

vinità, nell'unità della gloria e dello splendore» (*Discorso 1*). «Prevalga sempre in te il peso della misericordia, finché tu non senta in te stesso quella misericordia che Dio ha per il mondo» (*Discorso 54*). In questo atteggiamento interiore si fonda la possibilità anche degli atti di misericordia verso gli altri: «Ricordati che hai parte come tutti alla stessa natura terrestre. Non far rimproveri a chi ha bisogno da te di consolazione, di preghiera, e di sentire da te parole delicate, perché non accada che costoro periscano e sia chiesto conto a te delle loro anime» (*Discorso 5*). Per Isacco, come per i Padri egiziani, tutto inizia da un'assoluta astensione da ogni giudizio verso il fratello, a cui accompagnare una compassione incondizionata partecipe della fatica e del dolore di chiunque, compresi gli esseri irrazionali, e del bisogno di redenzione di tutti, senza escludere i nemici della verità e coloro che compiono il male, pregando perché ottengano il perdono, come si legge nel *Discorso 62*.

Conversioni filosofiche & conversioni religiose

Nella spiritualità esicasta è centrale il rivolgersi o *convertirsi* alla propria interiorità. Questo tema è trattato da un recente saggio di Michel Fattal, *Conversion et spiritualités dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (L'Harmattan, Paris 2017, pp. 252, euro 27⁹), che individua l'influsso esplicito o sotterraneo del concetto di «conversione filosofica» di Platone e soprattutto di Plotino in quello di «conversione religiosa» sia di autori cristiani di età patristica e medievale sia di pensatori musulmani altomedievali. La sintassi comune che inquadra e struttura l'idea di conversione e di esperienza spirituale in tutti gli autori esaminati da Fattal consiste nel concepire la *conversione* come un movimento di ritorno all'Origine divina che è mosso dal desiderio amoroso infinito dell'Assoluto da parte dell'anima e che presuppone la purificazione di quest'ultima attraverso la sua presa di distanza da tutto ciò che può distrarla da questo impegno (il mondo esteriore con i suoi beni, i corpi e le passioni) e la conversione in sé stessa. È un compito che mobilita tutte le facoltà psichiche per unificarle al fine di una conversione totale del proprio sé a Dio, anche per meglio conoscere sé stessi riconoscendosi dipendenti dal Principio che ci trascende, e che perciò comporta un progresso insieme morale, intellettuale e spirituale.

Nel *Fedone* Platone definisce chiaramente la nozione di purificazione come allontanamento dell'anima dal corpo e nel *Simposio* delinea la via filosofica per pervenire alla contemplazione del Bene-in-sé. Plotino approfondisce la via platonica nella forma di una spiritualità sperimentale: in lui l'unione con l'Uno-Bene è un'identificazione temporanea tra quest'ultimo e l'anima, che vive la presenza dell'Uno in essa come uno

stato di *tranquillità, solitudine e riposo*. È Plotino a correlare strettamente la conversione (*epistrophè*) a Dio con quella alla propria interiorità presupponendo la presenza del Divino, meta della prima, nell'intimo di sé stessi, sia esso l'intelletto, lo spirito o il cuore. Nei pensatori cristiani e musulmani si aggiunge il soccorso misericordioso di Dio quale condizione complementare indispensabile affinché l'io umano si trascenda verso Dio, mentre il Bene-Uno platonico non si volge mai verso ciò che ha principiato.

Il concetto di «conversione» compare anche nell'Antico Testamento attraverso due verbi ebraici: il primo è *shûb*, che designa il rivolgersi a Dio distaccandosi dal male, come in *Ger 7, 4*, e che nella versione greca dei LXX è reso con il greco *epistrépho*; il secondo è la forma niphāl¹⁰ del verbo *nâham*, che significa «pentirsi» e che è tradotto in greco *metanoéo*. L'idea del pentimento e del rimorso per essersi allontanati da Dio peccando è completamente assente nel platonismo, sicché questo secondo verbo è molto raro in Platone e in Plotino, mentre ricorre in san Paolo associato al «credere» (*pisteúo*) in Cristo: Dio incarnandosi in Cristo, che muore sulla croce per redimere gli uomini, si rapporta con loro per primo e gli uomini sono chiamati a convertirsi a Lui. La conversione di san Paolo nella narrazione lucana di *At 9, 22.26* si impernia sul *cuore*, in cui Paolo intende l'appello di Dio, che l'ha circondato (il verbo greco è *peristrépho*) della luce della Verità: questa si manifesta a Saulo quale espressione di un Dio personale e perciò ben diversa dalla luce della Verità intelligibile delle impersonali Idee platoniche. Luca soggiunge che Paolo «si rialza» (*anastas*, lo stesso verbo usato a indicare il «risorgere» di Cristo) e riceve il Battesimo, alludendo al suo divenire un «uomo nuovo» con l'entrata nella comunità cristiana.

La conversione plotiniana nel profondo di sé stessi e al di sopra di sé stessi è trasposta cristianamente da sant'Agostino per rendere conto della propria conversione e delle conseguenti esperienze spirituali che ha vissuto da solo e in compagnia di sua madre Monica. Infatti, essa sussume come suo elemento centrale la *metánoia* biblica connessa al pentimento per i propri peccati e alla rinascita permessa dalla grazia. È la ragione all'origine della ricerca spirituale di Agostino, ma essa riconosce umilmente i propri limiti e si apre alla fede, che a sua volta si serve della ragione per acquisire una migliore intelligibilità di sé stessa. «La filosofia come amore della saggezza diviene, così, amore di Cristo, del Verbo divino illuminatore che impianta nell'uomo la fede [...] e gli rivela la verità riguardo alle realtà eterne [...] e il luogo in cui dimora questo Dio che è Amore e Spirito non è altro se non ciò che v'è di più interiore nell'uomo e nella sua anima, ossia il cuore, lo stesso luogo della fede» (p. 101). In *Confessioni*, VII 10.17 e IX 10, Agostino descrive tre esperienze spirituali di conversione a Dio nell'anima, accomunate dalla contemplazione di una luce immutabile e inaccessibile, che trascende l'anima, ma la

Michel FATTAL

CONVERSION ET SPIRITUALITÉS
DANS L'ANTIQUITÉ ET AU MOYEN ÂGE

L'Harmattan

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

inonda della propria luminosità permettendole di attingere istantaneamente nello slancio del cuore (*ictu cordis*) la Saggezza eterna, fonte di beatitudine. Se la terminologia descrittiva ricalca quella dell'esperienza spirituale di Plotino, il suo significato differisce in quanto non vi è nessuna identificazione, neanche temporanea, tra l'anima di Agostino e l'illuminazione divina, bensì la riaffermazione della differenza ontologica tra il Creatore e la creatura, della dipendenza di quest'ultima, quale peccatrice, dalla grazia divina.

L'influsso di Plotino sul filosofo islamico al-Farâbî (X secolo) è mediato dalla pseudo-*Teologia di Aristotele*, una libera traduzione araba delle ultime tre *Enneadi* di Plotino risalente al IX secolo e falsamente attribuita allo Stagirita. Convertendosi alla propria interiorità l'anima, per al-Farâbî come per Plotino, diviene un *intelletto* separato dalla stessa anima, che ha una visione mistica temporanea della luminosa bellezza intelligibile di Dio, ma che esso non riesce a sostenere né a comprendere né a esprimere (in ciò si avverte la declinazione monoteistica della concezione plotiniana).

Esente dall'influsso plotiniano è, invece, la concezione di conversione di al-Ghazâlî, giurista, teologo e filosofo sunnita della seconda metà dell'XI secolo che si è poi convertito al sufismo. Nondimeno, al-Ghazâlî fonda la relazione personale tra Dio e l'uomo sull'interiorità spirituale di quest'ultimo in quanto crea a immagine dello Spirito (*rûh*¹¹) divino. «Il termine *sufi* deriva dall'arabo *sûf*, che designa la lana, la veste di lana che ogni cercatore di Dio deve indossare per indicare la propria povertà interiore, lo sminuirsi che è proprio di chi è troppo piccolo, senza risorse e fragile di fronte alla grandezza del Dio coranico, creatore,

onnipotente, misericordioso, ricco e datore di tutti i benefici» (p. 183). Il sufismo è anche la via che conduce chi è mosso da un amore ardente per Dio e si abbandona totalmente alla Sua volontà all'esperienza gioiosa e «gustosa» di Dio percorrendo stati interiori sempre più profondi iniziato da un maestro (*shaykh*), che solo può trasmettergli il sapere esoterico necessario. Tale esperienza estatica consiste nell'annientamento (*fanâ'*) in Dio.

Rispetto alla concezione sufica ora esposta, al-Ghazâlî sottolinea la necessità di purificare dapprima il corpo e poi il cuore attraverso la preghiera a Dio durante l'intera giornata e la «guerra santa» (*jihâd*) alle proprie passioni interiori. L'esercizio della respirazione che accompagna la preghiera mira a favorire la concentrazione in sé stessi eliminando tutti i pensieri che possono distrarre da Dio. Inoltre, l'unione con Dio è intesa da al-Ghazâlî come meditazione e contemplazione degli attributi e degli atti divini. «Lungi dal rinviare a uno stato di *trance* e di spossessione totale dell'essere che esce da sé stesso, quale appare essere la nozione di estasi sistematicamente perseguita da certi sufi, l'estasi plotiniana, al pari di quella di san Paolo e di al-Ghazâlî, deve piuttosto essere intesa come *enstasi*, il rientrare in sé e il ritornare a sé; una conversione a sé stessi che permette di vivere una forma di prossimità e d'intimità con un Principio impersonale e informe (il Bene plotiniano) o con l'Essere personale (il Dio rivelato della Bibbia e del Corano)» (pp. 240-241). In questo la conoscenza di Dio (*ma'rifa*) sufica si differenzia dalla scienza (*'ilm*) teorica e intellettuale propria dei teologi e dei giuristi musulmani, poiché è una visione interiore sperimentale e diretta di Dio nella sua presenza negli attributi contemplati, donata da Dio stesso. «Il cercatore di Dio, che, praticati gli esercizi spirituali, acquisisce la conoscenza degli attributi divini, li contempla, li medita e diviene così maggiormente consapevole della propria dipendenza dal Creatore, vuole fare la Sua volontà e si sottomette a Lui [e alla Sua Legge (*shari'a*)]. [...] Gli attributi divini fanno riferimento ai 99 nomi di Dio enunciati nel Corano [...]. Il sufi è colui che conoscerà il senso profondo e nascosto di ciascuno di questi attributi e nomi» (p. 197), che pertanto non sono né astrazioni né Idee in sé in senso platonico, piuttosto «il progetto segreto che il Dio misericordioso del Corano riserva alle creature prima della loro nascita e dopo la loro morte» (p. 219) e che manifesta solo a chi vi si rivolge con amore sincero¹². Dio non è una Forma intelligibile, ma una Persona vivente colta attraverso i suoi attributi. L'unica forma di annientamento ammessa da al-Ghazâlî è l'«assorbimento» del pensiero umano nella contemplazione degli attributi divini, mantenendo, pertanto, la distanza tra Creatore e creatura: non un'unione sostanziale, bensì una relazione conoscitiva intenzionale in cui il soggetto conoscente è così «preso» dalla contemplazione dell'oggetto conosciuto da ridurre al nulla (temporaneamente) la coscienza di sé stesso.



Conversione all'interiorità nei Padri del deserto

Lo pseudo-Macario, rileva Fattal nel suo studio sopra citato, sviluppa una spiritualità del cuore radicata nell'accezione biblica di conversione, esposta nelle *Omelie spirituali*. Il loro autore è così chiamato perché si firma come Macario il Grande, monaco del IV secolo, fondatore del monastero di Scete in Egitto, ma le ha redatte a cavaliere tra i secc. IV-V. Insieme a un'opera più tarda (secc. VII-VIII) intitolata *Virtù di nostro Padre Macario, giusto e grande*, conservata in copto, costituisce un documento di primaria importanza per cogliere i tratti caratteristici della spiritualità esicasta. In essa «il cuore occupa uno statuto particolare, perché esso è, in linea con la Bibbia, il luogo dell'interiorità e definisce l'essere nella sua totalità. È nel proprio cuore che il monaco sarà in grado di pregare il Signore, di dialogare o conversare con Lui. È nell'esercizio permanente della preghiera che l'asceta conoscerà finalmente il riposo in Dio e una forma di pienezza interiore (*plerophoria*). Questa "preghiera", denominata "preghiera del cuore" o "preghiera di Gesù" svolgerà un ruolo importante nella spiritualità dei Padri esicasti sino all'epoca medievale bizantina. La preponderanza della preghiera e della vigilanza (*népsis* = sobrietà) del cuore, l'attenzione (*prosoché*) dello spirito nella preghiera (*proseuché*), la quiete o la tranquillità interiore (*hesychia*), il riposo (*stásis*) sono altrettanti mezzi che permettono allo spirituale di "convertirsi a Dio", mettersi in relazione con Lui, unirsi a Lui e conoscere così la gioia e quel sentimento di pienezza e di certezza risultante dall'incontro con Cristo» (p. 134).

Questi due testi riepilogano, a complemento di Isacco, quella che designerei come l'«enneade» dei tratti che contraddistinguono la spiritualità esicasta:

- 1) lo *zelo* salvifico corrispondente allo slancio della volontà verso l'interiorità per scorgere in essa la presenza di Dio;
- 2) un'estrema *attenzione* dello spirito a sé per mantenere fisso il proprio pensiero a Dio nella meditazione (*meléte*);
- 3) la *vigilanza* per distaccarsi dai pensieri malvagi e passionali dipendenti dalle rappresentazioni delle molteplici realtà terrene, che minacciano sempre di disperdere l'anima nell'esteriorità distraendola dal «pensiero naturale» di Dio;
- 4) la preghiera come manifestazione di *pentimento* di chi si riconosce peccatore e si appella all'azione redentrice di Cristo, capace di rendere efficacemente salvifica la preghiera stessa. Assume la forma «monologica»: la ripetizione di una sola parola per accedere a una forma di concentrazione e unità interiore, rivolta in particolare al nome del Salvatore, oggetto di una «ruminazione» interiore per assimilarsi a Lui.

5) Per non scadere in una recitazione «meccanica» la concentrazione dev'essere sostenuta dal *discernimento* dello spirito, chiamato «occhio del cuore», connesso anche all'intelletto e alla coscienza, per discriminare i pensieri e proteggere l'anima da quelli mondani; esso «attualizza i pensieri naturali che ribollono nel cuore e lo aiuta a realizzarsi pienamente salvaguardando [...] l'unità dell'uomo interiore» (p. 152).

6) Affinché l'occhio del cuore non si distrae dai propri compiti occorre la piena certezza della *fede*.

7) La contrizione si accompagna alla *purificazione del cuore* da tutte le passioni e i pensieri estranei o contrari a Dio e conduce all'assenza di turbamento interiore al fine di disporre il cuore alla pace e alla tranquillità.

8) Un ruolo fondamentale è svolto dall'*amore ardente del Signore* che si traduce nel *desiderio della grazia*.

9) Infine, è necessaria la pratica quotidiana delle «virtù dell'amore, dell'umiltà, della bontà e della cura dell'altro in seno alla comunità monastica» (p. 154).

Nondimeno, tutto ciò resterebbe inefficace senza il soccorso della grazia. «Il riposo di Dio nel cuore dello spirituale è, dunque, il risultato di una conversione reciproca (dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo [attraverso la grazia]) e di un dialogo instaurato tra il monaco e Dio mediante la preghiera di un cuore permeato di contrizione e pentimento» (p. 145). «Il monaco, grazie alla pratica quotidiana delle virtù, alla conversione amorosa verso Dio e alla potenza dello Spirito Santo, si trova "divinizzato"» (p. 154) e in grado di penetrare, completamente concentrato nella preghiera, nella sfera spirituale dell'Eterno. Questa è l'esperienza spirituale in cui mira a sfociare la spiritualità esicasta.

L'autoriferimento del pensiero divino

Il neoplatonismo cristiano sia latino sia greco sia orientale condivide l'idea emblematicamente espressa da sant'Agostino secondo cui Dio è *superior summo meo* – per dirla con le parole del *Proslogion* di sant'Anselmo non solo è «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore», ma anche «ciò che è superiore a quanto possa essere pensato» – e nel contempo *interior intimo meo*, ossia presente nel nucleo più profondo della nostra interiorità. È per questo che non basta distaccarsi dalla molteplicità delle rappresentazioni e dei pensieri delle realtà mondane che tendono a farci disperdere nell'esteriorità e convertirsi nella nostra interiorità, ma occorre anche *unificare* le nostre molteplici facoltà per concentrarci sul nucleo unitario più intimo della nostra anima in cui è possibile, solo per grazia divina, avere l'esperienza spirituale della presenza di Dio che ci attrae a trascenderci senza fine verso di Lui. Infatti, la spiritualità esicasta riprende il concetto di *epéktasis* di Gregorio di Nissa, indicante il

perpetuo «superamento» che, in vita e dopo, traduce l'esperienza dell'approssimazione senza fine dell'anima umana all'infinità, incolmabile trascendenza e in-conoscibilità dell'essenza di Dio¹³.

Il nucleo essenziale dell'anima è denominato *cuore* (ebraico *leb*) in quanto nella Bibbia esso è la sede della fede, dell'intelligenza, della volontà, dell'amore e degli altri sentimenti; è chiamato anche *spirito* (*pneuma*) in riferimento all'antropologia «tripartita» in spirito, anima (*psyché*) e corpo (*soma*) di san Paolo (1 *Ts* 5, 23; 1 *Cor* 2, 15-16; *Ef* 4, 23-24): l'uomo spirituale possiede la mente (*nous*) di Cristo, avendo permesso allo Spirito (*pneuma*) di Dio di rinnovare e trasformare il proprio intelletto (*nous*), sicché non è più unicamente naturale, ossia costituito di corpo e anima razionale, proprio perché ha rinunciato a contare solo sulla propria ragione naturale e accettando il soccorso della grazia sovranaturale si è assimilato a Dio, *sia pure senza che il suo spirito si identifichi con quello divino*¹⁴. Siccome è la totalità dell'essere umano, anima e corpo compresi, a spiritualizzarsi con il rinnovamento dell'intelletto, lo spirito non è la terza componente dell'uomo: proprio in quanto dotata di anima, la *persona*, il cui mezzo di espressione è il corpo, è capace di ricevere lo spirito che la relaziona a Dio.

La rielaborazione di questa concezione mediante le categorie dell'antropologia filosofica medioplatonica e neoplatonica da parte dei pensatori cristiani di età patristica¹⁵ ha condotto lo pseudo-Dionigi l'Areopagita (vissuto a cavaliere dei secc. V-VI) a concepire il nucleo dell'anima come «unione» (greco *hénosis*, lat. *unitio*). In *Nomi divini*, VII 1, 28-32, afferma «che il nostro intelletto ha la capacità di pensare, mediante la quale contempla le realtà intelligibili, ma ha anche l'unione che supera la natura dell'intelletto e attraverso la quale è in contatto con ciò che è al di sopra di sé». L'unione, soggiunge in *Mistica teologia*, I 1, in chi si è distaccato sia dalle sensazioni sia dagli atti intellettivi, si protende «con nescienza all'unificazione, nella misura del conseguibile, con ciò che è al di sopra di ogni essenza e conoscenza», ossia essendo estaticamente elevata alla conoscenza di Dio mediante la nescienza (nell'oscurità della densa nube divina) in virtù della sinergia con la grazia¹⁶. A mio parere, Dionigi denomina *unione* il nucleo essenziale dell'anima anche perché esso è l'*unificazione o sintesi* di tutte le facoltà, a cui tende anche la spiritualità esicasta, i cui nove caratteri costitutivi sono riconducibili alla sfera conoscitiva (attenzione e discernimento), volitiva (zelo e vigilanza), affettiva (purificazione del cuore e desiderio/amore di Dio), teologale (fede; contrizione/pentimento; umiltà e misericordia¹⁷). Infatti, la teologia mistica apofatica dionisiana culmina in un'*esperienza spirituale*, «in un'intelligenza suprema che è *conoscenza amorosa*» e «quanto più afferma che Dio è in-conoscibile nella trascendenza della sua Essenza tanto più afferma che è *sperimentabile* nella prossimità immediata e bruciante della sua Esistenza»¹⁸ colta nella



sua presenza nell'interiorità dell'uomo.

Se l'unione o spirito è il fondamento metafisico della *conversione in sé stessi* come mediazione per quella a Dio sul piano antropologico, il fondamento ultimativo è teologico: l'*autoriferimento* del pensiero divino, che ha la sua prima elaborazione in Plotino. Di questo tema mi sono occupato in una mia recente pubblicazione *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. «Noocentrismo» occidentale e «verbocentrismo» orientale a confronto* (con postfazione di A. Livi, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2018, pp. 192, euro 20). La concezione plotiniana è stata ripensata dal neoplatonismo cristiano, per esempio da Agostino: come l'eternità e immutabilità dell'Intelletto divino plotiniano non escludono la sua differenziazione e dinamicità interna (tra Pensiero o Sé pensante ed Essere o Sé pensato), così l'identità immutabile di Dio non esclude il dinamismo trinitario interno all'Essere di Dio. Per mezzo del Verbo crea gli enti, mentre lo Spirito Santo congiunge nell'amore il Verbo-Figlio al Padre fondando l'unità pensante e amante di Dio. Siccome la mente umana è creata a immagine di Dio, per Agostino nella sua esperienza interiore la mente umana si rivela come un tessuto di potenze connesse triadicamente tra loro a immagine della Trinità. Per questo l'autoriferimento della mente umana è il presupposto e la via che conduce alla conoscenza di Dio. Questa connessione è stata, a mio parere, sviluppata al massimo e approfonditamente da Niccolò Cusano (1401-1464), neoplatonico cristiano rinascimentale. Nel *De visione Dei*, fonda la «visione di Dio» (genitivo oggettivo) da parte dell'anima umana sulla «visione di Dio» (genitivo soggettivo) propria di Dio stesso¹⁹.



Dio è *visione assoluta* ed è chiamato *theós* (Dio) perché tutte le realtà sono nel suo *sguardo* (riferimento paraetimologico al verbo greco *theoreîn*, «vedere»). Siccome nella semplicità divina il *vedere* di Dio è il suo *essere*, identico al suo *operare*, il creato esiste perché Dio lo guarda. La visione divina, che è assoluta in quanto svincolata da ogni finitezza, abbraccia simultaneamente e unitariamente tutti i singoli modi finiti di vedere quale misura adeguatissima e archetipo verissimo di tutti, mentre permane radicalmente svincolata da tutta la loro varietà²⁰. Pertanto, Dio è la *Sapienza*.

La «visione» umana di Dio è «dotta ignoranza»

In *De sapientia*, I 10-27, Cusano afferma che la sapienza è la vita spirituale dell'intelletto umano, che in Cusano ha l'ampio significato dell'unione dionisiana. Infatti, ogni intelletto desidera essere; il suo essere è vivere; il suo vivere è pensare intellettivamente, che è nutrirsi di Sapienza. La sapienza è ciò che ha «sapere» (sulla base del significato del verbo latino *sapere*), ciò di cui nulla è più gradito all'intelletto. Quanti parlano della sapienza con gusto sono coloro che sanno

che non è nessuna di tutte le realtà finite e create. Il dirigersi verso l'Archetipo mediante l'intelletto è anche un «assaporare», o meglio «odorare con gusto» il «profumo» che essa emana, poiché non la si può effettivamente «gustare». La Sapienza divina eterna e infinita, risplendendo in tutte le realtà create e primariamente nell'intelletto umano che ne è immagine *viva*²¹, ci alletta mediante una certa pregustazione dei suoi effetti affinché con un desiderio straordinario ci portiamo verso di essa. È grazie a tale pregustazione che l'intelletto umano con così grande *zelo* ricerca la fonte della propria vita, che senza tale pregustazione esso né cercherebbe né saprebbe di aver trovato anche qualora l'avesse individuata (*non si desidera nulla di totalmente sconosciuto*). Fuor di metafora, l'infinito ci *attrae* (*De visione Dei*, XIII). Se Dio non fosse infinito non sarebbe il fine ultimo del desiderio, il *fine* che pone termine a ogni desiderio, ma che *non ha fine*. Infatti, il desiderio intellettuale è tratto a ciò di cui non può esserci nulla di più desiderabile. Tuttavia, non potendo mai attingere in modo infinito la vita infinita, l'intelletto umano continua perpetuamente a tendere con desiderio piacevolissimo alla Sapienza divina (ripresa dell'*epéktesis*) e in questo eterno nutrirsi non smette mai di godere (*De sapientia*, I 18). L'inaccessibilità della Sapienza divina infinita alla conoscenza e all'appagamento completo della creatura

¹ San Basilio la definisce come il principio della purificazione dell'anima; san Gregorio di Nissa afferma che gli anni trascorsi da Mosè nel deserto furono un «tendere in tranquillità (*hesychia*) alla contemplazione dell'invisibile».

² Cfr Diadoco di Foticea, *Opere spirituali*, a cura di É. des Places e M.B. Artioli, ESD, Bologna 2016; M. Andolfo, *Ascesi & mistica*, in «Studi Cattolici», 673 (2016), pp. 232-233.

³ Cfr M. Toti, *La preghiera e l'immagine. L'escasmo tardobizantino (XIII-XIV secolo)*, Jaca Book, Milano 2012; M. Andolfo, *Mistica & icone*, in «Studi Cattolici», 632 (2013), pp. 728-729. Toti rileva che per gli esicasti la deificazione si configura come *relazione personale con Cristo* e come una *partecipazione* della natura divina (2 Pt 1, 4). Pertanto, non è assimilabile alla realizzazione orientale (vedantica-hindù e sufica) dell'Identità suprema, dato che la partecipazione implica relazione. Del resto, l'elemento fondamentale di ogni tradizione di preghiera non è la tecnica esteriore (che può essere simile), ma chi si prega e per quale fine.

⁴ Cfr Nicola Cabàsilas, *La vita in Cristo*, 6, 42: «Possiamo praticare ugualmente qualunque professione, giacché esso [l'escasmo] non pone alcun ostacolo a qualsiasi genere di vita [...]. Infatti non è necessario ritirarsi in capo al mondo, né nutrirsi di un cibo non adatto, né mutare abito, né rovinarsi la salute [...]; al contrario, restando in casa e senza perdere alcun bene, possiamo intrattenerci sempre con questi pensieri [sui misteri divini]». La citazione è tratta da C. Giraud, *La mistica sacramentale di Nicola Cabàsilas*, in Idem (cur.), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 55-84: p. 84.

⁵ La curatrice, che appartiene alla Comunità calabrese della Piccola Famiglia dell'Annunziata, è studiosa del greco biblico e patristico e dell'ebraico. Anche se dal 1909 esiste la prima edizione a stampa integrale (ma non critica) della *Prima collezione* degli scritti di Isacco nell'originale siriano, la traduzione in questione è della versione greca di tale originale realizzata dai monaci Abramo e Patrizio della Lavra di San Saba (presso Betlemme) nell'VIII secolo, del tutto attendibile in quanto i due traduttori, pur scrivendo

in greco, pensano da semiti di ambiente siro-aramaico e anche perché è l'unica versione a essersi ampiamente diffusa sin dai tempi antichi in ambito bizantino, sia greco sia russo, grazie al fascino della santità dell'autore, sebbene proveniente da una Chiesa considerata eretica dall'Ortodossia. Infine, il curatore dell'edizione critica del testo greco, Pirard, ha tenuto conto del testo siriano.

⁶ Nasce nell'attuale Qatar, poi viene avviato alla vita monastica (abbandonando dopo poco tempo l'episcopato di Ninive che gli è stato affidato per riprenderla), ma soprattutto come eremita sulla montagna di Matut e poi, una volta divenuto cieco, nel monastero di Rabban Shabur, dove vige la regola di Abramo di Kashkar.

⁷ Il cristianesimo siriano raggruppa diverse Chiese orientali che condividono l'uso del dialetto aramaico detto siriano come lingua liturgica. Ne fa parte anche la Chiesa siro-occidentale, sorta nel 518 dal rifiuto della formulazione dottrinale del Concilio di Calcedonia per abbracciare il monofisismo, più precisamente la dottrina di Cirillo di Alessandria.

⁸ «Se un uomo legge con superficialità versetti profondi, anche il suo cuore diventa superficiale» (*Discorso 1*); «L'anima è aiutata dalla lettura fatta quando si mette in preghiera. E, a sua volta, dalla preghiera è illuminata nella lettura» (*Discorso 4*).

⁹ Michel Fattal è docente di Filosofia antica e medievale all'Università di Grenoble Alpes.

¹⁰ È il tema verbale ebraico derivato che ha significato passivo e talora riflessivo.

¹¹ Un concetto più ampio ed elevato di quello di «intelletto» (*ʿaql*).

¹² Infatti, al-Ghazālī non designa gli attributi divini come intelligibili (*ma'qūlāt*), ma come costituenti il *malakūt*, concetto sviluppato dal neoplatonismo persiano islamico bassomedievale, nel quale indica l'ambito ontologicamente intermedio e mediatore (corrispondente all'ipostasi dell'Anima) tra l'intelligibile (corrispondente all'ipostasi dell'Intelletto) e il sensibile. Ne ho trattato in M. Andolfo, *Funzione e fondamento anagogici della musica tra Oriente e Occidente in prospettiva neoplatonica*, in «Divus Thomas», 121/2 (2018), pp. 28-67; Idem, *Il ponte di «Chinvat»*