

Ihnatia HAVRYLYK OSBM*

L'INSEGNAMENTO "ERETICALE" SULLA VISIONE DI DIO NELLE OPERE DI GIUSEPPE ḤAZZĀYĀ, MISTICO SIRO-ORIENTALE DEL SECOLO VIII**

Il secolo VIII vide una straordinaria fioritura della mistica all'interno della Chiesa Assira d'Oriente¹ nel territorio della Mesopotamia, che andò di pari passo con una grande attività letteraria, nonostante il fatto che all'orizzonte mondiale già scoppiava una grande tempesta – l'invasione araba che, nel giro di pochi anni, avrebbe sottomesso buona parte degli antichi possedimenti persiani e bizantini. Questo periodo passò nella storia della Chiesa d'Oriente come "grande stagione mistica".

Tra gli autori spirituali più significativi di questo periodo si collocano Giovanni di Dalyatha, testimone di un'esperienza spirituale di eccezionale qualità, e Giuseppe Ḥazzāyā, un monaco estremamente erudito, che ricapitola tutta la tradizione monastica siriana in modo veramente sistematico, la cui sintesi verrà continuamente ripresa dalle generazioni seguenti.

Uno degli argomenti più importanti delle opere di Giuseppe è il tema della visione di Dio, argomento che causò la sua condanna, insieme con due altri

* Ihnatia Havrylyk OSBM, STL – docente di patrologia presso il Dipartimento di Teologia dell'Università Cattolica Ucraina (Lviv); e-mail: ihnatia@ucu.edu.ua.

** L'articolo è basato sulla dissertazione per la Licenza *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio. La visione di Dio nelle opere di Giuseppe Ḥazzāyā, mistico siro-orientale del sec. VIII*. Questo lavoro è stato scritto presso la Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali del Pontificio Istituto Orientale a Roma sotto la direzione di dr. Massimo Pampaloni SJ nel 2015.

¹ Il nome originario è Chiesa d'Oriente, *E'dta d-Madnka* (ܡܕܢܟܗ), che ricorre nei documenti più antichi (p.e. *Synodicon Orientalibus*, in: *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, dans notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot, Paris 1902, 253), l'antica Chiesa della tradizione teologico-liturgica siro-orientale. Poi è stata chiamata Chiesa di Edessa, o di Seleucia-Ctesifonte, attribuibile al regno di Edessa nel primo caso e nel secondo al fatto che la sua sede iniziale era Kokhe, località prossima a Seleucia-Ctesifonte. È stata anche chiamata Chiesa di Persia, cosa che riveste un senso politico, perché la zona era sotto il controllo dei Parti e poi dei Sassanidi. Dopo i concili di Efeso e Calcedonia la Chiesa d'Oriente fu chiamata, in maniera del tutto impropria, nestoriana verso la fine del V sec. In realtà, Nestorio non ne è stato il fondatore e la teologia a lui attribuita dagli avversari non fu mai in essa riconosciuta. L'origine dell'appellativo "nestoriana" è da ricondurre al grande influsso esercitato su di essa dall'antica teologia antiochena. Cf. C. Baumer, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, New York 2008, 78; V. Lazzeri, *Introduzione*, in: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, intr., trad. e note di V. Lazzeri, Magnano 2011, 7, n. 3.

monaci – Giovanni il Solitario e Giovanni di Dalyatha – da parte del Patriarca Timoteo I durante il sinodo del 786-787. Queste grandi autorità spirituali furono accusate di sabellianismo e messalianismo.

Scopo principale del presente articolo è dimostrare che nel suo insegnamento sulla visione di Dio Giuseppe non solo non uscì oltre la dottrina ortodossa della sua Chiesa, ma rimanendo fedele alla sua tradizione ha elaborato una meravigliosa sintesi, che unisce la dogmatica tradizionale e il concetto di visione divina.

Nel corso degli ultimi decenni le caratteristiche di questa feconda stagione mistica sono divenute un po' più chiare grazie agli studi, alle edizioni e alle traduzioni preparate da un numeroso gruppo di patologi orientalisti e siriacisti. Però, il tema della visione di Dio nella dottrina di Giuseppe Ḥazzāyā finora non ha ricevuto molta attenzione da parte degli studiosi. Esistono alcune indagini riguardo la dottrina mistica di Giuseppe², ma non abbiamo ancora uno studio completo tutto dedicato alla sua dottrina della visione di Dio, come lo abbiamo, per esempio, su Giovanni di Dalyatha³. Da uno sguardo generale sulla bibliografia prodotta sul tema della visione divina in Giuseppe Ḥazzāyā si nota che la maggior parte degli studiosi si interessino della sua dottrina spirituale in generale e non entrino nei dettagli della visione divina.

1. Vita e opere di Giuseppe Ḥazzāyā. Riguardo alla vita di Giuseppe Ḥazzāyā, le fonti a nostra disposizione sono abbastanza limitate. Quasi tutto ciò che sappiamo di lui, proviene dalla sua biografia, scritta probabilmente intorno al 900 da Išo'denah, vescovo di Baṣrah⁴, e che è contenuta nella cronaca monastica intitolata *Libro della Castità*⁵. Tra le fonti più recenti abbiamo la *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, dove Joseph Simon Assemani ha

² Cf. A. Scher, *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63; A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, OrSyr 3 (1958) fasc. 1, 3-24; P. Harb, *Faut-il restituer à Joseph Ḥazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) fasc. 2, 13-36; R. Beulay, *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 5-44; idem, *Joseph Ḥazzāyā*, DSp VIII 1341-1349; Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, ed. G. Bunge, Trier 1982; T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changananassery 2000; V. Berti, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257; Lazzeri, *Introduzione*, passim.

³ Cf. R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990.

⁴ Esiste incertezza a riguardo dell'epoca di Išo'denah di Baṣrah. Guillaumont (*Sources*, p. 4, n. 3), nel suo articolo, ha presentato la polemica tra gli studiosi attorno a questa difficoltà.

⁵ Išo'denah, *Liber castitatis*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot: Išo'denah de Baṣra, *Le Livre de la Chasteté*, in: *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 16 (1896) 1-80, 228-283, qui p. 64-66 il testo siriano e p. 54-55 il testo francese.

dedicato a Giuseppe il capitolo LXVIII⁶. Però, visto che Assemani parla perlopiù delle opere di Giuseppe e della condanna del Patriarca Timoteo I, l'unica⁷ vera biografia rimane quella di Išo'denah.

Giuseppe visse nel secolo VIII. Nato in una famiglia mazdea della città di Nimrod (il territorio dell'odierno Iraq), da piccolo fu fatto prigioniero dalle truppe del califfo, venduto come schiavo, prima a un arabo e poi a un cristiano. In seguito, il fascino esercitato sul giovane Giuseppe dalla vita dei monaci lo indusse a diventare cristiano. Affrancato dalla sua condizione di schiavo, gli fu permesso di entrare nel monastero. Successivamente, visse da solitario nelle montagne per molti anni, finché non assunse per due volte, in periodi interrotti da un ulteriore ritiro in solitudine, l'incarico di superiore di due monasteri. In questo contesto va collocata la sua ampia produzione letteraria. Nel sinodo del 786-787, convocato dal catholicos Timoteo I, Giuseppe fu censurato su più punti del suo insegnamento, ma non è chiaro se allora fosse ancora vivo.

Infatti, non abbiamo la data precisa della sua morte, avvenuta in età avanzata e quindi non è neanche possibile stabilire con certezza se Giuseppe abbia subito ancora in vita le conseguenze di tale pronunciamento o se egli sia morto nella sua dignità di superiore. Dal racconto biografico di Išo'denah si evince che l'itinerario spirituale del nostro autore si svolse piuttosto in solitudine ed è da questa esperienza che nasce poi la sua ricca riflessione la quale causò non solo la fama di Giuseppe, ma anche la sua condanna:

“Poiché egli formulò nei suoi scritti quattro passaggi che non furono accettati dai maestri della Chiesa, mar Timoteo convocò un sinodo e lo anatematizzò nell'anno 170 del regno dei figli di Haschem. Da dove Giuseppe Ḥazzāyā abbia ricevuto la sua dottrina, lo si può apprendere dalla sua storia, che fu redatta da Nestorio, il vescovo di Bet Nuhadra. Da parte mia penso che il motivo del comportamento del catholicos fosse l'invidia. Dio conosce la verità!”⁸

Išo'denah non ci indica quali furono gli errori di Giuseppe non accettati dai maestri della Chiesa, ma significativamente esprime solo la sua opinione personale che in questo caso si trattava forse di invidia.

⁶ Cf. J.S. Assemani, *Joseph Huzita*, in: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos. Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuris secrevit, addita singulorum auctorum vita*, De scriptoribus syris III/1, ed. J.S. Assemani, Roma 1719, 100-103. Dobbiamo subito notare che Assemani fa confusione tra due autori diversi: Giuseppe Ḥazzāyā e Giuseppe Huzaya o Huzita (il grammatico del VI sec.). Sherry (*The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91) propone una spiegazione per questa confusione.

⁷ Per tutti gli studiosi moderni che hanno studiato la vita di Giuseppe Ḥazzāyā, come fonte principale è stata usata la biografia di Išo'denah: Scher, *Joseph Ḥazzāyā*; Guillaumont, *Sources*; Sherry, *The Life and Works*; Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*; Bunge, *Rabban Jausep Ḥazzāyā*; Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization*, p. 9-15; Lazzeri, *Introduzione*, p. 7-13.

⁸ Lazzeri, *Introduzione*, p. 10.

Giuseppe Ḥazzāyā era veramente un grande asceta e mistico. La sua vita, spesa tra la solitudine e la vita comunitaria, è ben riflessa nella sua ricchissima opera letteraria. Secondo Abdišo, il Metropolita di Nisibi e Armenia († 1318), Giuseppe fu un autore eminente ed estremamente prolifico. A lui sono attribuiti ben 1900 trattati⁹, tra i quali solo alcuni sono disponibili¹⁰. Non è strano che di questi 1900 trattati Abdišo ne nomini solo undici. Infatti, la condanna del Patriarca Timoteo I causò la distruzione e la scomparsa di molte opere di Giuseppe¹¹ ed anche il rapido declino della Chiesa d'Oriente durante la sempre più forte invasione araba, contribuì alla scomparsa di molte sue opere.

Oggi abbiamo solo tre edizioni critiche eseguite da Paul Harb, François Graffin e Robert Beulay¹² e alcune traduzioni in lingue moderne, in particolare in inglese, francese, tedesco e italiano¹³.

2. L'analisi del tema della visione di Dio. Come abbiamo già accennato, Giuseppe Ḥazzāyā, l'ultimo degli autori monastici siro-orientali del VII-VIII sec., si presenta come colui che ha saputo ricapitolare in modo attento e sapiente i frutti di questa grande stagione mistica nella terra di Persia. I suoi scritti sono basati sulla propria esperienza mistica alla quale lui spesso fa allusione, usando delle espressioni straordinarie. Uno degli argomenti più importanti delle sue opere è il tema della visione di Dio intesa come ultimo fine dell'ascesi e caparra del mondo nuovo.

La dottrina della visione divina di Giuseppe Ḥazzāyā non è un semplice trattato sulla vita spirituale, ma piuttosto una grande sintesi, assai complessa, che contiene diversi elementi ben collegati tra loro. In Giuseppe sembra vi siano, per la prima volta, un coordinamento e una sistemazione del vocabolario e dell'insegnamento degli autori a lui anteriori. Essenzialmente, come abbiamo visto, la sua visione della vita spirituale si basa sul triplice schema, assai caro agli autori siriaci, che Giuseppe modifica per incorporare elementi desunti dagli altri, innanzitutto la differenza dei luoghi della Purezza, Limpidezza

⁹ Cf. Assemani, *Joseph Huzita*, p. 102-103.

¹⁰ Quello che abbiamo oggi sono 18 opere, 10 delle quali sono state tradotte in lingue moderne.

¹¹ Cf. Sherry, *The Life and Works*, p. 88.

¹² Lettera sui diversi effetti della grazia – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-507; Lettera a un amico sull'agire della grazia – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 508-521; Lettera sulle tre tappe della vita monastica – Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442, trad. it. V. Lazzeri: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.

¹³ *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, ed. A. Mingana, vol. 7: *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934; Beulay, *La collection des lettres*; Bunge, *Rabban Jausep Ḥazzāyā*; Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*.

e Perfezione, ereditata da Giovanni il Solitario ed elaborata da Giuseppe stesso, le contemplazioni nello specchio dell'anima di Evagrio e la purificazione del cuore di Macario, armonizzando tutto questo con la teologia nestoriana, per la quale la visione di Dio è impossibile, perché Dio è totalmente invisibile, ma tramite l'umanità di Cristo quella visione diventa possibile¹⁴.

a) Assoluta immaterialità della visione di Dio. Dobbiamo notare con Beulay, che il termine "esperienza mistica" non si trova letteralmente nelle opere degli autori siriaci, che noi definiamo "mistici", ma piuttosto si parla della profonda esperienza del Mistero di Dio grazie all'azione vivificante dello Spirito Santo¹⁵. Cioè, non si tratta mai di una visione corporea o materiale, con le estasi e i sentimenti pii secondo la prospettiva del misticismo medievale, ma della conoscenza del Mistero divino e l'esperienza della presenza di Dio nella profondità del cuore umano. La visione di Dio, come sostiene Vittorio Berti,

"è quell'agognata meta cui tendono coloro che, usciti dalle maglie del mondo, cercano di farsi attraversare dall'operazione della grazia e di farsi condurre da essa attraverso un percorso d'interna purificazione all'incontro già qui e ora, con il Padre, secondo la promessa del Cristo: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5, 8)"¹⁶.

Il Signore non avrebbe proferito queste parole, se ogni visione fosse preclusa all'uomo, anzi la visione di Dio è, in certo senso, obbligatoria, afferma Giuseppe Hazzāyā, anche se è raggiungibile soltanto nell'ultima tappa della vita spirituale:

"Se la speranza dei monaci vigili nello stato in cui la visione della loro mente, nella sfera della spiritualità, non eleva sopra le forme materiali e le immagini, essi sono i più infelici di tutti gli uomini. [...] Se tutta la nostra conoscenza in questo mondo, riguardo a Cristo nostro Signore e alla sua gloriosa visione, che appare nel nostro cuore, dovesse arrivare solo alla fase di una forma materiale, Cristo sarebbe morto invano e la sua venuta nel nostro mondo non avrebbe giovato per niente"¹⁷.

Già da questo brano possiamo intuire il carattere della natura della visione di Dio nell'insegnamento di Giuseppe. Egli sottolinea spesso l'immaterialità

¹⁴ Cf. Beulay, *Joseph Hazzāyā*, p. 1344.

¹⁵ Cf. idem, *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, in: *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise, II^e – début VII^e siècle*, vol. 1: *Textes français*, Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque 5, ed. M. Aitallah, Antélias 1998, 235-241. Vedremo più avanti che lo stesso Giuseppe usa abbastanza spesso questa espressione: "in ogni momento ci solleviamo con Lui nella comprensione dei suoi Misteri e la sua gloriosa visione" (trad. italiana basata su: 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. A. Mingana, p. 164).

¹⁶ Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 250.

¹⁷ Trad. italiana basata su: 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 159.

assoluta di questa visione, la quale non ha né immagine, né somiglianza e può essere percepita soltanto tramite l'esperienza personale con la mente purificata:

“la visione di un uomo spirituale non ha nessuna forma e nessuna somiglianza di nulla riguardo a questo mondo, perché la visione della mente è una caparra del mondo futuro”¹⁸.

Infatti, qualche volta nelle sue opere Giuseppe menziona la sua propria esperienza, rivelando ai discepoli l'ineffabile gioia della sua gloriosa visione divina. Però, essendo immateriale, l'esperienza divina rimane indescrivibile per la lingua umana. Perciò, anche usando alcuni simboli materiali, Giuseppe rileva che la realtà divina rimane indicibile:

“Diciamo che noi vediamo la luce nella tappa della spiritualità, ma questa luce non è come la nostra luce materiale. Diciamo anche che c'è un alimento spirituale, ma quell'alimento non è come quello che abbiamo qui; diciamo, inoltre, che la nostra mente percepirà lì il suono della glorificazione degli esseri spirituali, e che lì sarà la conversazione, ma quel discorso non assomiglia a quello che riteniamo qui uno con altro. Anche Apostolo scrisse: «E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2Cor 12, 3-4). Ha mostrato chiaramente in queste parole che le cose che sono rivelate all'intelletto, nella tappa della perfezione, non possono essere espresse dalla lingua materiale”¹⁹.

b) Le caratteristiche importanti. Due sono le caratteristiche più importanti dell'esperienza spirituale descritta da Giuseppe Ḥazzāyā, sono il carattere trinitario della visione divina e l'assoluta e insuperabile mediazione in questa visione dell'umanità di Cristo.

Così, nell'ultima tappa, l'uomo percepisce l'irradiarsi della luce divina, della “luce senza forma (αυρα ἄσχημος)”²⁰, e questo, ovviamente, non significa il vedere nel senso il cogliere con gli occhi un oggetto. È piuttosto un perdersi di vista grazie a quella “luce divina” che fa risplendere all'uomo ciò che da se stesso egli non è in grado di vedere²¹:

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 160. Dell'esperienza simile parla anche Giovanni il Solitario: “Quando l'anima si calma, viene rimossa da tutte le cose terrene e cerca le cose invisibili, e diventa sempre più gloriosa, grazie alle rivelazioni che non si possono esprimere con la voce naturale”. Cf. G.G. Blum, *The Mystology of John the Solitary from Apamea*, „The Harp” 5 (1992) 111-129.

²⁰ Il termine, usato molto da Giuseppe, fu ereditato da Evagrio Pontico. Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 393. “Senza forma”, perché totalmente immateriale. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49, n. 125; Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula XLVIII*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 507, n. 20.

²¹ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49.

“Dalla sfera di limpidezza, l’intelletto sale alla sfera della spiritualità, dove la sua visione non ha né somiglianza né forma, perché è rivestita completamente con la visione della luce senza forma, cui nulla può essere paragonato”²².

Questa luce inafferrabile altro non è che la luce della Santissima Trinità, che ora riveste l’uomo, cosicché egli stesso non è più in grado di distinguere da essa la luce a lui propria. Quella luce senza forma

“è la luce gloriosa della Santissima Trinità con cui saranno riempite tutte le profondità nascoste del cuore, la luce gloriosa in cui non c’è né immagine, né forma, né somiglianze, né composizioni materiali, né numeri, né colori”²³.

Nella comunità siriana, i mistici sono in genere molto sensibili al rapporto spirituale con le ipostasi della Santissima Trinità. Spesso fu usata da loro l’immagine del sole, proposta dai teologi nestoriani, per illustrare il mistero della Santa Trinità: il Padre è come il sole, il Verbo è come il suo irradiazione luminoso, lo Spirito è il suo calore. Ne consegue che il Padre non è considerato solo come la fonte delle altre due ipostasi concepite come pure relazioni, ma anche come la fonte della divinità del Verbo e dello Spirito.

Così ogni ipostasi possiede il suo modo proprio: il Padre come fonte, il Verbo come espressione del suo Essere, lo Spirito come suo impulso vitale²⁴. In questa prospettiva, il rapporto personale dell’uomo con la Santissima Trinità diventa più tangibile: l’esperienza del Mistero di Dio inizia con la presenza e l’azione dello Spirito Santo che conduce alla visione della gloria del Padre che risplende sul volto luminoso di Cristo risorto²⁵.

Tuttavia, quando Giuseppe parla della luce della Santa Trinità, è per sottrarre l’essenza di Dio a ogni tentativo della creatura di afferrarla. Questa natura divina, infatti, non può essere vista da alcuna creatura, dal momento che

“in Dio vediamo non la Sua natura che è invisibile e inaccessibile, ma la sua saggezza nelle creature e la gloria della sua maestà”²⁶.

Giuseppe insiste fortemente sull’inafferrabilità della natura divina, confutando, probabilmente, gli argomenti dei messaliani, che sostenevano e spiegavano in che modo Dio avesse preso diverse forme per rivelarsi ai sensi umani e in che modo l’essenza della Trinità potesse essere percepita dai sensi umani:

²² Trad. italiana basata su: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 156.

²³ Ibidem, p. 165.

²⁴ Giuseppe usa spesso tale paragone tra lo Spirito Santo e l’impulso vitale o ardente per indicare il protagonismo dello Spirito Santo nella vita spirituale. Cf. ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 148-151.

²⁵ Cf. R. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.

²⁶ Trad. italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae 5.9.3 e 5.9.14*, trad. ted. G. Bunge: Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, p. 299 e 301.

“Dio non ha né immagine né somiglianza, anche se nei Libri sono dati a Lui somiglianze con cui ha manifestato le sue rivelazioni e ci ha mostrato la sua natura. Tutti questi, però, sono fuori della natura della sua Essenza, perché la sua Essenza non assomiglia né al fuoco, né alla luce del sole, né all’aria, né all’alcuno dei restanti. La natura della sua Essenza è infatti più alta di tutte le somiglianze, le immagini e le rappresentazioni della nostra creazione. Non ha, quindi, nessuna immagine in qualsiasi cosa visibile della nostra natura”²⁷.

Indicando i principi base della teologia della Chiesa Siro-Orientale, Berti sottolinea la totale inconoscibilità e immunità della natura divina della quale

“neppure gli angeli posseggono il privilegio della «visione», e questo perché tutte le creature razionali, anche quelle angeliche, mantengono quella definizione e (sottile) corporeità che le esclude comunque a priori da una qualsiasi *theoria* di Dio, in quanto l’infinita totalità divina non è contenibile nella creatura, e in Dio non si dà parzialità né patimento”²⁸.

Naturalmente sorge la domanda: come diventa possibile questa visione di Dio se tutto è invisibile e inafferrabile?

c) La visione della gloria divina. A proposito di Giovanni di Dalyatha, Beulay abbozza una risposta a tale domanda con cui sottolinea l’originalità del suo autore²⁹. Secondo Beulay, Giovanni afferma la possibilità della visione di Dio, partendo dalla distinzione tra la gloria divina visibile e la natura divina invisibile. Giovanni sembra essere l’unico autore nestoriano ad aver insistito più attentamente su questa distinzione: la gloria divina è ciò che la natura divina rende comunicabile di sé.

Nelle opere di Giuseppe non troviamo la stessa distinzione o almeno non è così chiara come in Giovanni. Beulay ricorda che anche Giuseppe Ḥazzāyā parla in diversi punti delle sue opere della gloria di Dio, ma, a suo avviso, non la distinguerebbe dalla sua essenza o signoria³⁰. Però, a mio parere, Giuseppe risolve il problema della visione divina grazie al concetto di luce – immateriale e senza forma³¹, come abbiamo visto.

Parlando della visione, Giuseppe sottolinea l’inaccessibilità della natura divina, ma anche la possibilità della visione della sua luce che rimane accessibile per l’intelletto purificato:

²⁷ Trad. italiana basata su: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 156-157.

²⁸ Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 230.

²⁹ Cf. R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 195-196; idem, *L’enseignement spirituel*, p. 447-449.

³⁰ Per esempio nell’inedito *Oratio de essentia naturae divinae*, a quanto riportato da Beulay, *L’enseignement spirituel*, p. 449, n. 127.

³¹ Occorre ricordare che alcuni secoli dopo Giuseppe – nel XIV sec. – dagli monaci-esicasti bizantini sarà elaborata una simile dottrina mistica, cioè della luce increata che è accessibile all’intelletto purificato, mentre la Natura Divina rimane sempre inafferrabile. Cf. A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un’edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.

“Come nella luce del sole vediamo gli oggetti di questo mondo, così nel mondo a venire vedremo nella luce di Cristo Colui che è invisibile. Non voglio dire che vedremo la sua Natura, ma la gloria della Sua Grandezza”³².

“La luce santa che risplende nell’intelletto durante la preghiera è, senza dubbio, la luce della Gloria del nostro Signore”³³.

Quindi, secondo il nostro autore, solo tramite la luce divina, splendente e ineffabile, si può vedere Dio al momento della preghiera, mentre l’illimitata natura divina rimane inaccessibile.

Questa luce della Santa Trinità, che l’uomo può vedere non è nient’altro che l’umanità gloriosa di Cristo nostro Signore³⁴. Cristo, infatti, ha una importanza fondamentale nella spiritualità siriana, e specialmente nella sua mistica: proprio sul volto di Cristo risorto risplende la gloria del Padre. Nel suo insegnamento della visione divina anche Giuseppe dà un posto centrale all’umanità di Cristo³⁵. Alcuni capitoli delle *Centurie sulla conoscenza* possono esplicitare questa affermazione:

“Per tutte le creature razionali, visibili e invisibili, l’umanità di nostro Signore Gesù Cristo sarà lo specchio nel quale esse vedranno il Dio-Logos che abita in loro.

Ricerca e contempla Cristo nella sua economia corporea. La sua divinità riconosca e adora in silenzio nella fede.

Al di fuori dell’umanità di nostro Signore Gesù Cristo, non esiste visione di Dio, né per gli angeli né per gli uomini, né in questo mondo né in quello che verrà”³⁶.

L’incarnazione del Verbo inaugura per la creatura la possibilità, unica e irripetibile, di vedere il Padre di per sé invisibile. Questa assoluta e insuperabile mediazione di Cristo viene espressa in maniera particolarmente chiara nel seguente passaggio:

“Nel mondo nuovo non c’è più nessun mediatore tra Dio e uomo al di fuori dell’uomo Gesù Cristo. Nella persona dell’uomo Gesù, il figlio della nostra stirpe, tutte le creature razionali contempleranno l’invisibile Dio nel mondo che verrà”³⁷.

d) L’umanità di Cristo nel cuore umano. Su questa visione cristocentrica è assai evidente una influenza dominante della teologia nestoriana, però, secondo Beulay, i nostri mistici ad un certo punto se ne discostano quando

³² Trad. italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.14, trad. Bunge, p. 301.

³³ Ibidem, 5.9.65, trad. Bunge, p. 311.

³⁴ Cf. Iosephus Hazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. e trad. ingl. A. Mingana, p. 184.

³⁵ Cf. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, p. 182.

³⁶ Trad. italiana basata su testo cit. in Beulay, *Des centuries*, p. 10-11.

³⁷ Iosephus Hazzāyā, *Liber quaestionum et responsorum*, ff. 106-107. Cit. in Lazzeri, *Introduzione*, p. 50.

affermano che la visione mistica dell'umanità di Cristo è spiritualizzata a tal punto da essere in grado di rimanere nel cuore di chi la contempla. È infatti nell'anima e non fuori di essa che Cristo, nella sua umanità, rimane il substrato della visione di Dio³⁸:

“Beato sia il monaco che prega e fissa lo sguardo verso l'interno di sé stesso e vede Cristo che abita nella sua anima e si gode della sua visione gloriosa”³⁹.

Giuseppe, come anche gli altri mistici siro-orientali, parla della presenza nel cuore umano dell'umanità di Cristo. Secondo lui amore vero è la chiave spirituale attraverso cui si apre la porta interna del cuore, dove dimora Cristo nostro Signore, la cui visione è una luce senza forma⁴⁰.

Dal punto di vista dottrinale nestoriano questa affermazione fu inaccettabile e perciò provocò la sua condanna da parte del patriarca Timoteo I. Vediamo ora come il nostro autore spiega questo suo insegnamento⁴¹.

Secondo Giuseppe, ciò che rende possibile l'inabitazione dell'umanità di Cristo nelle anime, è il fatto che Cristo risorto possiede quello che potrebbe essere definito come un corpo “spirituale” senza composizione o forme sensibili. Parlando, infatti della “gloriosa visione di Cristo, che appare nel nostro cuore”⁴² e si situa nel percorso mistico al di là del luogo di Limpidezza, egli spiega che, prima di tutto, su questo livello lo spirito sale alla sfera della spiritualità, dove la sua visione non ha né forma né somiglianza, perché è investita completamente con un'unica visione della luce senza forma⁴³.

Dopo questo si afferma che:

“lo spirito non avrà altra visione, oltre la visione gloriosa del nostro Salvatore⁴⁴, che è al di sopra dei sensi, delle figure e le forme sensibili”⁴⁵.

Come sostegno della sua affermazione, Ḥazzāyā invoca l'autorità di Isacco di Ninive che aveva detto:

“Nel luogo che è al di là della Limpidezza, dove Cristo nostro Signore si è rivelato ai nostri santi, questa visione non ha né forma né figura composta, ma la gloria, in cui nostro Signore è risuscitato dalla tomba, è una gloria senza forma”⁴⁶.

³⁸ Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 459.

³⁹ Trad. italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae 5.9.96*, trad. Bunge, p. 317.

⁴⁰ Cf. 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 166.

⁴¹ Questa breve rassegna dell'insegnamento di Giuseppe è fatta sulla base di un capitolo dell'opera di Beulay (*L'enseignement spirituel*, p. 456-464).

⁴² 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 159.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 156.

⁴⁴ L'espressione che connota l'umanità di Cristo.

⁴⁵ Trad. italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. Mingana, p. 157.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 158.

Anche se Giuseppe non usa il termine "corpo spirituale", ma parla soltanto della modalità di apparizione dell'umanità di Cristo nel cuore, sembra chiaro che per Giuseppe la base oggettiva di questa modalità è il fatto che l'umanità corporea di Gesù ha preso su di sé, dopo la risurrezione, una caratteristica della gloria senza forma, la quale le permette di apparire all'interno dell'anima⁴⁷.

Quindi, il principio fondamentale su cui Giuseppe basa la sua dottrina della visione è, prima di tutto, l'inaccessibilità e l'inconoscibilità della natura divina, ossia la natura della Santissima Trinità. Questo secondo elemento sottolinea il carattere trinitario dell'insegnamento di Giuseppe che era emblematico per la spiritualità siriana. Poi, il terzo aspetto importante, che colloca Giuseppe completamente nella dogmatica della sua Chiesa nestoriana, è la mediazione di Cristo nella visione divina. Tutti questi aspetti sono sintetizzati da un concetto, con il quale si risolve, in certo senso, la questione della visione di Dio. Si tratta della "luce senza forma", sempre immateriale e invisibile per gli occhi del corpo, ma visibile per l'intelletto purificato al momento della preghiera. Questa luce senza forma è qualcosa che la natura divina rende comunicabile di sé, cioè l'umanità di Cristo che l'uomo può vedere. Così, la luce dell'umanità di Cristo nostro Signore occupa un posto centrale nell'insegnamento sulla visione di Giuseppe.

Voglio concludere questa mia ricerca riportando un brano inedito del nostro autore, tradotto da Beulay, con cui Giuseppe descrive la realtà della visione divina, così desiderata da lui:

"Questo è il luogo in cui il Beato Isaia vide il Signore seduto sul trono sublime e i lembi del suo manto riempirono il suo tempio, sopra di lui stavano dei serafini e proclamavano l'uno all'altro, dicendo: «Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria». In questo luogo il Beato Ezechiele vide il carro che portava il suo splendore glorioso. Questo è il luogo in cui fu rapito il Beato Paolo e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare; infatti, tutte le visioni e rivelazioni che si verificano nei santi, in questo luogo sono provati [...] Sulla terra di questo luogo è continuamente vista la luce senza forma: questo è il cielo spirituale che si vede dentro di cuore e di cui parla San Evagrio: «Nel cuore puro è visto il cielo nuovo, la sua visione è un fuoco e il suo luogo è spirituale». Beato colui che è stato ritenuto degno di entrare in questo luogo dove il male non ha più alcun potere"⁴⁸.

3. La posizione ufficiale della Chiesa d'Oriente. La dottrina cristologica ufficiale della Chiesa d'Oriente affermava, che le due nature di Cristo, divina e umana, sono chiaramente distinte e non condividono le caratteristiche l'una dell'altra. Questa netta distinzione tra il divino e l'umano fa sì che la natura

⁴⁷ Come sappiamo, Gregorio Palamas, più tardi, svolgerà la stessa dottrina della dimora corporea di Cristo all'interno del cuore umano. Cf. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica*.

⁴⁸ Trad. italiana basata su: Beulay, *Des centuries*, p. 43.

umana di Cristo non possa avere accesso a nessun tipo di conoscenza o visione divina, perciò la possibilità della visione di Dio è negata persino alla natura umana di Cristo. Poiché la visione di Dio è negata all'umanità di Cristo, tanto più è negata a un comune essere umano, non importa quanto perfetto egli sia. Quindi, alla luce della dottrina ufficiale l'esperienza mistica della visione divina e dell'unione intima con Dio fu vista come una mescolanza inaccettabile e pericolosa, perché l'unità di *prosopon* non prevede, nella teologia siro-orientale, una *communicatio idiomatum*⁴⁹. L'insegnamento sulla visione esponeva inoltre i mistici ad un accostamento ai messaliani i quali ritenevano possibile tale visione.

Secondo Beulay poiché i tratti caratteristici della spiritualità siro-orientale erano imperniati sull'ascesi e la pietà, e non sulla visione di Dio, la corrente mistica come tale risultava in una certa misura come un corpo estraneo. La dottrina della visione divina fu vista, piuttosto, come un influsso alessandrino trapiantato sull'antico albero della spiritualità siriana e perciò suscitò la diffidenza da parte della Chiesa nestoriana. Quindi a causa di questo "odore alessandrino" il tema della visione divina fu percepito con un certo pregiudizio e talvolta con ostilità tra i sostenitori della spiritualità tradizionale⁵⁰.

Queste tensioni e influssi estranei alla fine hanno causato la condanna dei tre mistici, e piuttosto della loro dottrina spirituale, da parte del Patriarca Timoteo I il quale, anche a causa delle pressioni dovute all'ambiente musulmano, non potette più sopportare questa ambiguità nella dottrina antiochena. Perciò, condannando l'insegnamento dei mistici sulla visione di Dio, il Patriarca Timoteo I ha voluto sottolineare, da un lato, la realtà della natura umana di Cristo e la trascendenza della natura divina, dall'altro intendeva ancora una volta evidenziare la fallacia della dottrina dei messaliani e dei monofisiti.

La dottrina che occupa il posto centrale nell'insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā riguarda la visione di Dio nella quale l'autore costantemente sottolinea l'invisibilità e trascendenza assoluta della natura divina. In queste affermazioni Ḥazzāyā si colloca perfettamente nella dogmatica siro-orientale che sostiene fortemente l'impossibilità di qualsiasi visione della natura divina. Nonostante questa impossibilità, Giuseppe afferma con forza la piena realtà della visione divina impiegando un'espressione adottata da Evagrio il Pontico, cioè "luce senza forma". Parlando della luce della Santissima Trinità Ḥazzāyā non parla di Dio stesso o della natura divina. Questa luce, inafferrabile e immateriale è ciò che la Santissima Trinità rende comunicabile di sé: l'umanità gloriosa di Cristo che appare all'interno del cuore umano. In questo modo

⁴⁹ Cf. Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 229-230.

⁵⁰ Cf. R. Beulay, *Originalité de Jean de Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, in: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, ed. M. Aitallah, Antélias 1999, 139-148.

l'autore mette al riparo la divinità da qualsiasi visione da parte delle creature. La visione della luce divina rappresenta, secondo Giuseppe, il culmine dell'esperienza monastica, preparata dal lungo cammino di purificazione, ma l'esito è sempre gratuito e operato dalla grazia divina.

Da parte dell'autorità ecclesiale, però, l'insegnamento dei mistici sulla visione di Dio fu visto come possibilità di visione della Divinità, cioè della natura divina, che, secondo la teologia nestoriana, era ritenuta impossibile persino all'umanità di Cristo. La visione di Dio sembrava contraddire il dogma cristologico proposto a preservare la distinzione tra l'umano e il divino in Cristo e a salvaguardare con tutta la forza la trascendenza di Dio preservandola da qualsiasi mescolanza con ciò che è creato o limitato. L'umanità glorificata di Gesù, allora, non avrebbe potuto vedere la divinità del Verbo eterno, anche se ha raggiunto la perfezione in questo mondo. Quindi, se neanche l'uomo Gesù ha potuto avere la visione di Dio, tanto meno questo sarà possibile per una creatura mortale.

Riassumendo, possiamo supporre che la motivazione che fece scatenare l'accusa da parte del Patriarca non era la mera invidia, come afferma il biografo Išo'denah di Basra; e neppure il misticismo in quanto misticismo, né la visione in quanto visione. La causa della condanna era, piuttosto, la crescente percezione dei rischi a cui era esposta questa tradizione in relazione all'idea di un cambiamento o una trasformazione ontologica della natura umana, che avrebbe potuto compromettere la cristologia duofisita della Chiesa d'Oriente, è cioè la vera struttura teologica e l'identità di questa comunità.

"HERETICAL" TEACHING ON THE VISION OF GOD
IN THE WORKS OF JOSEPH HAZZĀYĀ,
THE 8TH CENTURY EAST SYRIAN MYSTIC

(Summary)

In the history of the Assyrian Church of the East the VIII century was a period of the flourishing of monastic mysticism. One of the great spiritual fathers of the period was Joseph Hazzāyā who made a synthesis of all spiritual and mystical experiences of his predecessors. In his writings he basically holds to the teachings on the vision of God, which was strange to the Antiochene tradition and therefore condemned as heretical by Timothy I, the patriarch of the Church of the East at the synod of 786-787. In this article the author analyzes Joseph's teachings on the vision of God, striving to comprehend valid reasons why they deserve to be considered heretical. Furthermore the following pages contain overview of terms used by Joseph when he refers to the experience of divine vision and with special emphasis on the particulars of his teachings. The last paragraph presents a brief survey of the Christological doctrine of the Church of the East and its opinion on the experience of the vision of God.

„HERETYCKA” NAUKA O KONTEMPLACJI BOGA
W DUCHOWEJ SPUŚCIŹNIE JÓZEFA HAZZĀYĀ,
WSCHODNIOSYRYJSKIEGO MISTYKA VIII WIEKU

(Streszczenie)

W historii Asyryjskiego Kościoła Wschodu (Kościół tradycji wschodniosyryjskiej) VIII w. stał się okresem rozwoju mistyki monastycznej. Jednym z wielkich nauczycieli duchowych tego okresu był Józef Hazzāyā, który dokonał syntezy nauki poprzedników. Fundament jego twórczości stanowi nauka o kontemplacji Boga, która była obca dla tradycji Antiocheńskiej i dlatego została potępiona jako heretycka przez patriarchę Tymoteusza I na synodzie w latach 786-787. W artykule dokonano analizy nauki Józefa o kontemplacji Boga w celu krytycznego spojrzenia na podstawy jego potępienia. Autorka przeprowadziła analizę terminów, które Józef stosuje na określenie stanu kontemplacji Boga, a także przedstawiła specyfikę jego nauczaniu w tej kwestii. W ostatnim punkcie artykułu został przedstawiony krótki zarys chrystologii Kościoła Wschodu oraz nauka dotycząca doświadczenia w sferze kontemplacji Boga.

Key words: Joseph Hazzāyā, Church of the East, mystical experience, vision of God, formless light, divine glory.

Parole chiave: Giuseppe Hazzāyā, Chiesa d’Oriente, esperienza mistica, visione di Dio, luce senza forma, gloria divina.

Słowa kluczowe: Józef Hazzāyā, Kościół Wschodu, doświadczenie mistyczne, kontemplowania Boga, światło bezkształtne, chwała Boża.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ‘ABDISHO’ HAZZĀYĀ, *Tractatus de gratia*, ed. e trad. ingl. A. Mingana: ‘Abdisho’ Hazzāyā *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, vol. 7: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, 148-175.
- IOSEPHUS HAZZĀYĀ, *Capita scientiae*, trad. ted. G. Bunge: Rabban Jausep Hazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 299-324.
- IOSEPHUS HAZZĀYĀ, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442, trad. it. V. Lazzeri: Giuseppe Hazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.
- IOSEPHUS HAZZĀYĀ, *Epistulae*, ed. e trad. fr. R. Beulay: Joseph Hazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-520.
- IOSEPHUS HAZZĀYĀ, *Tractatus de via brevissima*, ed. e trad. ingl. A. Mingana: Joseph Hazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke*

- Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, vol. 7: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, 177-184.
- ISHO' DNAḤ, *Liber castitatis*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot: Isho'dnah de Basra, *Le Livre de la Chasteté*, in: *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 16 (1896) 1-80, 228-283.
- Synodicon Orientalibus*, in: *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, dans notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, ed. e trad. fr. J.-B. Chabot, Paris 1902.

Studi

- ASSEMANI J.S., *Joseph Huzita*, in: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos. Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuris secrevit, addita singulorum auctorum vita*, De scriptoribus syris III/1, ed. J.S. Assemani, Roma 1719, 100-103.
- BAUMER C., *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, New York 2008.
- BERTI V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257.
- BEULAY R., *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) fasc. 1, 5-44.
- BEULAY R., *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, in: *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise, II^e – début VII^e siècle*, vol. 1: *Textes français*, Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque 5, ed. M. Aitallah, Antélias 1998, 235-241.
- BEULAY R., *Joseph Hazzāyā*, DSp VIII 1341-1349.
- BEULAY R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990.
- BEULAY R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987.
- BEULAY R., *Originalité de Jean de Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, in: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, ed. M. Aitallah, Antélias 1999, 139-148.
- BEULAY R., *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.
- BLUM G.G., *The Mystology of John the Solitary from Apamea*, „The Harp” 5 (1992) 111-129.
- FYRIGOS A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.
- GUILLAUMONT A., *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, OrSyr 3 (1958) fasc. 1, 3-24.
- HARB P., *Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) fasc. 2, 13-36.
- Lazzeri V., *Introduzione*, in: Giuseppe Hazzāyā, *Le tre tappe della vita spirituale*, intr., trad. e note di V. Lazzeri, Magnano 2011, 7-57.
- OLICKAL T., *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000.
- SCHER A., *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63.
- SHERRY E.J., *The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91.

