

Il dono del Fuoco che scalda e libera. Teologia e linguaggio simbolico in un inno di Efrem il Siro¹

The gift of Fire that warms and frees. Theology and symbolic language in a hymn by Ephrem the Syrian

Massimo Pampaloni
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) - Brasil

Sommario

L'articolo presenta una traduzione e un commento dell'inno 74 della raccolta efremiana conosciuta come *Inni sulla Fede*. A partire dalla immagine del calore applicata allo Spirito Santo, che Efrem impiega in questo inno, comparata con una immagine parallela presentata in una omelia dello Pseudo Macario, si propone di leggere l'immagine in questione come appartenente alla categoria del *fuoco* (nel senso di G. Durand) e si suggerisce che l'inno di Efrem sia uno splendido esempio di teologia simbolica, di cui sempre più la teologia occidentale mostra di avere bisogno.

Abstract

The article presents a translation and commentary on hymn 74 of the ephreman collection known as *Hymns on Faith*. Starting from the image of heat applied to the Holy Spirit, which Ephrem employs in this hymn, compared with a parallel image presented in a homily of Pseudo Macarius, it is proposed to read the image in question as belonging to the category of *fire* (in the sense of G. Durand) and it is suggested that the hymn of Ephrem is a splendid example of symbolic theology, which Western theology increasingly shows to be in need.

Parole chiave

Efrem di Nisibi.
Teologia simbolica.
Spirito santo.
Pseudo Macario.
Teologia patristica siriana.

Keywords

Ephrem of Nisibis.
Symbolic Theology.
Holy Spirit.
Pseudo Macarius.
Syriac Patristic Theology.

¹ Questo lavoro fa parte del mio progetto di post-dottorato svolto nel 2022 presso la FAJE (Belo Horizonte, MG).

Introduzione

Efrem il Siro († 373) è il più famoso Padre della Chiesa di lingua siriana. La sua importanza ecumenica è cruciale, in quanto appartenente alla Chiesa ancora indivisa, ossia prima delle dolorose divisioni che si ebbero a seguito delle conseguenze del Concilio di Calcedonia del 451. Ciò è importante per la Chiesa universale (Efrem è uno dei rari casi di santi venerato in *tutte* le confessioni cristiane), ma anche per le Chiese di lingua siriana in particolare, in quanto sta alla base di tutte le loro tradizioni teologiche, siano esse calcedonesi, monofisite o nestoriane². Le recenti complesse vicende internazionali hanno fatto passare in sordina, all'interno della Chiesa cattolica, il centenario (1920-2020) della proclamazione di Efrem a Dottore della Chiesa, ma resta ancora enorme il potenziale aiuto che potrebbe venire da questo autore per un ripensamento della teologia in chiave di ritorno al linguaggio simbolico. Una delle caratteristiche più peculiari della tradizione teologica siriana, infatti, è quella di aver utilizzato, almeno fino a tutto il V secolo, il *verso* per la comunicazione teologica, soprattutto in componimenti omiletici (*mēmre*) e con veri e propri inni (*madrāshē*)³. Quest'ultimo è il genere che più è stato usato da Efrem, a cui deve la sua fama di teologo-poeta. Ciò non è del tutto sbagliato, sebbene personalmente ritenga che

² La questione dell'uso di questi termini è *vexata quaestio*. In origine avevano senza dubbio un significato dispregiativo, come troviamo in molti vecchi manuali di dogmatica, in quanto indicavano posizioni teologiche ritenute eretiche. Nel cammino ecumenico si è proposto, anche da parte di studiosi di primissimo piano come Sebastian Brock, di evitare tali termini non tanto per *political correctness*, quanto invece perché *errati*. Importanti studi che hanno portato a magnifici successi ecumenici (cfr. il consenso cristologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa Siro-Ortodossa - "monofisita" - e la Chiesa Assira d'Oriente - "nestoriana" - rispettivamente nel 1984 e 1994) hanno mostrato che *nessuno* è mai stato realmente "monofisita" o "nestoriano", nel senso dato a tali aggettivi dalle semplificazioni manualistiche. I termini proposti, e che si trovano soprattutto in ambito di lingua inglese, sono rispettivamente *miafisita* e *diofisita*. Il problema è che i termini "incriminati" hanno una loro storia e, dal punto di vista filologico, anche alcune *nuances* che li differenzierebbero (cfr. per esempio il dibattito ospitato nella rivista *Cristianesimo nella Storia* nel 2016). Inoltre, definirsi nestoriani è un vanto e una identità per i cristiani della Chiesa Assira d'Oriente, erede di tale tradizione. Personalmente, dopo venti anni di convivenza con i cristiani di entrambe queste tradizioni, non ho alcuna difficoltà a chiamarli con i nomi "consacrati", dichiarando previamente, quando ci si trova in contesti nei quali il dubbio potrebbe sorgere, che non vi è alcun intento offensivo o antiecumenico.

³ Sui termini siriani, poiché la traslitterazione ancora varia da autore a autore, citerò traslitterati i termini ormai consacrati, negli altri casi preferisco usare l'alfabeto siriano. Per una prima panoramica sull'innografia siriana rimando a BROCK, 2008 e per un altro peculiare genere letterario siriano, il "dialogo", che ha influenzato l'innografia liturgica orientale, specie bizantina, cfr. MENGOZZI, 2020.

sarebbe più opportuno chiamare la teologia di Efrem più che poetica una *teologia simbolica*. Gli studi su Efrem hanno attraversato varie fasi, ciascuna delle quali ha sempre rivelato un aspetto interessante del pensiero di questo straordinario Padre. Una opera fondamentale sulla interpretazione di Efrem come pensatore “simbolico” è stata la pubblicazione, nel 1988, del libro *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, (Kaslik: Université Saint-Esprit) di Tanios Bou Mansour, che rilegge Efrem a partire soprattutto da Gadamer e Ricoeur. Successivamente gli studi si sono orientati sulla funzione retorica degli inni di Efrem e la loro efficacia come mezzo di evangelizzazione e difesa soprattutto dalla penetrazione ariana, di cui gli *Inni sulla fede* dai quali è tratto l'inno che presentiamo, sono un esempio. A mio avviso, manca ancora una lettura articolata dell'immaginario efremiano in chiave di teologia simbolica.

Il presente articolo si divide in due parti. Nella prima presento una mia traduzione dal siriano dell'inno 74 della collezione *Inni sulla fede* e una proposta di strutturazione e commento del testo. Nella seconda parte, enucleo le immagini su cui si basa la comunicazione teologica di questo inno. Successivamente, per evidenziare il suo contributo in vista della elaborazione di una teologia simbolica (oggetto di questo articolo), propongo un breve confronto con un passo dello Pseudo Macario, in quanto questi usa le stesse immagini, e dopo una rilettura del percorso in chiave simbolica, espongo le mie conclusioni.

L'inno 74 della collezione *Inni sulla fede*

La complessa questione delle raccolte degli inni di Efrem, così come ci sono giunte, esula dallo scopo del presente articolo, per cui rinvio all'introduzione della più recente traduzione completa degli *Inni sulla fede* (EPHRAEM THE SYRIAN, 2015, p. 15-43 soprattutto). Quello che mi interessa rilevare è ben riassunto da E. Vergani, secondo il quale gli *Inni sulla fede* sono

una personale reazione di Efrem, al pari di altri padri come i cappadoci o il Crisostomo, ai pericoli che il cristianesimo avrebbe corso durante la controversia ariana. In particolare, la risposta di Efrem a coloro che considera irriducibili

“questionatori”, “scrutatori” irrispettosi del mistero divino, si attesta in difesa di un metodo teologico conforme al proprio soggetto: esso richiede l’adorazione e la contemplazione, non una ricerca fine a se stessa o un’indagine che porti più lontano anziché più vicino alla verità sul mistero di Dio e dell’uomo (EFREM IL SIRO, 2005, p.8)

L’inno scelto per questa ricerca è un inno sullo Spirito Santo, la cui tessitura delle immagini riveste, a mio avviso, un interesse particolare. Desidero far emergere come Efrem, attraverso un percorso simbolico e scritturistico, comunichi con efficacia alcuni aspetti del mistero dello Spirito. Giova ricordare che contemporaneamente, in Cappadocia, Basilio, il Nazianzeno e il Nisseno stavano affrontando i medesimi avversari e Basilio compose il suo famoso trattato sullo Spirito Santo. I Cappadoci seguendo il *logos* ed Efrem usando il simbolo sono due approcci ugualmente efficaci, ma il secondo lasciato cadere, purtroppo da troppi secoli, dalla teologia occidentale.

Come accade soprattutto con tutte le lingue semitiche, il margine di interpretazione di alcune espressioni spesso è ampio e in più l’uso che Efrem fa della lingua obbliga il traduttore a un continuo esercizio di scioglimento di molteplici livelli di lettura, come si vedrà nel commento. Ho voluto cercare una via di mezzo tra una traduzione calco e una completamente libera, entrambe non adeguate per questa sede. Come base della traduzione ho usato il testo critico siriano stabilito da BECK, 1955, p.225-228.

A. Traduzione

1. Chi mi farà capace di contemplarti e guardarti
Luce che in te tieni assieme
i simboli del tuo Signore?

2. Chi scruterà il suo calore?
Poiché anche se distinguibile non è separato:
così [è] lo Spirito Santo.

3. Abita la potenza del suo calore
in tutte le cose : tutta completa in tutte
e tutta in ciascuna.

4. Non è separato dal raggio
che è mischiato con esso e non dal sole
che è mescolato con esso

5. E poiché è diffuso sulle creature,
ciascuna porta la forza del suo calore,
secondo la sua capacità.

6. Grazie a esso è scaldato il nudo
quando lo riveste a esempio di Adamo
che era svergognato.

7. Esso [il calore] è amato da tutti gli svestiti/inviati;
quando li invia come gente abile
per tutti i compiti.

8. Lo Spirito vestì gli Apostoli
e li inviò al mondo [lett. “ai quattro angoli”]
per i loro compiti.

9. Per mezzo del calore tutto è portato a maturazione,
come per lo Spirito è tutto santificato.
Figura manifesta!

10. Per suo mezzo è sconfitto facilmente il freddo
che [è] dentro il corpo,
come l'impurità per mezzo dello Spirito santo.

11. Per suo mezzo sono sciolte le dita
legate dal gelo come le anime
legate dal Maligno.

12. Grazie a esso esultano i vitelli di Nisan
come i discepoli nello Spirito Santo
che li aveva inabitati

13. Per mezzo del calore ancora sono tagliate
le briglie dell'inverno con le quali bloccava
i frutti e i fiori.

14. Per mezzo dello Spirito Santo sono tagliate
le briglie del Maligno con le quali bloccava
tutti i rimedi

15. Il calore risveglia le viscere
della terra silenziosa, come lo Spirito Santo
la santa Chiesa.

16. E quanto vagherà e come scruterà
un debole, l'enorme tesoro
che non si può misurare?

17. E come vagherà! Perché sfidarlo,
Egli per il quale tutto ciò che esiste sulla terra
è un nonnulla?

18. Il calore toglie la museruola odiata
e il freddo silenzio del gelo
[imposto] sulle labbra.

19. E parlano la bocca e la lingua
come le lingue dello Spirito che si posarono
sopra i discepoli.

20. Lo Spirito Santo con il Suo calore,
per mezzo delle lingue scaccia il silenzio
[lontano] dai discepoli.

21. Il silenzio odiato e freddo
come di inverno, era terrorizzato
e non parlava.

22. Quel Popolo, segno dell'inverno,
figura del freddo, era tutto cupo
contro i discepoli.

23. Lo Spirito santo, per mezzo di lingue
di fuoco che vennero, disfece la potenza
del ghiaccio.

24. E scacciò la paura dai discepoli
e fuggè il silenzio dalle lingue
per mezzo delle lingue.

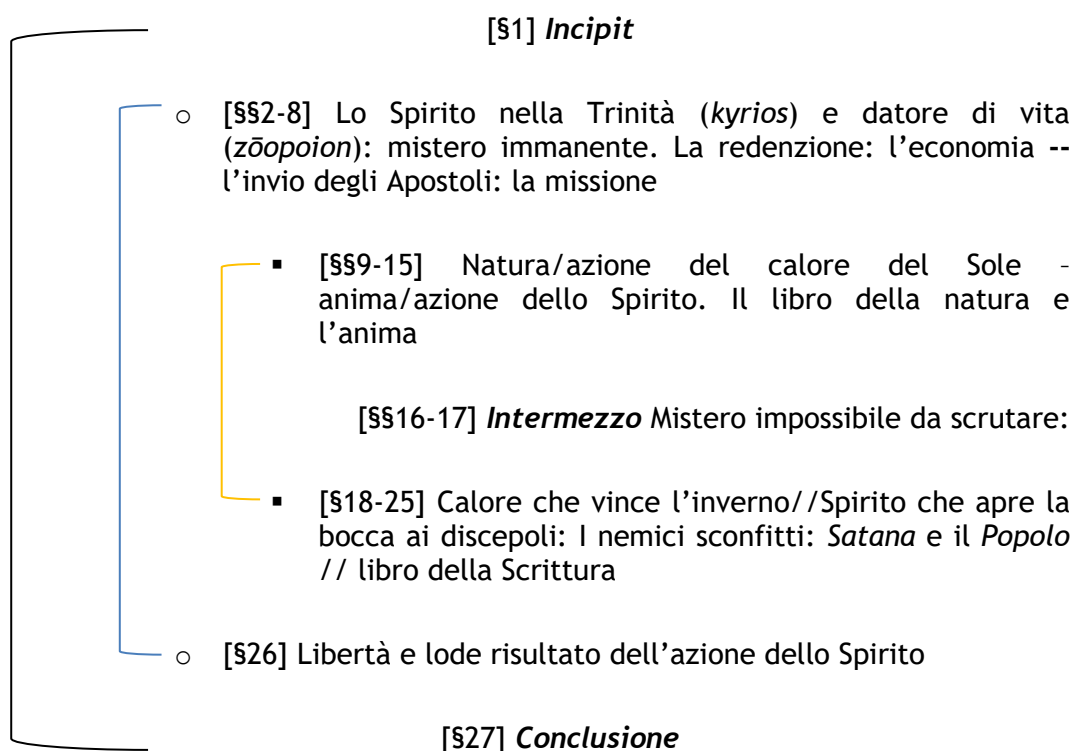
25. Satana fu sconfitto come l'inverno
e il Popolo furioso, tutto cupo,
come *Shebat* (gen/feb)

26. Là parlano gli uccelli in alto,
con voce nuova disprezzando
il falco e l'inverno.

27. Queste cose ha fatto il calore
e queste cose ha portato a compimento lo Spirito Santo.
Chi capirà?

B. Analisi strutturale e commento

Innanzitutto propongo una struttura generale dell'inno:



Incipit e presentazione dello Spirito [§§ 1-9]

L'inno inizia (§1) con una preghiera rivolta alla *Luce*, riconoscendo la propria incapacità di contemplarla e fissarla. La Luce è il Sole, ed Efrem presenta la difficoltà di contemplare il Sole ponendola in parallelo con la difficoltà che si ha nel contemplare Dio. L'insieme dei simboli (misteri) è la Trinità. Il termine *ܡܝܫܬܐ* è di una pregnanza particolare. Esso è anche usato per indicare i sacramenti, con una certa coestensività con il termine greco *mysterion*. Lo traduco con "simbolo" (§1) mentre traduco *ܡܝܫܬܐ* (cfr. gr.

typos) con “figura” (§9). Per la rilevanza di questi termini, cfr. BROCK, 1999, p. 43-46. Il termine ܠܝܬܝܢܐ riveste una importanza fondamentale anche in questo inno e per tutto il discorso che intendo svolgere in questo articolo. Infatti, per Efrem la rivelazione di Dio, e il suo pensiero simbolico, può essere vista su tre direttrici fondamentali (cfr. MURRAY, 1975-1976, soprattutto p. 7): c’è la rivelazione di Dio nella sua Immagine perfetta, che è Cristo, nel mistero della incarnazione, vita, passione, morte e resurrezione. C’è poi la Sacra Scrittura che per mezzo dei ܠܝܬܝܢܐ (cfr. gr. *typoi*) dell’AT e di quanto racconta il NT convergono sempre su Cristo e rivelano il mistero di Dio⁴. Infine la terza dimensione è “il libro della natura”, dove Dio ha posto i *simboli/misteri* (ܠܝܬܝܢܐ) che ugualmente ci parlano di Dio. Il sole con il suo raggio e il calore è un *simbolo* (ܠܝܬܝܢܐ) della Trinità (§2), ma in senso forte: non una convenzione, non un segno né una metafora: è una “parola” che Dio ha creato proprio per parlarci di sé. L’uomo deve, quindi, leggere *con rispetto* (cfr. subito sotto) questo libro della natura perché è un luogo dove Dio ha scritto qualcosa di sé. Questa è la chiave fondamentale per leggere tutto quanto adesso seguirà.

Efrem presenta il protagonista dell’inno, lo Spirito (§2). La domanda della prima strofa di questa stanza ci introduce nel contesto antiariano di questa raccolta di testi. Il verbo “scrutare” (ܠܝܬܝܢܐ) è uno dei verbi, assieme a ricercare, investigare, domandare, che per Efrem sono delle spudorate, quanto inutili, blasfemie nei confronti della trascendenza divina. Ricordiamo che gli eunomiani, in forza della categoria di *ingenerato*, teorizzavano la possibilità di poter conoscere e “raggiungere” Dio. I vani e spudorati *scrutatori* sono costante bersaglio polemico di Efrem lungo tutta la sua opera. Lo Spirito è presentato come calore e ne viene dichiarata la sua divinità. In fondo, è la versione in immagini di ciò che sarà indicato nel *Simbolo* come *to kyrion kai zōopoion*. Si inizia (§ 2-4) dalla relazione dello Spirito con la Trinità (il *kyrios*) dichiarandone la unità della sostanza divina nella distinzione delle tre ipostasi. L’immagine del sole, del raggio e del calore, per mostrare tre

⁴ Sull’uso della tipologia bíblica in Efrem e in genere negli autori siriaci a lui precedenti, cfr. MURRAY, 2006.

cose distinte ma un'unica sostanza è classica⁵. Poi si introduce (§ 3-5) la caratteristica del suo essere datore di vita e fecondante (*zōopoion*). Possiamo notare anche che il rapporto calore/vita, oltre a essere un ovvio simbolo naturale, è legato alla dimensione di dare vita dello spirito-fuoco: pensiamo al verbo *rahhef* in Gn 1,2 e al gesto liturgico del vescovo nell'ordinazione sacerdotale siro-occidentale, di coprire con il suo *faino* (una sorta di mantello) l'ordinando: in tutto ciò vi è l'immagine del covare, della vita che si trasmette con il calore penumatico (cfr. PAMPALONI, 2013, p.119-120).

Troviamo poi quella che potremmo chiamare l'economia della Redenzione, nel parallelo tra scaldare chi è nudo e rivestire Adamo che anche era nudo e “coperto” invece dalla vergogna (§6). A un lettore di cultura siriana non sfuggirebbe qui un altro parallelo implicito. Nella cristologia tradizionale siriana, prima delle controversie del V secolo, per indicare l'incarnazione si trova l'espressione *rivestire un corpo*, senza alcuna connotazione adozionistica ma con senso perfettamente ortodosso (BROCK, 1999, p.40-41). Quindi, un soggetto nudo esposto al freddo messo in parallelo con la nudità di Adamo, scaldato dall'azione del calore del sole e in parallelo l'azione misericordiosa di Dio che riveste Adamo nudo perché svergognato e/o esposto (il verbo siriano possiede questo spettro semantico) non può non far venire in mente l'azione del Verbo che *indossa* (nel senso ortodosso di cui sopra, ossia *sarx egeneto*) l'umanità per rivestirla di Dio, coprendo così la sua nudità. Una azione divina che le immagini fanno apparire come sinergia tra il Padre, il Verbo e lo Spirito, in piena prospettiva delle “due braccia del Padre” di cui parla Ireneo. Le stanze §§ 7-8 chiudono, infine, il primo blocco della struttura che presentiamo e sono l'altro ambito in cui lavora lo Spirito, quello della *missione*. Giocando sul doppio senso del termine *عَلِّسَهُ* (svestiti/inviati, apostoli) può creare un parallelo tra “vestire” gli Apostoli della sua forza e “inviarli” in tutto il mondo.

⁵ Per spiegare la *unius substantiae* relativamente alla Trinità, Tertulliano usa questa immagine, per esempio in *Adv. Prax.* XIII,10. Per quanto riguarda Efrem, l'inno che precede questo, il 73, è tutto alla Trinità attraverso questa immagine del sole, dove appunto il Sole è il Padre, il raggio è il Figlio e il calore è lo Spirito Santo. Anche qui il motivo antiariano è evidente.

Il libro della natura e l'anima [§§ 9-15]

Le stanze di questo blocco sono basate sul parallelismo tra il calore che dà vita e vince il freddo dell'inverno, che teneva prigioniera la primavera; e l'azione dello Spirito, che fa la stessa cosa con le anime prigioniere del Maligno. Sono due le immagini centrali che animano questo blocco: il calore *fonte di vita* (presente in § 9 e 15) che determina una piccola inclusione; un'altra è data dall'immagine *liberazione/scioglimento* (§10-11 e §§13-14). La natura e l'anima sono come imbrigliate, sono legate. Il calore scioglie, taglia via ogni impedimento e la gioia inonda i liberati (§12), che è il centro di questa sezione:

- §9 Calore che feconda e conduce tutto alla maturazione
- §10-11 scioglimento dal freddo (corpo /anima)
- § 12 **gioia dei vitelli di Nisan**
- §13-14 liberazione dagli impedimenti
- § 15 calore che risveglia

La costruzione mette al centro la *gioia* che la liberazione porta in chi è oggetto di questo amore da parte di Dio per mezzo dell'azione dello Spirito. La stanza è una citazione di Mal 3,20⁶ ed è interessantissimo vedere come funzioni da enzima di intertestualità⁷. Dice Malachia: *Per voi invece, cultori del mio nome, sorgerà il sole di giustizia con raggi benefici e voi uscirete saltellanti come vitelli di stalla*. Notiamo che i vitelli di questo versetto escono saltando di gioia perché inondati dai raggi del sole di giustizia. Efrem, quindi, inserisce un versetto pienamente in linea con l'architettura generale dell'inno. Ma fa anche un'altra cosa: la Peshitta (il testo siriano della Sacra Scrittura) parla di "vitelli della mandria" e nessuna delle altre versioni della Scrittura (LXX o Bibbia ebraica) usa l'espressione usata invece Efrem, ossia *vitelli di Nisan*. Nisan indica il mese (marzo /aprile), che nell'emisfero settentrionale corrisponde alla primavera. Ed è in piena consonanza al tema dell'inno, ossia l'arrivo del calore primaverile che riporta alla vita ciò che era prigioniero del gelo. Ma Nisan è anche il mese della Pasqua, e vediamo così un

⁶ Nella *Peshitta* e nella *Vulgata* (così come nelle traduzioni in ambito protestante) il versetto in questione è Mal 4,2. L'ho citato secondo le traduzioni che usiamo nella Chiesa cattolica, basate sul testo ebraico, per facilitare il lettore.

⁷ Efrem, sfruttando la Scrittura e le ricchezze della lingua siriana offre un esempio *ante litteram*, a mio avviso, del metodo mitico usato da T. S. Eliot nel suo *The Waste Land*.

ulteriore livello di significato: la vera primavera, la vera liberazione è il calore della resurrezione di Cristo, che significa la liberazione dalla prigionia della morte. Le due stanze che chiudono questo blocco centrale [§13-14] sono appunto la presentazione dell'effetto del calore primaverile sulla natura e, in parallelo, sulle anime. La stanza §15 riprende il tema del calore che feconda/risveglia e chiude l'inclusione con la stanza §9.

Intermezzo [§§16-17]

Abbiamo poi due stanze che funzionano come da “pausa” e “nuovo inizio”, caratterizzate due interrogazioni (come la §1 e la §27, che sono quindi chiaramente dei perni strutturali). Ricordiamo ancora una volta il contesto antiariano generale di questi inni e notiamo ancora nella prima strofa del §16 la presenza del verbo *scrutare* (lo stesso della §2), che viene rinforzato dal verbo حجد nella prima strofa della stanza §17, che indica, tra altre cose, il dispiegarsi in linea di una schiera pronta alla battaglia, e, quindi, un arrogante atteggiamento di sfida verso Dio.

Il libro della Scrittura [§§ 18-24]

Si apre quindi un altro blocco che ho chiamato “Libro della Scrittura”, perché dopo aver riconosciuto l'azione dello Spirito nei *simboli* (ⲉⲛⲉⲛⲉ), si legge adesso la Pentecoste come descritta negli *Atti* ed emerge la vittoria “per contrappasso” su coloro che erano i responsabili del silenzio e della paura dei discepoli⁸, ossia la personificazione del “Silenzio” e del Popolo, ovvero i giudei⁹, condannati ora a loro volta al silenzio di rabbia. Qui il tema

⁸ Sulla paura cfr Gv 20, 19 ma anche Gv 7,13 sulla paura “che chiude le bocche”.

⁹ La relazione dei Padri siriaci con il giudaismo è complessa e, purtroppo, non bene compresa nel momento in cui la visione diviene ideologica. Le litigate peggiori, potremmo dire, sono tra fratelli. Chiamare “antisemiti” i Padri siriaci, come una certa corrente di studi ha iniziato a fare da alcuni anni, significa dimenticare che anche i siriaci lo sono. Si deve, piuttosto, inquadrare la cosa nella grande prossimità con cui vivevano insieme e del dover “spartirsi” la stessa eredità. Non va dimenticato che la tradizione siro-orientale, per esempio, conserva ancora costumi che vengono da giudaismo (cfr. la tradizione della celebrazione nuziale, per esempio). Lo stesso Efrem «è un erede del giudaismo. Questo si può vedere sotto due differenti aspetti. Anzitutto Efrem, come ogni altro cristiano, ha ereditato la Bibbia ebraica, diventata l'Antico Testamento cristiano. Gli scritti di Efrem mostrano una intima familiarità con la Bibbia e i suoi inni in particolare sono pieni di sottili allusioni letterali che egli di sicuro si aspettava che i suoi ascoltatori e lettori cogliessero. In secondo luogo, e questo è ancora più significativo, Efrem è erede anche di molte tradizioni ebraiche che vanno trovate fuori dalla Bibbia, nella letteratura giudaica posto-

è sempre lo Spirito/calore ma ciò su cui interviene è il parallelismo freddo/silenzio della paura e calore/Spirito Santo in forma di *lingua*. Intravedo questa struttura:

§§18-20 Azione dello Spirito Pentecoste. Lingue di fuoco che tolgono la museruola del freddo/paura

§§ 21-22 Il Silenzio resta “in silenzio” tramortito dall’azione dello Spirito e il Popolo - figura del freddo - resta zitto e cupo nel rancore.

§§ 23-24 Di nuovo accenno alla Pentecoste e all’azione liberante della lode da parte dello Spirito

Notiamo che anche qui mi pare sia possibile riconoscere una inclusione. Mentre al centro della sezione precedente vi era la gioia dei vitelli di Nisan (aspetto “positivo” della vittoria dell’azione dello Spirito legata alla resurrezione), adesso abbiamo l’aspetto “negativo”, della vittoria, ossia i nemici sconfitti. La paura, come una morsa di ghiaccio, teneva chiuse le labbra dei discepoli. Di nuovo: quando fa freddo in effetti non è facile comunicare, la bocca deve stare chiusa e coperta; ma l’associazione tra gelo e freddo con il silenzio è anche di grande finezza psicologica. Lo Spirito a Pentecoste scende come lingue di fuoco: Efrem gioca sul doppio binario del fuoco (che scioglie il ghiaccio) e sulla forma di *lingua* che ridona la parola al mutismo terrorizzato dei discepoli. Non solo, ma il blocco centrale delle stanze §§ 21-22 (le sole qui che non hanno la presenza dello Spirito né del calore) vede un capovolgimento paradossale: adesso è il silenzio stesso che ha perduto la parola e il Popolo diventa cupo (حسنة) e fremente di rabbia: altra magnifica notazione psicologica, una rabbia *che non ha parole* e si chiude in un muto rancore. Il silenzio, che era imposto ai servitori di Cristo, adesso è imposto a chi lo imponeva. Le stanze §§ 23-24 chiudono l’inclusione di questa sezione.

biblica, nei *Targumim* (traduzioni aramaiche della Bibbia) e nei *Midrashim* (esposizioni omiletiche). Queste tradizioni gli sono pervenute in modo indiretto e, forse, per via orale, perché non esiste alcuna prova che egli abbia direttamente avvicinato fonti letterarie giudaiche sia in aramaico che in ebraico. Molte di queste tradizioni ebraiche non bibliche non si possono trovare in nessun’altra fonte cristiana a eccezione delle opere di Efrem e di alcuni altri antichi autori siriaci» (BROCK, 1999, p.18).

Risultato finale dell'opera dello Spirito [§§ 25-26]

Troviamo ora due stanze che rappresentano i due volti della vittoria: vengono ritratti nuovamente gli sconfitti: l'avversario "metastorico" Satana, sconfitto dallo Spirito-calore come il calore primaverile sconfigge l'inverno; e il Popolo, che resta inutilmente furioso e cupo. Ritorna il termine *حجّة* visto nella stanza §22 ma stavolta indica il mese di *Shebat* come tonalità di quella cupezza. Ancora una volta abbiamo un compattamento di significati, perché da un lato si intende l'inverno (*Shebat* corrisponde al nostro gennaio-febbraio) superato dalla primavera; indica la cupezza del cielo e dell'atmosfera che ha il tempo invernale nell'emisfero settentrionale; ma si intende anche l'opposizione a Nisan, che è l'unico altro mese citato nell'inno, proprio dentro il cuore della sezione §§ 9-15, come abbiamo visto sopra. E ricordando quanto abbiamo detto, di nuovo appare la Resurrezione come evento fondante dell'azione dello Spirito Fuoco/Calore. La stanza §26, ancora una volta in modo geniale, unisce questa azione di liberazione di tutto l'inno: gli uccelli volano *liberi* (non sono più paralizzati dal freddo) *parlano* con una voce nuova (non sono più costretti al silenzio) e *disprezzano* (ossia, non hanno più paura) né dell'inverno né del falco, immagini del Maligno.

Conclusione §27

L'ultima stanza riassume in due strofe l'azione dello Spirito calore in forma dichiarativa e termina con una domanda: *chi capirà* queste cose? Non certo gli "scrutatori" senza pudore ma chi si pone nell'atteggiamento della umile contemplazione.

Le immagini e la loro forza simbolica

Sono essenzialmente tre le immagini simboliche su cui si basa la costruzione di questo inno: il calore che scalda *dando vita*, il calore che scalda *liberando*, il calore che scalda *sciogliendo il silenzio imposto dalla paura*. È evidente che sono azioni che hanno un polo opposto: la morte, qualcuno che impone una prigionia e qualcuno che spaventa, togliendo la possibilità di parlare. L'azione dello Spirito si muove dunque nella direzione di guarire queste infermità che attanagliano l'uomo. Tutto questo è reso da

Efrem in modo efficace presentando un continuo parallelismo con il simbolo contrario a quello del calore: il freddo, il gelo, la stagione in cui ciò regna, ovvero l'inverno; ma usando anche l'immagine del buio, del cupo che, al contempo è caratteristica atmosferica (di *Shebat*, gen/feb) e caratteristica di condizione psicologica (quella del Popolo). Sono tutti mezzi che Satana, il nemico, utilizza per imporre il suo potere. Questo potere è sciolto dall'apparire del calore del Sole e il sopraggiungere di Nisan, della primavera ma anche del mese della passione, morte e resurrezione di Cristo. Ecco il passaggio dalla morte alla vita, sono rotte tutte le catene e le voci si aprono alla lode e alla testimonianza.

Il mese di *Xanthicus*

Ora, immagini simili animano anche un testo del *corpus* dello Pseudo Macario, e le trovo assai vicine nella loro descrizione del risveglio primaverile legato alla resurrezione al nostro inno. Il testo è tratto da quella che è conosciuta come la "Seconda collezione" ossia 50 omelie trasmesse sotto il nome di Macario l'Egiziano, che sono invece di ambientazione piuttosto mesopotamica (o Asia Minore) e in relazione con gli ambienti del movimento dei *messaliani*, (o *euchiti*). Come loro autore è stato fatto il nome di Simeone di Mesopotamia (fine IV-inizi V secolo), uno dei capi riconosciuti di questo movimento (cfr L. Cremaschi in PSEUDO-MACARIO, 1995, pp.7-13). L'attribuzione al grande Padre del monachesimo egiziano del IV secolo sarebbe stato il classico modo per conservare questi scritti dopo la condanna del suo autore per mezzo dell'espedito della pseudoepigrafia, come è avvenuto, per esempio, con Evagrio Pontico, la cui opera ci è quasi tutta pervenuta grazie al nome di S. Nilo sotto il quale era stata posta. Questo *corpus* di omelie ha influenzato profondamente la tradizione monastica orientale, diventando anche una delle fonti ispiratrici del movimento esicastico.

Il testo a cui mi riferisco (cito la traduzione italiana di L. Cremaschi in PSEUDO MACARIO, 1995) è tratto dall'*Omelia* 5, 19(8)-20(9) e leggiamo:

19 (8). Combattiamo dunque, mediante la fede e un agire secondo virtù per acquistare quell'abito in questa vita affinché, quando saremo spogliati del corpo, non siamo trovati ignudi e non ci manchi in quel giorno ciò che glorificherà la nostra carne, perché, in quel giorno ciascuno sarà glorificato anche nel corpo nella misura in cui mediante la fede e lo zelo avrà meritato di diventare partecipe dello Spirito Santo. Quei tesori che ora l'anima serba dentro di sé allora saranno svelati e manifestati al di fuori del corpo. Le piante, trascorso l'inverno, riscaldate dall'invisibile potenza del sole e dai venti, generano e producono dall'interno foglie, fiori e frutti a mo' di vestito; e anche i fiori del campo, in quella stagione, escono dal seno della terra ed essa si ricopre e si riveste, e l'erba cresce con i gigli a proposito dei quali il Signore ha detto *Neppure Salomone in tutta la sua gloria è vestito come uno di loro* (Mt 6,29). Tutti questi sono esempi, figure e immagini dei cristiani nel giorno della resurrezione.

20 (9). Così per tutte le anime che amano Dio, cioè per i veri cristiani, il primo mese è Xanthicus, chiamato anche aprile; è questo il giorno della resurrezione nel quale, per la potenza del sole di giustizia (Mt 3,20), dall'interno esce la gloria dello Spirito Santo che avvolge e riveste i corpi dei santi; questa gloria era nascosta dentro le anime. Ciò che uno ora ha in sé uscirà allora all'esterno, nel suo corpo. Questo, è detto, sia il primo dei mesi dell'anno. Questo mese arreca gioia a ogni creatura, riveste gli alberi spogli, apre la terra, porta gioia a ogni essere vivente, a tutti manifesta letizia. Questo mese di Xanthicus è il primo mese per i cristiani, e il tempo della resurrezione nel quale i loro corpi saranno glorificati dall'ineffabile luce che d'ora in poi sarà in loro, cioè la potenza dello Spirito, che diverrà vestito, cibo, bevanda, letizia, gioia, pace, ornamento e vita eterna. Lo Spirito divino, che fin d'ora sono stati giudicati degni di ricevere, allora diverrà per essi luminosa bellezza che tutta risplende di celeste splendore. (PSEUDO MACARIO, 1995, pp. 119-120)

Notiamo all'inizio del testo la metafora del vestito, di cui abbiamo già detto l'importanza per la tradizione siriana (di cui anche questo *corpus risente*). Fede e vita virtuosa saranno il vestito che dovrà ricoprirci quando risorgeremo. Quel giorno è introdotto dal risvegliarsi della primavera attraverso l'azione del calore e dei venti, che faranno scaturire il *vestito di foglie* dagli alberi, l'erba che *rivestirà* la terra assecondando il dinamismo di vita generale. Come tutto ciò avviene alla terra per mezzo del calore, così accadrà agli uomini nel giorno di Xanthicus (che corrisponde a Nisan, ossia

aprile). Quando arriverà questo mese, esso sarà « il giorno della resurrezione nel quale, per la potenza del sole di giustizia (Ml 3,20), dall'interno esce la gloria dello Spirito Santo che avvolge e riveste i corpi dei santi; questa gloria era nascosta dentro le anime». Notiamo che il Sole di Giustizia è la stessa citazione del profeta Malachia usata anche da Efrem, con lo stesso significato di *calore* che risveglia la vita. Così veste chi è nudo e riporta la gioia: « riveste gli alberi spogli, apre la terra, porta gioia a ogni essere vivente, a tutti manifesta letizia. Questo mese di Xanthicus è il primo mese per i cristiani...».

Delle tre dimensioni che ho sottolineato nell'inno di Efrem qui ne troviamo soprattutto due: quella del calore che risveglia la natura dalla “morte” dell'inverno in parallelo con la “primavera” della resurrezione per gli uomini; e nel far questo si manifesta la potenza dello Spirito, che dona gioia. Ci sono anche delle differenze interessanti. Ad esempio, in linea con la prospettiva messaliana (non necessariamente eretica) troviamo l'importanza dell'inabitazione dello Spirito. Circa il Sole di Giustizia, nello Pseudo Macario è ben sottolineato il fatto che è una forza “dal di dentro”: « la gloria dello Spirito Santo che avvolge e riveste i corpi dei santi; questa gloria era nascosta *dentro* le anime. Ciò che uno ora ha in sé uscirà allora *all'esterno*». Risusciterà chi è stato condotto a *partecipare* dello Spirito Santo. Rispetto a Efrem abbiamo qui una maggiore attenzione all'unione pneumatica dell'anima con lo Spirito, che viene letta però sempre a partire dall'immagine della vita che rinasce “dal di dentro” degli alberi e della terra.

Il simbolo e il suo linguaggio

Non so se sia possibile parlare di una dipendenza diretta tra Efrem e lo Pseudo Macario. Certamente Efrem era un Padre conosciuto nel mondo siriano e alcune di queste omelie del *corpus* pseudomacariano sono state tramandate sotto il nome di Efrem. A mio avviso, però, ci troviamo davanti più che a un *topos* letterario a una vera e propria percezione simbolica. Quello che esprime il sole e la sua azione a primavera è un *simbolo* di quello che fa lo Spirito Santo. Come abbiamo visto, per Efrem questa è esattamente la funzione dei ܥܘܪܝܢܐ, ossia, rivelare aspetti della infinita multiformità del

mistero di Dio che si rivela nella natura. Nello Pseudo Macario si ha una rilettura simile, dove, a mio avviso, non siamo davanti a semplicemente a una metafora, ma a qualcosa di sensibile che permette di conoscere un aspetto importante dello Spirito *che dà la vita*.

Per concludere il mio studio, penso sia necessario premettere qualcosa sul simbolo. Infatti, l'immagine del fuoco associata allo Spirito non è una metafora, come ho più volte ricordato, ma è un *simbolo*. Senza entrare in questa sede sulla complessa definizione di simbolo, sulla quale la letteratura è sconfinata e un accordo generale ancora lontano dall'essere trovato, lo uso qui in uno dei suoi sensi più generali e in chiave euristica: un elemento visibile che permette di parlare di una realtà invisibile altrimenti non esprimibile in linguaggio concettuale.

Il fuoco è un simbolo cosmico, presente con la sua forza archetipica in tutte le culture umane e spessissimo usato come indicazione di una ierofania. Ma, come dice É. Leclerc in uno suo pregevolissimo lavoro sulla simbolica del *Cantico delle Creature* di Francesco di Assisi: «L'amore del fuoco, il fantasticare presso il fuoco, il fraternizzare con il fuoco ci conducono inconsapevolmente al centro di noi stessi, o più precisamente all'inizio di noi stessi, all'origine, al focolare primitivo della nostra vita» (LECLERC, 1971, p.148). Oltre alla dimensione cosmica (e ierofanica) del fuoco vi è, dunque, anche una dimensione interiore, dove le immagini simboliche entrano in una profonda sintonia con il nostro essere più profondo. Da un lato, certamente, vi è la dimensione di relazione, in quanto esseri umani, con il nostro posto nell'universo naturale:

Per intendere il passaggio dall'elemento cosmico fuoco alle immagini relative alla vita interiore dell'essere umano bisogna aver presente la sintonia di fondo che intercorre tra la natura e l'uomo, come pure il fatto che a offrire a quest'ultimo il materiale espressivo quando vuol dire qualcosa di se stesso sono sempre i grandi elementi cosmici insieme alle esperienze vitali primarie - fame, sete, riposo. (MUZJ, 2015, p. 84).

Da un altro lato, però, non va dimenticata la forte carica affettiva di questa relazione. Direi, anzi, con N. Spaccapelo, che il simbolo stesso «è un'immagine a carica affettiva sproporzionata rispetto alla sua componente

percettivo-sensoriale» (SPACCAPELO, 2000, p. 96). Il simbolo ha come origine senza dubbio una componente psichica e somatica, ma vi è anche l'apporto, dice Spaccapelo, di una componente *coscienziale* caratterizzata da una "apertura infinita" e una "intenzionalità illimitata". Questa "bidimensionalità della coscienza"¹⁰ rivela l'esistenza di un "Ignoto" che occupa la coscienza stessa. Infatti, in quanto apertura infinita ricerca continuamente una pienezza e totalità perfetta di esistenza: e in quanto intenzionalità illimitata cerca continuamente, ed è spinta a farlo incessantemente, qualcosa (o qualcuno) che possa darle questa esistenza. Si trova quindi davanti a un paradosso: sente il bisogno di infinito, ma non sa chi o cosa possa soddisfare tale bisogno; sente l'impulso a cercare senza alcuna limitazione, ma non sa cosa trovare. Quindi, «la coscienza è naturalmente costituita da un suo intrinseco, operativo ed esistenziale *senso dell'Ignoto*: un sempre chiaro pre-sentimento di una sempre oscura realtà» (SPACCAPELO, 2000, p. 96). Questo senso dell'ignoto "contagia" l'affettività all'interno della coscienza umana e la carica di quel senso sproporzionato di cui abbiamo detto. È proprio questa sproporzione della affettività che si riversa a sua volta sulle immagini e sta alla base del simbolo, anzi è ciò che costituisce e qualifica quella determinata immagine come simbolo¹¹.

L'immagine sensibile si fa simbolica allorché è resa affettivamente capace di indicare, segnalare, riferire *ciò che sta oltre* l'orizzonte del sensibile e che ne oltrepassa qualitativamente la proporzione. L'infinito e l'illimitato *senso dell'Ignoto* suscita nella coscienza una risposta affettiva che è sproporzionata rispetto a quella che suscitano, nella sensibilità psicoaffettiva, i contenuti percettivi rappresentati dall'immagine (SPACCAPELO, 2000, p. 97)

¹⁰ Per un approfondimento di questo tema della bidimensionalità della coscienza, di cui mi approprio solo delle conclusioni, oltre all'articolo che sto citando, rimando a tutto il volume SPACCAPELO, 2000. Per una applicazione in campo patristico, cfr. PAMPALONI, M. Desiderio e presenza in Gregorio di Nissa come autotrascendenza e coscienza recettiva. Em: MARTINELLI, P.; BIANCHI, L. (Eds.). *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*. Bologna: [s.n.]. p. 243-267.

¹¹ Spaccapelo in nota riconosce lo stesso senso di simbolo nella definizione di Ricoeur. Dice Spaccapelo: «È ciò che intende P. Ricoeur, sia pure in termini diversi, dove sostiene che il simbolo è la manifestazione del sensibile (immaginazione, gesti, sentimenti) di una realtà ulteriore e l'espressione di una profondità che "si rivela e si nasconde"» rimandando al saggio su Freud dello stesso Ricoeur (SPACCAPELO, 2000, p. 97, n.23).

La “carica affettiva sproporzionata” di cui abbiamo detto nella definizione di Spaccapelo circa il simbolo, è quindi da mettere in relazione con «il suo essenziale riferimento alla totalità dell’*Ignoto* di cui la coscienza umana ha il *senso* primo e originario» SPACCAPELO, 2000, p. 97). Il simbolo, perciò, permette di affrontare il paradosso di cui dicevamo: *rivela* il bisogno e la ricerca di totalità dell’essere umano e lo *esprime* nei campi dove più ha spazio il simbolo, ovvero l’arte e la religione, dove «dà corpo alla meraviglia estetica che l’uomo prova davanti all’*ignoto universo* da esplorare e allo stupore religioso che l’uomo prova nei confronti della *ignota realtà* che fa esistere l’universo, che ne fa provare la meraviglia e che ha attrezzato l’uomo per esplorarlo» (SPACCAPELO, 2000, p. 98).

Comprendiamo adesso che riconoscere la presenza del sacro nella sua dimensione cosmica richiede la presenza del sacro nell’anima di chi fa questa esperienza e comprendiamo inoltre anche la funzione imprescindibile dell’immagine. Comunicare con la realtà resa presente dall’immagine simbolica per mezzo di *questa* immagine, ci trasforma in ciò che essa esprime, per dirla con Bachelard¹². E Leclerc:

Colui che immagina il sole a una certa profondità di intimità avverte la “cosa splendida” transfonderglisi totalmente nel sangue e penetrarlo della sua lievità e della sua generosità, dilatarlo, e sollevarlo a quella regione nella quale il fuoco è purezza, la materia è luce, il desiderio è dono. (LECLERC, 1971, 85).

Alla luce di quanto abbiamo detto possiamo comprendere che non siamo davanti al risultato di una autosuggestione, ma davanti alla “sintonia” tra esperienza interiore e immagine che rende in qualche modo presente, con le parole di Spaccapelo, quell’*Ignoto* che occupa originariamente la coscienza umana.

Fuoco e Spirito nell’inno

Tornando quindi all’immagine del fuoco applicata allo Spirito, è possibile adesso comprendere perché fin dall’inizio sto affermando che

¹² G. BACHELARD, *La poétique de l’espace*, Paris. PUF, 1964, 7.

l'associazione non è semplicemente metaforica (nella metafora non si conosce nulla di nuovo sulla natura della cosa in questione se non quello che già si conosce a partire dai termini impiegati) né tanto meno una figura di linguaggio nell'ordine dell'abbellimento retorico. Quando Efrem o lo Pseudo Macario istituiscono il parallelo *vita che rinasce a primavera / vita che sconfigge la morte a Nisan (Aprile)* come risultato della forza insita nel calore del Sole/dello Spirito siamo davanti alla percezione interiore di una realtà teofanica (la presenza dello Spirito Santo in noi, soprattutto per lo Pseudo Macario nei nostri esempi) che “carica” il simbolo fuoco della sproporzione affettiva di cui dice Spaccapelo, perché *c'è l'esperienza dello Spirito* nel cuore di Efrem, dello Pseudo Macario, del lettore/ascoltatore dei loro testi. Non è un caso perché per lo Spirito vengano scelti il fuoco, il vento, o anche l'acqua e non, per esempio, il buio, l'albero o una montagna. Inoltre, le immagini che permettono di parlare dello Spirito, non “sono” lo Spirito, non c'è alcuna identificazione mitologica. Ogni volta che Dio nella Scrittura si manifesta “come fuoco” è sempre dentro il contesto di un dialogo interpersonale oppure insieme a altri elementi come il vento o l'acqua, altri elementi cosmici oppure come luce (MUZJ, 2015, p. 85, n.15), proprio per evitare il pericolo di tale identificazione. Anche nel caso di Efrem e dello Pseudo Macario troviamo che il calore, il fuoco, la forza sono usati come *כֶּהֱוֵה*, come elementi *creati* da Dio perché ci parlino del Suo mistero facendoci conoscere qualcosa in più della sua infinità.

Nei nostri due esempi, sebbene si parli della Luce e del Sole come *arché* che fa partire il processo di rinascita, di vita, di liberazione della natura/anima, la vera immagine di ciò che opera tale azione è il calore-forza. E questa è più associata all'immagine del fuoco, che secondo la classificazione di Durand, appartiene alle immagini *notturme*, mentre il sole a quelle diurne. Gli “schemi verbali” associati al dominio diurno sono quelli della distinzione: il separare dal mescolare, il puro dall'impuro, la luce dalle tenebre etc. Quelli del dominio notturno, invece, fanno capo al maturare, al progredire, alla trasformazione insomma. E ciò che compie lo Spirito qui è esattamente quanto descritto da questi schemi verbali. Quindi, con Efrem e lo Pseudo Macario siamo pienamente dentro i risultati già osservati nella

classificazione isotopica delle immagini di Durand. (cfr. DURAND, 1999, p. 87). Ciò è a mio avviso ancora una conferma del valore simbolico di tale linguaggio.

Considerazioni finali

Abbiamo studiato un *mādrāshē* di Efrem il Siro sullo Spirito Santo. In tale inno Efrem istituisce un parallelismo tra l'azione dello Spirito e quella della forza vitale del calore del sole: entrambi liberano ciò che è impedito, ridanno la vita a ciò che è morto (a causa della morte o dell'inverno) e, nel caso di Efrem, fanno anche fuggire la paura aprendo i cuori al coraggio della testimonianza. È una metafora? Il parallelo con una omelia del *corpus* pseudomacariano di cui, nonostante tutto, pare improbabile istituire una dipendenza diretta con Efrem, ci ha mostrato come la stessa immagine sia applicata alla resurrezione dei santi. Gli accenti differenti di applicazione della stessa immagine fanno ragionevolmente pensare che siamo davanti all'azione di immagini simboliche: sono generate da una stessa esperienza spirituale (la fede e l'esperienza dell'azione dello Spirito) ma il *Sitz im Leben* del Padre nisibeno e quello dell'autore (probabilmente) messaliano collocano accenti diversi nell'uso delle immagini¹³.

Il risultato è che l'ascoltatore e il lettore dell'inno e della omelia di cui abbiamo parlato, per mezzo del linguaggio simbolico con il quale questi testi sono scritti, possono entrare, se così possiamo dire, "in risonanza" con la realtà simbolizzata e *sperimentare* le dimensioni affettive di tale realtà, con tutta la loro forza trasformante. Infatti, sebbene il punto di partenza di questo calore possa sembrare l'azione del Sole, in realtà quanto descritto da Efrem e dallo Pseudo Macario rientra nello spettro simbolico del Fuoco, che la tradizione siriana, *in primis*, associa allo Spirito ma che è così presente in tutta la tradizione simbolica cristiana (MUZJ, 2015) non solo d'Oriente: basti pensare a certe immagini della sequenza di Pentecoste *Veni Sancte Spiritus* o

¹³ Il simbolo, oltre a un aspetto transculturale e metastorico è sottoposto anche a processi storici e allo sviluppo umano, quindi ha anche un principio di differenziazione, con conseguente moltiplicazione e trasformazione dei simboli nella storia (cfr. SPACCAPELO, 2000, pp. 98-99).

ad alcuni inni di Ildegarda di Bingen, come *O ignee Spiritus* oppure *O ignis Spiritus paracliti*.

Con questo studio, quindi, ho voluto proporre un esempio della forza spirituale e teologica del linguaggio simbolico. In modo molto più coinvolgente e grazie alla dimensione affettiva del simbolo, Efrem o lo Pseudo Macario ci dicono in fondo quello che il *Simbolo* ci dice, nel linguaggio del *logos*, circa lo Spirito, che è Signore, che dà la vita e tutto quanto appare nella terza parte del *Simbolo*, tra cui la *resurrezione della carne e la vita che verrà*.

Riferimenti

BROCK, Sebastian P. *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*. Roma: LIPA, 1999. (Pubblicazioni del Centro Aletti, 23).

BROCK, Sebastian. P. Poetry and Hymnography (3): Syriac. Em: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2008. p. 657-671.

DURAND, Gilbert. *L'immaginazione simbolica*. Como: Red Edizioni, 1999.

EFREM IL SIRO. *Il dono della perla: inni sulla perla*. Magnano (BI): Qiqajon, 2005. (Testi dei padri della chiesa, 78).

EPHRAEM DES SYRERS. *Hymnen de Fide*. (CSCO 154, Syr 73) Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1955.

EPHRAEM THE SYRIAN. *Hymns on faith*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.

LECLERC, Éloi. *Il Cantico delle Creature ovvero i simboli dell'unione. Un'analisi di san Francesco di Assisi*. Torino: SEI, 1971.

MENGOZZI, Alessandro. *L'invenzione del dialogo. Dispute e dialoghi in versi nella letteratura siriana*. Torino: Paideia, 2020.

MURRAY, Robert. *Symbols of Church and Kingdom. A study in Early Syriac Tradition*. 2. ed. London-New York: T&T Clark, 2006.

MURRAY, Robert. The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology. *Parole de l'Orient*, v. 6-7, p. 1-20, 1975 -1976.

MUZJ, Maria Giovanna. Il fuoco trasformante. *Mysterion*, v. 8, n. 1, p. 78-114, 2015.

PAMPALONI, Massimo. La fecondità del fuoco: un'applicazione del patrimonio liturgico siriano alla teologia dell'Eucaristia. Em: GIRAUDO, Cesare (Org.). *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari: Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011*. Roma: Pontificio Istituto Orientale - Valore italiano Lilamé, 2013, p. 113-125. (*Orientalia Christiana Analecta*, 295), 119-120.

PSEUDO MACARIO. *Spirito e fuoco: omelie spirituali (Collezione II)*. Magnano (VC): Qiqajon, 1995.

SPACCAPELO, Natalino. Note di Antropologia del simbolo. Em: *Fondamento e orizzonte: scritti di antropologia e filosofia*. Scaffale aperto. Filosofia. Roma: Armando, 2000. p. 91-99.

Trabalho submetido em 12/09/2022.

Aceito em 20/10/2022.

Massimo Pampaloni

Dopo il magistero e il primo ciclo di teologia in Brasile, conseguita la Licenza in Scienze Ecclesiastiche orientali presso il Pontificio Istituto Orientale (PIO) di Roma, vi ha conseguito anche il dottorato, sotto la direzione di Natalino Spaccapelo S.I., con una tesi sulla applicazione della dialettica trascendentale di Bernard Lonergan allo studio delle controversie cristologiche del V secolo in area antiochena e siro-orientale, con particolare attenzione alla teologia di Mar Narsai di Edessa, poeta e teologo siro-orientale. È stato Vice Rettore del PIO, dal 2010 al 2016 e Decano della Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali del medesimo Istituto dal 2016 al 2021. È professore ordinario di Teologia patristica orientale, con particolare attenzione alla cristologia siriana e antiochena. Ha svolto nel 2022 un programma di post-dottorato presso la FAJE (Belo Horizonte - MG) sul linguaggio mistico e simbolico dei Padri della Chiesa. Email: mpampaloni@orientale.it