e duofisiti non deve far dimenticare questo sostanziale riconoscimento di un'eredità comune[15].

In ambito siro-orientale, una delle prime e più importanti testimonianze di forma di vita monastica viene dai cosiddetti 19 canoni di Maruta di Maipherqat – una sorta di *corpus* legislativo sulla vita monastica, nei quali si parla, però, anche del buon funzionamento di una Diocesi. Vengono menzionati i *bnay qyama* (can. 41), associati alle chiese delle città, di cui è richiesto che siano istruiti. I canoni che parlano della vita interna di un monastero (cann. 48-55) hanno un carattere omogeneo sorprendente, al punto da aver suscitato l'ipotesi che si tratti di un frammento di una regola vera e propria inserito dentro una collezione di canoni. I canoni trattano di diversi argomenti, tra cui quello della preghiera sette volte al giorno (can. 54,20) ed il modello di monachesimo che emerge è di tipo cenobitico o «strettamente comunitario», rapportabile ancora a quello dei figli del patto (can. 54,3), situato nelle città e legato alla chiesa locale. Questo spiegherebbe anche l'interesse del legislatore per questo genere di realtà.

Questi canoni e le traduzioni di importanti *corpora* ascetici operate ad Edessa dal IV sec. come parte di un ampio movimento di traduzione di opere dal greco al siriaco avranno una influenza decisiva nella costituzione del monachesimo nella chiesa di Persia.

Nel periodo di fioritura dei solitari cominciano, anche, ad apparire i primi nuclei di *vita comune*. A questo proposito si cita la vicenda di Abramo di Naphtar (VI sec.) che visse in una caverna diversi anni prima di accogliere dei discepoli che si facevano celle (*qly*) scavando nel terreno. Questo genere di solitari (detti in greco *speleotes*) erano anche chiamati *m'arre'*, «coloro che abitano in una caverna». Queste cellule di vita comune, fortemente improntati alla vita eremitica, a volte impegnati in attività di evangelizzazione, sono attestate già nel IV sec. nell'Impero sassanide. La precisa localizzazione e le caratteristiche di questa forma di vita sono, però, sconosciute. Di fatto, questo sviluppo della vita eremitica è del tutto tipico della Siria, Mesopotamia, Babilonia e Persia.

Una sorta di sviluppo di queste cellule di vita comune è costituito da quelle esperienze che sembrano avvicinarsi al modello *lavriota*. La parola Lavra (*lwr'*, dal greco *laura*) è attestata nel IV sec. in Palestina[16] per indicare un insediamento monastico caratterizzato da gruppi di anacoreti, ognuno aventi la sua cella, che fanno capo ad un edificio comune. Una forma di vita simile è attesta, tra gli altri, in ambito siriaco, nella *Storia di Karka d-Bet Slokh*, che menzionata costruzioni edificate attorno a Ḥaṣa nel V sec. La costituzione, però, di insediamenti a carattere chiaramente semi-cenobitico va ascritto al grande di riformatore del monachesimo siro-orientale: Abramo di Kashkar († 588). Nelle fonti che ne parlano, Abramo viene dipinto come una sorta di figura cardine nella storia del monachesimo siriaco, dato che il monastero da lui fondato – il *Grande Monastero* situato sul monte Izla, nella zona del Tur 'Abdin[17] – e la sua regola saranno di ispirazione per molte altre fondazioni.

La *Regola* di Abramo è il primo testo di questo genere in ambito siro-orientale. Redatta in una forma particolare e chiaramente influenzata dalla letteratura ascetica non siriaca, spicca per la presa di distanza dai messaliani e da come il monastero sia posto sotto senza indugio sotto l'autorità episcopale. Abramo pensa al suo monastero come ad un insediamento semi-anacoretico, nel quale la vita dei monaci è organizzata, appunto, come un *lavra*.

Dalla riforma di Abramo sorgeranno altri monasteri, che diffonderanno l'ideale del *Grande Monastero* lungo tutte le chiese di Persia. Tra le varie fondazioni, in questo senso, si può menzionare il monastero di Bar 'Edta, nella diocesi di Marga, a nord est di Mossul. Altre fondazioni si creano a partire da crisi interne al *Grande Monastero* stesso, come quella che porta Giacomo di Lashom a

[15] Le vicende delle chiese di lingua siriaca a partire dalle controversie del IV-V sec. è, chiaramente, molto più complessa e le divisioni che ne sono seguite ancora più articolate. Per una presentazione di massima, cf F. BRIQUEL-CHATONNET – M. DEBIÉ, *Le monde syriaqeìue*. Sur les routes d'un christianisme ignoré (Paris 2017) 143-174.

[16] Tale terminologia è usata da Cirillo di Scitopoli per indicare, appunto, la *lavra* di san Saba (V sec.).

[17] Tale monastero era fornito di infermeria, *xenodochio*, biblioteca, refettorio e altri locali. La regola è del 571.

lasciare l'Izla per fondare Bet Awe, uno dei più grandi e importanti centri monastici della chiesa siro-orientale. Rabban Shabur, fondato nel VII sec., è un altro dei grandi centri ascetici della chiesa di Persia di ispirazione abramitica. In tale monastero si formeranno Isacco di Ninive, Simone di Taibuteh e Dadisho‘ Qatraya. Rabban Hormizd (628-647 c.ca) vive quarant'anni al monastero di Bar ‘Edta e poi si muove per fondare un monastero al Maqlub, da cui, dopo sette anni, la comunità si disperderà per fondare altri monasteri. Così Mar Yozadaq, che fonda il monastero in cui prenderanno l'abito Giovanni di Dalyatha e Nestorio di Nuhadra.

Nel modello di Abramo, il monaco è un *esicasta* (cf *shelya*, «solitudine, immobilità, riposo, silenzio»; cf *hesychia*), che abita in celle, lontano dal monastero. In questo periodo, successivo alla riforma del kashkarense, sorgono nella chiesa di Persia figure che avranno un'influenza non trascurabile sullo sviluppo dell'esicasmo: Isacco di Ninive; Giovanni di Dalyatha; Simeone di Taibuteh. Nel *Libro dei Fondatori* di Ishodena’ di Basra – la storia delle principali figure monastiche della chiesa di Persia dal IV al VII sec. – sono menzionati Babai lo Scriba che scrisse libri per anacoreti ed eremiti e Giuseppe Ḥazzaya, che ha composto biografie di asceti orientali. Allo stesso tempo, Dadisho’ Qatraya, che visse a Susiana, nel monastero di Rabban Shabur, sottolinea l'importanza dell'esicasmo nella *Lettera ad Abkosh* e nel trattato *Sulla solitudine*.

Dal modello *lavriota* si passa a quello più propriamente cenobitico, già a partire dal *Grande Monastero* dell'Izla, la cui regola viene rivista, dopo la morte di Abramo di Kashkar, altre due volte e sempre in chiave cenobitica[18]. Così troviamo anche, nel VII sec., nella *Vita di Rabban bar-‘Edta*, che Abramo è presentato come il legittimo successore di Pacomio. Nelle fonti, troviamo due termini distinti per definire i due modelli: *dayra* (monastero cenobitico) e *‘umra* (semi-cenobitico). Nella *Regola di Rabbula* († 435) e nei canoni di *Maruta di Maipherqat* (primo V sec.) sopra menzionati il tipo di vita implicato è quello cenobitico e, del resto, cenobi si trovano in Persia già nel IV sec., come le piccole fraternità attorno a santuari o *martyri* (Mosul). In genere i monasteri erano collocati nelle città o vicino ad esse. È attestata anche in ambito siriaco la prassi di istituire monasteri internazionali, bilingui o trilingui.

Caratteristico di questi cenobi è l'esercizio di un'azione evangelizzatrice o missionaria. Tale azione si esplicita, prima di tutto, attraverso l'incorporazione, per così dire, di scuole e, in seconda battuta, la predicazione e la disputa *ad extra*. Questo fenomeno è attestato già prima della riforma del VI sec. Il ruolo educativo era tenuto, inizialmente, dalle parrocchie e quando Isho‘yahb I (582-595) tenta di imporre scuola a Bet ‘Abe trova grande opposizione. Gli studenti venivano tonsurati, legati al celibato, con l'abito (*eskima*), vivevano in celle e partecipavano alle preghiere liturgiche. Caso preminente è la scuola dei persiani di Nisibi. Sia nel modello di Abramo di Kashkar che in quello cenobitico, in definitiva, la *liturgia* ha, chiaramente, un ruolo più rilevante che non nelle precedenti esperienze dei solitari.

Tra l'823 e l'827 vengono redatti i canoni di Isho‘bar Nun, particolare estimatore del monachesimo del monte Izla. Tali canoni ci sono arrivati in duplice versione, araba e siriaca e non si corrispondono completamente. Per quanto riguarda la vita monastica, vengono trattati i seguenti argomenti: sposati che vogliono abbracciare la vita monastica (can. syr. 16-19); eredità dei genitori e lasciti testamentari dopo la morte (can. syr. 67-70; can. ar. 1-4); schiavi che vogliono abbracciare la vita monastica (can. syr. 71-72; can. ar. 5-6); responsabilità del vescovo del luogo verso il monastero (can. syr. 73-74; can. ar. 7-8). Nella versione araba, seguono canoni dedicati: alla preghiera continua (9), vigilie (10.12), recita del Salterio (11.13), lettura (14); preparazione alla liturgica eucaristica (15-16.18); digiuno e mensa (17.19); preghiera in cella (20-22). Tali canoni hanno dei paralleli precisi nella tradizione siro-occidentale: can. 13.20. Ancora in questo testo si trovano menzionati i *bnay qyama* (can. 19) anche se la forma monastica è più simile a quella di Abramo di Kashkar.

[18] Si tratta delle revisioni di Babai il Grande e Dadisho‘ Qatraya.

Dopo il IX sec., con l'avanzare dell'Islam, la vita monastica siro-orientale conosce una progressiva decadenza, al punto che già nell'XI secolo Elia di Nisibi lamenta la scomparsa di cenobi e monasteri in Mesopotamia, prima del colpo finale dei Mongoli.

Il monachesimo dopo le divisioni confessionali (2): chiese siro-occidentali

In seguito all'opposizione al concilio di Calcedonia, le comunità siriache situate per lo più all'interno del territorio dell'Impero romano si trovano a vivere in una situazione altalenante, nella quale spicca la grande crisi causata dalla politica di Giustiniano (482-565) e l'invio in esilio di Severo, patriarca di Antiochia (518) e l'espulsione dei miafisiti dal territorio dell'Impero (541). La collocazione nei territori dell'Impero rende la cristianità siro-occidentale profondamente legata alla cultura greca, una sorta di cultura bilingue o, come è stato detto, un ambito biculturale – fatto, questo, che permane anche dopo l'avanzata dell'Islam e la sottrazione dei territori in cui sono insediate tali comunità all'Impero. Di fatto, soprattutto la politica imperiale condizionerà la sorte delle comunità miafisite di lingua siriaca fino all'avvento dell'Islam. Il VI sec., in particolare, rappresenterà un momento di particolare difficoltà, dato che nel 541 Giustiniano deciderà di espellere Teodosio, vescovo miafisita di Alessandria e i suoi seguaci. Questo terremoto, che coinvolse anche le comunità di lingua siriaca, verrà parzialmente compensato dall'attività dell'imperatrice Teodora, che incaricherà Giacomo Baradeo, Vescovo di Edessa negli anni 542-578 e Teodoro di Edessa di organizzare una gerarchia miafisita. L'attività dei due missionari, in particolare quella di Giacomo, porrà le basi della chiesa siro ortodossa. Nelle comunità siro-occidentali, i monasteri cenobiti hanno esercitato una funzione essenziale per la conservazione dell'identità confessionale prima di fronte all'Impero e poi all'Islam. In questo senso, la connessione tra vita monastica ed ecclesiale è, in qualche modo, più stretta e lineare che non nella chiesa di Persia.

Edessa e i dintorni sono luoghi di insediamenti monastici già nel IV sec., come sembrano indicare alcune fonti. Fondazioni si segnalano anche in Eufratesia, a Zeugma, a nord di Antiochia[19] e nel Tur ‘Abdin. Nei centri monastici di Edessa si sviluppa quella cultura di produzione di libri e di traduzione che grande influsso avrà sul cristianesimo siriaco nel suo complesso[20].

Tra le fondazioni miafisite più rilevanti, si segnalano:

1. il monastero di Qartmin, nel Tur ‘Abdin, fondato da Samuele e Simeone nel 350, per diventare fondazione imperiale nel 397[21];
2. il monastero di Qenneshre, fondato da Giovanni bar Aphtonia nel VI sec.[22], grande centro di irradiazione culturale della chiesa siro-occidentale;
3. il monastero di Gubbo Baroyo, vicino a Mabbug;
4. infine, il monastero di Speculos, non lontano da Resha‘ayna.

Dal 518, come detto, anno in cui il patriarca di Antiochia, Severo, viene costretto all'esilio per la sua opposizione al concilio di Calcedonia, i monasteri siro-occidentali diventano la sede del patriarca «itinerante». Tale itineranza ha creato una rete di monasteri miafisiti tra l'Egitto e la Siria, come i casi dell'Enaton e di Deyr al-Suryan illustrano in modo esemplare. Allo stesso tempo, anche la zona del Tur ‘Abdin e di Melitene (Malatya) sono stati sedi del patriarca.

Nella chiesa siro-occidentale non si registra la presenza di scuole monastiche o patriarcali come quelle di Nisibi o di Seleucia-Ctesifonte ma, piuttosto, di centri di studio, traduzione e di

[19] Simeone l'Anziano in Amanus e Teodosio di Rhosos in Cilicia Seconda. Monte Silpius, sud-est, in cui Afraate, Pietro il Galata e Macedonio (cf *Storia Filotea*). Tell ‘Ade fondato da Ammianos; Telanissos, tre monasteri e insediamenti dal V sec. Simeone lo Stilita († 459) è nelle vicinanze di Teleda e Telanissos.
[20] Qui, forse, nasce l'*Estrangelo* e nel VI sec. Marutha di Tagrit viene dalla Persia ad apprendere la calligrafia ad Edessa.
[21] Questo monastero è conosciuto sotto il nome di Mor Gabriel, da Gabriel di Bet Qustan, un santo abate del VII sec.
[22] Nato ad Edessa, si fece monaco nel monastero di San Tommaso, a Seleucia Pierie, sull'Oronte, vicino ad Antiochia. In seguito alla persecuzione anticalcedoniana (ca. 530), fonda Qenneshre, sull'Eufrate.

conservazione dei libri collocati quasi esclusivamente nei monasteri. Questi diventano, così, centri di grande importanza culturale, dove l'identità miafisita viene conservata sia di fronte all'atteggiamento ostile dell'Impero che dei successivi invasori islamici. È qui che il summenzionato bilinguismo si realizzava in modo forse più evidente e fecondo.

Tra i monaci, troviamo le figure più eminenti della chiesa siro-occidentale. È questo, ad es., il caso di Filosseno di Mabbug (prima del 450-523). Nato nel Bet Garmai ed educato ad Edessa, fu ordinato dal patriarca di Antiocha Pietro (ca. 470). Esiliato a causa della sua opposizione a Calcedonia, Filosseno si reca nei monasteri di Siria, dai quali fa ritorno nel 484 in seguito al cambiamento della politica imperiale. Nominato Vescovo di Mabbug (*Hierapolis*) nel 485, divenne un instancabile propagatore della visione miafisita, dato che considerava la lotta contro gli errori cristologici una pratica ascetica nella ricerca della divina conoscenza. A questo proposito, promuove una nuova traduzione del NT in siriaco e compone una serie di commentari e trattati, rivolti per lo più a monaci, su temi ascetici, spirituali e cristologici.

L'altro caso ragguardevole è quello di Giacomo di Edessa (ca. 684/9-708). Monaco del monastero di Qenneshre, dove studiò Scrittura e lingua greca, passò un certo tempo ad Alessandria per poi ritornare in Siria, ormai sotto controllo musulmano. Fatto Vescovo di Edessa nel 684 circa, abbandonò dopo pochi anni la carica, in polemica con il patriarca e risolse di ritirarsi al monastero di Kaysum, vicino a Samosata. Cacciato da questo luogo, in forza di un'ondata di ostilità verso il mondo greco – di cui Giacomo, pur parlando e scrivendo solo in siriaco, era entusiasta cultore –, si trasferì a Tell ʻAda, dove iniziò la sua celebre revisione dell'AT.

L'opera di Giacomo di Edessa, in parte andata perduta, è particolarmente ampia e versatile ed include, tra gli altri: revisioni e annotazioni su opere celebri di Severo di Antiochia; un commento ai primi capitoli della Genesi; lettere su vari argomenti; commentari biblici; opere di diritto canonico; infine, la celebre revisione dell'AT, in parte andata perduta; la prima grammatica sistematica di siriaco.

2. *Monachesimo e liturgia*

La liturgia[23] rappresenta uno degli aspetti essenziali dell'identità di una comunità e, in chiave storica, la formazione e lo sviluppo delle liturgie corrisponde a quello della configurazione istituzionale delle differenti chiese. È noto come lo sviluppo della prassi liturgica sia avvenuto, nella Chiesa antica, in modo organico a partire da alcune «famiglie» e come, in genere, le liturgie siriache vengano ricondotte al *ramo antiocheno*. Lo sviluppo di tali prassi in ambito siriaco è avvenuto in concomitanza alle controversie e, poi, alle divisioni createsi a causa delle grandi controversie trinitarie e cristologiche del IV-V sec. Per questa ragione, il momento di sostanziale stabilizzazione viene collocato intorno al V-VI sec.

Liturgia siro-orientale

La prima riforma liturgica in ambito siro-orientale è attestata nei più volte ricordati canoni del sinodo di Seleucia-Ctesifonte (410), attribuiti a Marutha di Maipherqat. Il canone 13, in particolare, stabilisce che ci debba essere uniformità di rito, secondo il *rito occidentale*[24]. Sotto il catolicosato di Mar Aba (540-522) vengono tradotte l'*Anafora di Nestorio* e quella di *Teodoro di Mopsuestia*. La riforma più importante, tuttavia, è da attribuirsi al *catholicos* Isho‘yahb III (580-659), monaco del celebre monastero di Bet Abe, che uniforma il rito in uso nella chiesa di Persia adottando la liturgia del «monastero superiore» – cioè, di Mor Gabriel e Mor Abraham a Mossul. Vengono stabilite tre

[23] Per liturgia intendiamo il complesso di riti regolati in modo condiviso e sostanzialmente stabile che una comunità pone in essere per un preciso scopo religioso. In ambito cristiano, tale scopo è sostanzialmente definito dalla *rivelazione* stessa, in particolare dalle parole e dai gesti attraverso i quali Cristo stesso ha *istituito* i sacramenti della nuova alleanza.

[24] Sembra doversi distinguere, dietro questa denominazione, un'influenza antiochena. Tra di queste influenze, la perdita del *Diatessaron* e l'introduzione dei vangeli separati.

ore maggiori da doversi recitare (mattino, vespro, notte, seguito da vigilie), insieme alle cosiddette *ore minori* (compieta, terza, sesta, nona). È forse alla sua riforma che deve attribuirsi anche l'adozione della celebre *Anafora di Addai e Mari* nella chiesa siro-orientale.

Lituriga siro-occidentale

Nella prima metà del V sec., quasi contemporaneamente al sinodo di Seleucia-Ctesifonte, la chiesa siro-occidentale adotta la liturgia di san Giacomo, radicata nella prassi della chiesa di Gerusalemme. Prima della fine del VI sec., Giacomo di Edessa, figura prominente nella storia di questa chiesa, la traduce in siriaco.

In realtà, in ambito siro-occidentale l'uniformità perseguita in quello siro-orientale non è ricercata e, anzi, la varietà degli usi rituali è vista come un fattore positivo. Per questa ragione, a parte il *Sedro*, in tale contesto è attestato un numero piuttosto alto di anafore. Caratteristico di questo ambito è anche la produzione di celebri commentari sulla liturgia, come quelli di: Giacomo di Edessa († 708); Giorgio degli arabi († 724); Giovanni di Dara (IX sec.); Mosè bar Kepha († 903); Dionigi bar Salibi († 1171); Barebreo († 1286). Questi commentari hanno, significativamente, per lo più un'origine in ambito monastico.

Monachesimo siriaco e liturgia

Monachesimo e liturgia sono, quindi, due realtà sostanzialmente eterogenee ma parte dell'unico soggetto ecclesiale e sviluppatesi, in ambito siriaco, lungo linee parallele. Lungo tale sviluppo, però, si danno dei momenti di incontro o di scontro, che configurano un certo numero di situazioni o di attitudini o, se si vuole, di modelli. Dovendo necessariamente esemplificare, tali situazioni si possono categorizzare nel modo seguente:

1. una posizione di indifferenza o addirittura rifiuto della liturgia della chiesa di appartenenza, in nome di più elevata condizione «spirituale»[25];
2. una posizione di influenza, anche cospicua, della prassi liturgica monastica (cenobitica) su quella della chiesa in genere[26];
3. una posizione né indifferente né scettica ma orientata ad una *lettura spirituale* della prassi liturgica, concepita come *opera ascetica* e collocata ad uno stadio iniziale o intermedio nel cammino spirituale verso la *preghiera pura*[27];
4. una posizione di influenza, anche cospicua, della prassi rituale della chiesa su quella monastica[28];
5. infine, una posizione di conflitto tra la liturgia monastica e quella della comunità cristiana in genere[29].

Da questo punto di vista, i rapporti tra monachesimo e liturgia sono, in ultima analisi, un capitolo della più ampia questione del rapporto tra *monachesimo* e *disciplina ecclesiastica* – rapporto, com'è noto, non sempre pacifico o scevro da tensioni di vario genere. In generale, in contesto lavriota o cenobitico, la liturgia appare come uno degli elementi essenziali della disciplina monastica, mentre nelle forme anacoretico o eremitiche questa sembra collocarsi in una posizione in qualche modo marginale.

In generale, all'interno della prassi ascetica della vita comunitaria, la liturgia rappresenta, appunto, un'*opera ascetica*, propedeutica allo sviluppo della vita spirituale propriamente detta. In

[25] Così, in forma estrema, i messaliani.
[26] Come nel caso della già menzionata riforma di Ysho'yahb III.
[27] Questa sembre essere, ad es., la posizione degli «esicasti».
[28] Cf, ad es., i 19 canoni di Maruta.
[29] «I fedeli non disertino le sinassi nelle chiese per andare nei monasteri» (sinodo di Isho'yahb I [585]).

alcune fonti, si può notare, in proposito, una concezione spirituale della liturgia, legata all'affermazione dell'esistenza di tre piani della realtà – quello «terreste», quello «celeste» e quello «dell'anima» – che, nell'azione liturgica, interagiscono. In questo senso, i gesti e le parole della preghiera comunitario vengono intesi quasi fossero delle metafore generative o di affermazioni *letterali* lette o percepite in modo *spirituale*. Questa concezione è anche rifletta nei testi liturgici stessi, in particolare in alcune anafore della tradizione siro-occidentale.

Dal punto di vista della concreta realizzazione, all'interno dei cenobi o delle forme *lavriote*, la liturgia viene articolata attorno allo sviluppo della giornata monastica, dove momenti comunitari e solitari si alternano secondo proporzioni che variano da monastero a monastero o da regola a regola. Tale alternanza riguarda i momenti precisi in cui veniva compiuta la preghiera comunitaria e la forma della stessa, in particolare per quanto riguarda la recita dei salmi e l'uso di composizioni non bibliche.

3. *Tre testimonianze: Giovanni il Solitario; Simone di Taibuteh; Isacco di Ninive*

Nella tradizione della *spiritualità* o della *mistica siriaca* si registrano le testimonianze forse più incisive ed originali circa l'interpretazione spirituale della liturgia. Tale tratto è, in qualche modo, uno dei più caratteristici ed originali di tale tradizione. Tra le varie voci che si intrecciano, ne scegliamo tre per illustrare, in modo più o meno esemplare, questo peculiare aspetto della letteratura siriaca.

Il primo autore che prendiamo in considerazione è ***Giovanni il Solitario***. Il nome di questo autore fa la sua comparsa su carta stampata solo nel 1936 quando vengono pubblicati i quattro *Dialoghi sulle passioni dell'anima*, tratti da un corpus di opere piuttosto voluminoso (novantadue titoli circa) sparso in diversi manoscritti ancora inediti. L'originalità del pensiero del nostro autore e l'influenza non trascurabile che sembra aver esercitato su molti autori successivi (Filosseno di Mabbug, Giacomo di Sarug, Isacco di Ninive, Giovanni di Dalyata, Giuseppe Hazzaya, Simone di Taibuteh per non nominarne che alcuni) hanno stimolato, dopo questa data, in maniera significativa la ricerca circa l'identità e la dottrina di tale autore. Resta tuttavia il fatto che la maggior parte delle opere di Giovanni attendono ancora di venire alla luce dai manoscritti in nostro possesso.

Allo stato attuale della ricerca, si possono riassumere le informazioni in nostro possesso in questo modo. Colui che i manoscritti ci consegnano sotto il nome di «Giovanni [il] Solitario» o «[il] Monaco», «Mar Giovanni», «il beato Giovanni [veggente/profeta] della Tebaide» figurerebbe come l'autore di un *corpus*, come detto, di novantadue opere, di diversa natura: trattati ascetici, lettere a singoli o a comunità, commenti esegetici a libri o parti di libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, catene di sentenze, esortazioni, omelie, dialoghi, definizioni, preghiere, inni, raccolte di passi scritturistici. Questo autore sembra aver spaziato con una certa disinvoltura dall'ambito più propriamente monastico, spirituale e ascetico a quello teologico-dogmatico, fino ad arrivare a quello più propriamente esegetico. Le lettere rimasteci testimoniano della varietà dei suoi contatti, insieme alla fama che si era creata attorno alla sua persona. Nonostante ciò, l'identificazione di questo enigmatico «Giovanni» rimane problematica[30].

Una prima identificazione di questo Giovanni con Giovanni di Licopoli, eremita della Tebaide, già maestro di Evagrio[31] è stata confutata con argomenti di un certo peso e proposta, con ragione, l'attribuzione a Giovanni di Apamea, monaco vissuto tra la seconda metà del IV o la prima metà del V secolo[32]. Tale attribuzione è stata confermata dal rinvenimento di un testo di questo autore

[30] Gli asceti, vissuti in Egitto, Siria o Palestina, che portano questo nome con l'attribuzione di «monaco/solitario», infatti, sono legione.

[31] L'attribuzione a questo personaggio si ritrova già nell'intestazione di alcuni manoscritti delle opere di Giovanni.

[32] Apamea, sull'Oronte (ora Qal'at al-Mudīq, in Siria), fu fondata nel IV secolo a.C. da Seleuco I. Era la capitale di una satrapia del regno seleucide (Siria II), sede di una sinagoga e della scuola neoplatonica di Giambico nel IV secolo, nonché di alcune importanti reliquie della vera croce fino al 566 o 574.

in un passaggio già noto agli studiosi perché citato negli *scholia* a Evagrio di Babai il Grande e da lui attribuito a «Giovanni il Solitario, della regione di Apamea».

Dietro questo nome, si possono identificare tre personaggi omonimi: Giovanni di Apamea di Siria, autore dei testi di cui ci occupiamo, vissuto a cavallo tra il IV e il V secolo; un secondo Giovanni di Apamea di Siria, menzionato da Teodoro bar Koni[33] nel suo *Liber scholiorum* come eresiologo nestoriano, forse da identificare con un certo «Giovanni l'Egiziano», gnostico discepolo di Stefano bar Sudaili menzionato da Filosseno di Mabbug; infine, un terzo Giovanni di Apamea in Mesopotamia condannato dal *catholicos* Timoteo I nel 786-787 insieme a Giuseppe Hazzaya e Giovanni di Dalyatha. Secondo un'altra ipotesi, esiste un solo Giovanni di Apamea soggiacente ai tre distinti sopra – personaggio estremamente complesso, che riesce a sintetizzare in sé le opposte apparenze di un monaco ortodosso siro del V secolo con quelle di uno gnostico fortemente eterodosso e speculativo contemporaneo.

In ultima analisi, dunque, Giovanni di Apamea è uno gnostico siro del VI secolo, un messaliano della Mesopotamia dell'VIII, un ortodosso del V, o addirittura due o tre di questi personaggi insieme? Mancando un'edizione critica completa delle opere attribuite a questo autore, non è possibile esprimersi se non in relazione al corpus già edito. Probabilmente, si tratta di un monaco siriaco ortodosso vissuto tra il 430 e il 450 nella zona di Apamea, presso Antiochia, in un periodo, quindi, e in un contesto culturale ed ecclesiale non ancora così massicciamente influenzato dal pensiero greco come sarà di lì a poco il cristianesimo siriaco.

Tra i testi editi, la cosiddetta *Lettera sulla preghiera*, edita per la prima volta da S.P. BROCK, offre un esempio particolarmente incisivo di tale concezione della *preghiera silenziosa* o *pura*. In qualche misura, la concezione che Giovanni esprime in questo breve testo si può considerare fondativa per l'intera tradizione spirituale siriaca.

Eccone alcuni estratti:

> *Non immaginare, mio caro, che la preghiera consista solamente di parole o che possa essere appresa per mezzo di parole. No, ascolta la verità della questiona da nostro Signore: la preghiera spirituale non è appresa e non raggiunge la sua pienezza come risultato di insegnamento o di ripetizione di parole: non è un uomo, infatti, che stai pregando, davanti al quale tu puoi ripetere un discorso ben composto. È davanti a colui che è Spirito che stai dirigendo i movimenti della preghiera. Devi pregare, quindi, nello spirito, dato che Lui è spirito* (§ 1).

> *Per mostrarti che non è richiesto un posto speciale o espressione vocale per colui che prega Dio in pienezza, nostro Signore ha detto:* L'ora viene quando non adorerete il Padre in questa montagna o in Gerusalemme[34]. […] *È nello spirito e nella mente, quindi, che egli* [*sc.* Paolo] *dice che si dovrebbe pregare e cantare a Dio; non dice nulla a riguardo della lingua. La ragione è che questa preghiera spirituale non è offerta dalla lingua o pregata dalla lingua perché è più interiore delle labbra e della lingua, più interiore di qualsiasi suono composto, collocata al di là della salmodia e della sapienza* (§ 2).

> *Chi canta usando il corpo e la lingua e persevera in questo servizio notte e giorno, costui è uno dei «giusti». Ma la persona che è stata stimata degna di entrare più profondamente* [nella preghiera] *di questi, cantando nella mente e nello spirito, costui è un «essere spirituale». Un «essere spirituale» è più elevato che il «giusto» ma uno può divenire «essere spirituale» solo dopo essere stato «giusto». Perché finché qualcuno è rimasto in servizio per un considerevole*

[33] Monaco di Kaskhar, nel Bet Aramye, alla fine dell'VIII secolo. È autore di un *Liber scholiorum*, sorta di manuale esegetico improntato ai metodi di Teodoro di Mopsuestia. È composto da undici libri, essendo gli ultimi due una sorta di apologia del cristianesimo contro l'islam, corredato da una lunga lista di eresie ed eresiarchi del più alto interesse.
[34] Gv 4,21.

lasso di tempo in tale modo esteriore – utilizzando digiuno continuo, la voce per la salmodia, con periodi ripetuti sulle ginocchia, con domande, costanti veglie, recita dei salmi, lavoro faticoso, supplica, astinenza, povertà di cibo e altre cose simili, appropriate a questo tipo di vita, con attenta vigilanza custodia dei sensi, riempito del ricordo di Dio, pieno del dovuto timore e tremante al suo nome, vedendo che ha una firma fede che i movimenti striscianti dei suoi pensieri non sono nascosti dalla conoscenza di Dio, umiliandosi di fronte a tutti, considerando tutti migliori di lui – quando vede una persona traviata, o un adultero, o un ubriacone, o un assassino, o qualcuno pieno di sfrontatezza o violenza, o un bestemmiatore, o persino una persona con peccati peggiori di questi: vedendo una tale persona egli ancora si comporta umilmente di fronte a questi e pensa: «è migliore di me e più vicino a Dio». […] *Solo quando qualcuno ha ottenuto tutto questo – e cose più grandi di queste che, se davvero lo si vedesse così, soffrirebbe, sapendo che è molto lontano da ciò è giusto – quando qualcuno può fare tutto questo e realizzarlo in se stesso, questi arriverà a cantare a Dio nella salmodia che gli esseri spirituali usano per lodarlo* (§ 3).

Perché Dio è silenzio e in silenzio è cantato e glorificato per mezzo di quella salmodia e lode di cui è degno. Non sto parlando del silenzio della lingua, perché se qualcuno semplicemente tiene in silenzio la sua lingua, senza sapere come cantare e dare lode nella mente e nello spirito, allora questi è semplicemente pigro nel suo silenzio e nei suoi cattivi pensieri vaganti, dato che idee odiose sorgono per corromperlo. Sta solo custodendo un silenzio esteriore e non sa come cantare o dare lode in modo interiore, vedendo che la lingua della sua persona interiore non ha ancora imparato a stendersi nemmeno per balbettare (§ 4).

Così, c'è un silenzio della lingua, c'è un silenzio dell'intero corpo, c'è un silenzio dell'anima, c'è un silenzio della mente e c'è il silenzio dello spirito. […] *Il silenzio della mente è quando è purificata da ogni forma di conoscenza o sapienza nociva* […]. *Il silenzio dello spirito è quando la mente cessa persino dai moti causati dagli esseri spirituali e quando tutti i suoi movimenti sono mossi solamente dall'Essere. In questo stato è veramente silenziosa, cosciente che il silenzio che è sopra è esso stesso silenzioso* (§ 5).

Le affermazioni di Giovanni avranno un'influenza decisiva e profonda su tutta la tradizione spirituale siriaca, come dicevamo. In particolare, per quanto riguarda il nostro argomento, sono soprattutto due gli aspetti che verranno più volte ripresi e approfonditi: il fatto che esista *una preghiera che si compie nel silenzio*, culmine del percorso che inizia dagli aspetti «esteriori» e «materiali» della stessa; il fatto che esistano, quindi, *diverse forme di silenzio* e che solo a quello *interiore* si addice il nome di perfetto.

Il secondo autore che prendiamo in considerazione è **Simone di Taibuteh**.

Di Simone possediamo una notizia nel *Chronicon ecclesiasticum* di Barebreo († 1286), che recita: «ai suoi giorni[35] viveva Simone Taibuta. Costui era un medico eccellente e amava la condotta della vita monastica; scrisse un libro sulla vita monastica e fu chiamato col nome del suo libro»[36]. Lo stesso autore, nella *Chronographia* ricorda: «Simone, il monaco, noto [come] di Taibuteh». Il nome di questo autore compare anche nel *Catalogo* di 'Abdisho' bar Brika († 1318): «Simone di Taibuta ha un libro sulla condotta e un altro sulla medicina e una spiegazione dei misteri della cella»[37]. A queste note tarde si può aggiungere una notizia del *Liber Castitatis* (860-870) dedicata a Mar Gani, «che piantò un monastero nella regione di Kashkar», di cui «ha resto testimonianza il santo Mar Simone di Taibuta, chiamato Luca». In un codice del 1289, comprendente estratti di autori siro-orientali del VII e VII sec., si legge un *Discorso profittevole detto nel giorno della consacrazione*

[35] Del *catholicos* Henanisho' (685/686-699/700).
[36] Gregorii Barhebraei, *Chronicon ecclesiasticum*, III, II, 139.
[37] J.S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III/1, 181.

della cella, nell'uscire di un fratello dal cenobio, redatto dal santo Mar Simone di Taibuteh, chiamato Luca, discepolo di Rabban Shabur huzita[38].

Il nome *Taibuteh*, in siriaco, significa «grazia, beatitudine»[39] e la tradizione manoscritta ci ha trasmesso un *Libro della grazia*, da alcuni studiosi attribuito proprio a Simone[40]. Se questa attribuzione fosse esatta, allora acquisterebbe un valore particolare una notizia autobiografica presente in 4,50-51, da alcuni autori riferita proprio a Simone. La nota colloca Simone tra la Babilonia meridionale e l'Elam; Mar Gani, menzionato nella nota, è stato monaco sull'Izla e poi fondatore vicino a Kashkar – fatto che permette di collocare la figura di Simone nel VI-VII sec.; Rabban Shabur, qui menzionato, fondò un monastero nell'Elam nel VII sec., celebre per aver ospitato Dadisho‘ Qatraya e Isacco di Ninive dopo l'abbandono dell'episcopato. L'Elam era anche sede, a Gondisapur, di una celebre scuola medica, oltre che teologica, almeno nel VI sec.[41] – fatto che ben si accorda con la menzione di Simone come «medico».

Prendiamo alcuni passaggi del *Discorso* sulla cella, particolarmente pertinenti al nostro argomento:

> *I santi Padri ci hanno tramandato la pratica dei tre altari che racchiudono il mistero del venerdì, del sabato e della domenica. Due sono composti e uno è solitario e semplice; i composti sono alfabeto e accessi al semplice. Il primo* [*è*] *la conoscenza delle azioni, da cui tramandano proceda la pratica dei comandamenti, affinché tramite la pratica dei comandamenti purifichiamo la parte passibile dell'anima dalle passioni e la volgiamo dall'innaturalità alla naturalità e la rendiamo ricettiva della Verità. Il secondo* [*è*] *la conoscenza della contemplazione, che i Padri chiamano* condotta del pensiero. *È questa la chiave dei misteri di Dio celate nelle nature degli* [*esseri*] *divenuti e operanti in questo tutto, intelligibile e sensibile. Da lei è illuminata la parte intellettuale dell'anima e gli occhi della mente sono aperti all'insegnamento dei Libri; da lei, quando meditiamo le intellezioni dello Spirito, ci sono manifesti i misteri nascosti; lei conferma la fede nella speranza delle promesse. Il terzo* [*è*] *la conoscenza della speranza, affinché attraverso l'assolutezza della conoscenza della speranza siamo avvicinati all'altare vivo – che è il Cristo, nostra speranza e nostro Dio – e, come Gesù,* [*uno*] *di tra noi, è stato unito a Dio Verbo, immutabilmente e per sempre,* [*così*] *la mente sia unita al Cristo, senza mediazione e per sempre. Su questo altare essa dice:* Santo *(Is 6,3) ed esalta e benedice in ogni tempo; in esso vive e si muove e mangia e dorme e fa tutto, immutabilmente.*

In questo brano, Simone utilizza un elemento liturgico (l'altare)[42] per darne una interpretazione spirituale, applicandolo ai tre gradi della vita spirituale: quello della *pratica dei comandamenti*; quello della *meditazione*; quello della *conoscenza della speranza*[43]. Di fatto, i tre altari sono tre tipi di conoscenza, tra i quali l'ultimo configura quella condizione che, in un altro passaggio, Simone circoscrive come preghiera:

> *Termine di ogni perfezione per gli esseri soggetti a inclinazione è che l'uomo divenga ebbro nella consuetudine con Dio e il suo intelletto sia preso prigioniero,* [*via*] *dal mondo, così che non conosca* [*più*] *se stesso. Il suo intelletto, infatti, è stato divorato dalle* [*realtà*] *intelligibili, conosciute solo dalla percezione della mente.* […] *Consuetudine con Dio sono la confessione*

[38] Nello stesso codice ci sono altre opere di Simone, di difficile identificazione. Perduti gli scritti medici, perduta la vita di Mar Gani.
[39] Per la precisione, «sua grazia».
[40] Un trattato in Vat. Syr. 562, attribuito dal manoscritto ad Isacco di Ninive. Cf P. BETTIOLO, «Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria», *PdO* 15 (1988-1989) 107-125.115-118.
[41] Notizia nella *Vita di Rabban Hormizd.*
[42] Anche i tre giorni sono un chiaro riferimento liturgico al Triduo.
[43] Una tripartizione testimoniata in Giovanni il Solitario e altri autori siriaci. L'interpretazione spirituale dell'altare è propria anche dei Padri greci.

e il rendimento di grazie avvicinati a Dio in fede semplice, priva di dubbi, nel nascondimento della mente; lo stupore per la profonda manifestazione dei misteri, [*insieme*] *nascosti e manifesti in questo tutto o scritti nei Libri e nelle promesse dello Spirito, passati o futuri; l'alta contemplazione dell'arcano di Dio, della sua sollecitudine per il tutto e della sua operazione in esso; le profonde intellezioni dei vari elementi e temperamenti e potenze e nature e generi e specie distinte presenti nella creazione; l'ammirazione delle varie proprietà naturali dei colori, delle figure, dei modi e degli abiti che ogni natura ha ricevuto dal Creatore nel getto in cui fu plasmata* […]. *Questa consuetudine* [*con Dio, caratteristica*] *della preghiera nascosta del pensiero, inizia quando* [*gli uomini*] *siano stati vessati e sfatti dall'ascesi e, per l'operazione dello Spirito, abbiano gustato i misteri dell'impassibilità, ed è assai più elevata dell'alta contemplazione della mente* [*propria*] *di coloro che sono stati istruiti e illuminati dall'insegnamento dei santi Libri e sono divenuti, per la sottigliezza del loro intelletto, veggenti dei misteri della conoscenza, mentre nella loro anima sussistevano* [*ancora*] *delle passioni. Non possono percepire il mistero nuovo o gustare la divina dolcezza, al momento della preghiera, se non coloro che si sono purificati dalle passioni e sono stati resi degni di entrambe le grandi condotte,* [*quella esteriore e quella interiore*]*, al modo dei primi Padri, colonne della Chiesa, che si sono sfatti nei lavori e nelle preghiere e hanno reso se stessi vittime sacrificali per la confessione della Verità*.

In questo brano, Simone definisce la preghiera una *consuetudine con Dio*, della quale bisogna diventare ebbri. Tale consuetudine cresce con la fatica dell'ascesi, nella quale sono comprese le opere esteriori della preghiera e si compie, grazie all'opera dello Spirito, nella meditazione delle opere intelligibili di Dio. Il passaggio da esteriore ad interiore connota, ancora una volta, il rapporto del solitario con la preghiera «liturgica».

L'ultimo autore che consideriamo è **Isacco di Ninive**.

In seguito alla fioritura di studi e di traduzioni, Isacco di Ninive appare, in qualche modo, come una delle figure più rappresentative della spiritualità siriaca e, in un certo senso, come uno dei suoi frutti più compiuti. A dispetto di questa importanza, le notizie che disponiamo di lui sono piuttosto scarse[44]: una notizia nel *Liber Castitatis* di Isho'denah di Basra (860-870); un'altra in un'opera anonima di data e collocazione geografica incerta; una brevissima notizia di 'Abdisho' di Nisibi; alcuni rari cenni autobiografici[45].

Da questi dati, gli studiosi ricavano queste informazioni. Isacco nacque nella regione del Bet Qatraye, sulle rive del Golfo Persico. Qui è probabile che abbia trascorso un periodo come monaco (*dayraya*) e forse maestro (*malfana*); in tale periodo, avrebbe anche sperimentato la vita solitaria[46]. Tra il 660 e il 680, il *catholicos* Giorgio visita le regioni meridionali della chiesa di Persia per risolvere alcuni dissidi interni. Probabilmente nel 676 Giorgio conosce Isacco e non molto tempo dopo decide di consacrarlo Vescovo a Bet Abe, affidandogli la chiesa di Ninive. Questa consacrazione, tra il 676 e il 680, è l'unico elemento certo della vita di Isacco. Dopo cinque mesi, per circostanze non del tutto chiare, Isacco abbandona l'episcopato e torna tra i solitari nella montagna di Matut, nella regione del Bet Huzaye e, da qui, con gli anacoreti della regione, raggiunge il monastero di Rabban Shabur. Divenuto cieco a causa del continuo studio delle Scritture e dell'ascesi, Isacco morì in età avanzata e fu sepolto a Rabban Shabur. Conosciuto per la sua mitezza, dolcezze e umiltà, Isacco fu soprannominato «secondo Didimo».

[44] Cf S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita*. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna (Firenze 2002).

[45] Ad es. *Discorsi* 18 e 35 della prima collezione.

[46] Parente di Gabriele Qatraya, forse uno dei maestri della scuola di Mohoze (Seleucia-Ctesifonte) che annoverò tra i suoi discepoli anche il *catholicos* Henanisho' I.

L'opera letteraria di Isacco è molto complessa e ha avuto una ricezione altrettanto articolata[47]. L'autore ha composto, in qualche modo, per lo più *discorsi* che, per la loro autonomia letteraria, sono stati variamente raccolti e organizzati nel corso della tradizione[48]. Le fonti antiche discordano sul numero di *libri* e *tomi* scritti da Isacco. Isho'denah parla genericamente di *libri* (*ktabe*) *sulle condotte dei solitari*, mentre la cronaca anonima precisa che Isacco *compose cinque tomi* (*penqyata*) *conosciuti fino ad oggi*. 'Abdisho' di Nisibi, nel suo *Catalogo*, attribuisce a Isacco *sette tomi* (*penqyata*) e da questo autore apprendiamo l'esistenza di un'opera intitolata *Soluzione delle questioni sul quinto tomo* (penqita) *delle opere di Isacco di Ninive* scritta da Daniele Bar Tubanita. Allo stato attuale, in siriaco possediamo *tre collezioni* di discorsi, *due frammenti* di una quinta collezione, alcune *preghiere* e altri scritti di dubbia paternità.

Nel vasto *corpus* degli scritti isacchiani, scegliamo alcuni passaggi che illustrano la relazione tra preghiera esteriore ed interiore e che confermano, in qualche modo, l'interpretazione ascetico-spirituale della liturgia già visto in Giovanni il Solitario. Circa gli aspetti esteriori della preghiera, particolarmente significativo è il *Discorso 14* della seconda collezione, diretto contro i messaliani e, quindi, contro lo «spiritualismo esasperato» di questi ultimi. Altri accenni si trovano anche in altre parti del *corpus* isacchiano.

Ecco un elenco delle opere esteriori della preghiera secondo Isacco:

> *C'è chi passa la giornata intera a pregare e a leggere la Scrittura, dedicandone solo una piccola parte alla recitazione del Salterio e così accresce in sé nel migliore dei modi il continuo raccoglimento in Dio. C'è poi che si occupa tutta la giornata dei salmi, senza nemmeno rendersi conto di pregare. Altri ancora si limitano a ripetere giorno e notte molte genuflessioni, recitando nel contempo le diverse parti delle ore e dell'ufficio* […]. *Di tanto in tanto si alzano, con il cuore rasserenato e si volgono per un attimo alla meditazione della Scrittura. Un altro riempirà la giornata intera con la lettura delle Scritture, allo scopo di dimenticare questo mondo che passa e chiudere la mente a ogni pensiero riguardante le questioni temporali e a ogni dialogo con le passioni, trovando la sua gioia nelle intuizioni riguardo ai misteri divini, meravigliandosi a ogni istante davanti all'economia divina, dedicherà poco tempo alla recitazione in piedi della preghiera e della salmodia: il tempo consacrato alla lettura sarà più importante di quello consacrato alla preghiera*[49].

Le opere esteriori della preghiera sono, quindi, la preghiera che oggi definiremmo «personale», la lettura della Scrittura, la salmodia, la genuflessione e, a quanto pare, la meditazione. All'interno di tali azioni, un peso speciale è dato alla salmodia:

> *Dove sono quelli che sostengono che i salmi non sono necessari all'ufficio? Dico la verità come se parlassi davanti a Dio: conosco un uomo che è diventato degno di tutto ciò nella sua personale esperienza; tutti questi beni li ha ricevuti a partire dalla celebrazione dei salmi, attraverso la misericordia della grazia di Cristo e non solo una volta o due* […] *beni che consistono in grandi rivelazioni e misteri ineffabili, nella sensazione meravigliosa delle cose del mondo a venire e nelle delizie di una conoscenza che trascende la natura*[50].

Il già menzionato *Discorso 14* della seconda collezione menziona, grosso modo, gli stessi elementi, enfatizzandone la necessità per il monaco e, quindi, per la vita cristiana in genere. Le affermazioni hanno un aperto carattere polemico, come detto, di fronte agli eccessi dei messaliani, che svalutavano nettamente ogni forma esteriore di culto o di preghiera.

---

[47] Poche scritte direttamente, per lo più dettate.

[48] L'opera di Isacco ha ricevuto un numero piuttosto ampio di traduzioni che, per certi versi, ne hanno complicato la tradizione testuale.

[49] Discorso 30,4-7, della Seconda collezione.

[50] *Centurie di conoscenza* II, 60.

A questi testi se ne accompagnano altri, giustamente celebri[51], in cui Isacco parla del mistero della *preghiera pura*, in termini simili ma più elaborati e vividi di Giovanni il Solitario. Tale preghiera è strettamente legata alla meditazione su Dio (*herga db-alaha*), come illustra questo passo:

> *Quando siedi tra due uffici per applicare l'intelletto alla meditazione su Dio, aggiungi queste riflessioni: considera che sei venuto all'esistenza dalla totale non-esistenza; considera chi era colui che ti ha modellato affinché tu, una volta uscito dal tuo nulla, potessi esistere nello stato presente e come tu – per usare le parole della Scrittura –, benché inizialmente creato nella bellezza, abbia preso di tua volontà una cattiva strada, mangiando dell'albero proibito e continui a mangiarne ogni giorno; ti sei rivolto al male a causa di ciò che l'Onnipotente ti aveva promesso, benché il suo intento non mirasse a tale esito. E ancora, rifletti su ciò che sei volontariamente diventato e nella tua condizione attuale, senza aspettarti nulla, ma senza neppure ignorare la speranza alla quale sei stato improvvisamente chiamato per la compassione sovrabbondante di colui che, cercandoti nel nome di Gesù Cristo nostro Signore, ti riconduce alla relazione luminosa che avevi originariamente con Dio*. […] *Metti poi a confronto quello che c'è ora con quello che vi sarà dopo e il balzo della nostra condotta presente a quella della vita futura, quando dalle semplici ipotesi passeremo a una conoscenza e a una visione piena di certezza*[52].

La meditazione sull'intera economia della salvezza, che accompagna la preghiera dell'ufficio e sulla vita ascetica conduce, secondo Isacco, all'illuminazione:

> *Ciascuno troverà l'illuminazione nella meditazione in cui si inoltra e nelle idee che la sua mente assiduamente indaga: vi troverà la sapienza e tanto si concentrerà su di esse che potrà vagliare le azioni della giustizia riflettendo su questo ministero* […] *e meditando sull'esercizio delle virtù, su come può piacere a Dio con la purezza del corpo, con lo sforzo della preghiera, con il digiuno che rende il corpo diafano, con la recitazione dei salmi e la lotta contro tutto ciò che la intralcia* […] *e riflettendo poi sui diversi ordini in cui si dispongono le virtù e su quelle fra di esse che gli procurano luce e progresso – e in queste ultime dovrà dunque più particolarmente perseverare – e infine su tutto ciò che a ogni singola virtù si oppone* […] *allora sì che riuscirà ad approfondire enormemente la propria conoscenza*[53].

Le opere esteriori della preghiera e la meditazione dell'economia della salvezza è, quindi, la premessa necessaria. Il *Discorso 15* della seconda collezione sviluppa, in modo particolare, questo tema. Ecco come Isacco descrive, in celebri passaggi, la *preghiera pura*:

> *La preghiera pura, o discepolo della verità e il raccoglimento della mente nel quale essa consiste, è una riflessione esatta sulla virtù nella quale noi ci impegniamo diligentemente nell'atto della preghiera. Proprio come la purezza del cuore, tanto raccomandata dai Padri, non consiste nell'essere totalmente privi di pensieri, riflessioni o impulsi, ma piuttosto in un cuore purificato da ogni male, che guarda a tutte le cose con benevolenza e le considera dal punto di vista di Dio, così avviene alla preghiera pura e priva di distrazioni*[54].

Tale preghiera pura si realizza in molti livelli:

---

[51] Insieme a quelli sulla misericordia e sulla intercessione – aspetti del pensiero isacchiano sottolineati e criticati dai suoi detrattori.
[52] *Centure di conoscenza* II, 84.
[53] II, 10,4-6.
[54] II, 15,2.

La preghiera pure consiste nel fatto che il pensiero non sguazza negli impulsi risvegliati in noi dai demoni o dalla natura o dai ricordi, oppure dai moti del nostro carattere. Anche nella preghiera pura ci sono varie misure, secondo i gradi del pensiero di coloro che la offrono. Più un pensiero si innalza al di sopra dell'amore per le realtà di questa terra, più esso è risparmiato dalle immagini che, ad opera delle distrazioni, si affacciano al momento della preghiera. Quando è completamente elevato al di sopra dell'amore per le cose di quaggiù, il pensiero non dimora più presso la preghiera ma si libra in alto al di là della preghiera pura, perché l'alba della grazia sorge di continuo nella sua preghiera, ed esso è di quando in quando attirato fuori di sé da qualche azione santa. L'amore per le realtà temporali e la riflessione su di esse decrescono in proporzione e i pensieri scemano con il ridursi della riflessione e quanto più scemano tanto più l'anima si purifica; nella misura in cui l'anima si purifica, l'azione [*dello Spirito*] *viene offerta al pensiero al momento della preghiera*[55].

Questa preghiera è il fine ultimo, il coronamento del percorso della preghiera:

Come la forza delle leggi e dei comandamenti dati da Dio trovano il loro fine nella purezza del cuore, secondo la parola dei Padri, così anche tutti i modi e le forme della preghiera di cui ci si serve per pregare Dio trovano in essa il loro fine. I gemiti, le prostrazioni, le suppliche che partono dal più profondo del cuore, le dolci grida di lamento e tutte le altre forme di preghiera hanno infatti il loro limite, come ho già detto, nella preghiera pura e si estendono fino ad essa. Una volta che la mente supera questo limite […] *non possiede più né preghiera, né moti, né pianti, né dominio di sé, né libero arbitrio, né supplica, né desiderio, né aspirazione fervente verso le realtà sperate in questa vita o nella vita futura. Ecco perché al di là della preghiera pura non c'è più preghiera*[56].

L'affermazione paradossale che il culmine della preghiera sia la «non preghiera» è, forse, uno dei vertici e dei punti anche più controversi dell'opera di Isacco e, in generale, della spiritualità siriaca.

[55] *Centurie di conoscenza* III, 42-45.
[56] I, 23.