

Adamantius

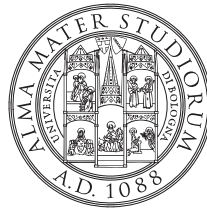
**Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
“Origene e la tradizione alessandrina”**

*

**Journal of the Italian Research Group on
‘Origen and the Alexandrian Tradition’**

30

(2024)



Adamantius

*Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione Alessandrina"*

*Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"*

*Comitato Scientifico
Scientific Committee*

Brouria Bitton Ashkelony (Jerusalem), René Bloch (Bern), Eberhard Bons (Strasbourg),
Marie-Odile Boulnois (Paris), Gilles Dorival (Aix-en-Provence / Marseilles),
Giovanni Filoramo (Torino), Alain Le Boulluec (Paris), Christoph Marksches (Berlin),
Claudio Moreschini (Pisa), Enrico Norelli (Genève), David T. Runia (Melbourne),
Guy Gedaliahu Stroumsa (Oxford / Jerusalem), Annewies Van Den Hoek (Harvard),
Robert Louis Wilken (Charlottesville, Virginia)

*Comitato di Redazione
Editorial Board*

Roberto Alciati, Osvalda Andrei, Luana Lucia Ascone, Guido Bendinelli, Paolo Bettolo, Paola Buzi,
Antonio Cacciari (vice direttore), Francesca Calabi, Alberto Camplani (direttore scientifico),
Tessa Canella, Nathan Carlig, Francesca Cocchini, Chiara Faraggiana di Sarzana,
Emiliano Fiori, Tommaso Interi, Leonardo Lugaresi, Sincero Mantelli, Valentina Marchetto,
Angela Maria Mazzanti, Adele Monaci, Andrea Nicolotti, Carla Noce, Domenico Pazzini,
Lorenzo Perrone (direttore responsabile), Francesco Pieri, Teresa Piscitelli, Emanuela Prinzivalli,
Marco Rizzi, Pietro Rosa, Agostino Soldati, Chiara Spuntarelli,
Daniele Tripaldi (segretario), Andrea Villani, Claudio Zamagni, Marco Zambon

*Corrispondenti esteri
Foreign correspondents*

Cristian Badilita (Romania), Marie-Odile Boulnois (France),
Harald Buchinger (Austria), Dmitrij Bumazhnov (Russia), Augustine Casiday (United Kingdom),
Tinatin Dolidze (Georgia), Samuel Fernández (Chile), Michael Ghattas (Egypt),
Anders-Christian Jacobsen (Denmark), Adam Kamesar (U.S.A.), Aryeh Kofsky (Israel),
Johan Leemans (Belgium), Joseph O'Leary (Japan),
Anne Pasquier (Canada), István Perczel (Hungary), Henryk Pietras (Poland),
Jana Plátová (Czech Republic), Jean-Michel Roessli (Switzerland),
Riemer Roukema (The Netherlands), Samuel Rubenson (Sweden),
Anna Tzvetkova (Bulgaria), Martin Wallraff (Germany)

ISSN 1126-6244

La redazione di *Adamantius* è presso il Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Via Zamboni 32, I-40126 Bologna (tel. 0512098517, fax 051228172). Per ogni comunicazione si prega di rivolgersi al Prof. Alberto Camplani (e-mail: alberto.camplani@uniroma1.it) o al Prof. Antonio Cacciari (e-mail: antonio.cacciari@unibo.it). Il notiziario segnalerà tutte le informazioni pervenute che riguardino specificamente il campo di ricerca del gruppo, registrando in maniera sistematica le pubblicazioni attinenti ad esso. Si prega d'invviare dissertazioni, libri e articoli per recensione all'indirizzo sopra indicato.

Indice

1	<i>Contributi</i>	
1.1	<i>Sezione monografica</i>	
1.1.1	<i>Letteratura cristiana antica fra grammatica e teologia. Giornata di studi in onore di Antonio Cacciari, a cura di DANIELE TRIPALDI e ANDREA VILLANI</i>	
	DANIELE TRIPALDI e ANDREA VILLANI, <i>Introduzione</i>	6
	LORENZO PERRONE, <i>Per Antonio Cacciari</i>	9
	ANNA MAMBELLI, <i>Senza cielo e senza terra: dèi e signori delle nazioni di fronte al Dio d'Israele in Daniele 2 Old Greek</i>	13
	MARCO RIZZI, <i>Il libro della Sapienza in Clemente Alessandrino: una prima esplorazione</i>	30
	MARIA DELL'ISOLA, <i>Note sulla relazione tra ascetismo e conoscenza medica in Tertulliano</i>	40
	VALENTINA MARCHETTO, <i>Εἰς ὄψιν ... ἰατροῦ (Orig. FrLam 43): per un'iniziale ricognizione del lessico medico in Origene</i>	51
	FRANCESCA MINONNE, <i>Quando l'esegesi ri-ordina la grammatica: ricerca preliminare e studio del sintagma (τὸ) ἐξῆς in Origene</i>	65
	TOMMASO INTERI, <i>Sulla datazione del Commento ai Salmi di Eusebio: due edizioni?</i>	84
	CARLA LO CICERO, <i>Riecheggiamenti origeniani nella traduzione di Rufino di Gr. Naz. Or. 2,15</i>	96
	ILARIA SCARPONI, <i>Dio punisce le colpe dei padri nei figli? La ricezione latina dell'esegesi origeniana di Es 20,5 (IV-V sec.)</i>	111
1.2	<i>Articoli</i>	
	OLIVIER MUNNICH, <i>La correspondance entre Africanus et Origène: remarques textuelles et exégétiques</i>	118
	LORENZO PERRONE, <i>Origene filologo: l'opus magnum di Bernhard Neuschäfer e gli sviluppi degli studi origeniani</i>	128
	GUIDO VENTURINI, <i>The Second-Generation Anti-Julianist Literature and Its Reception in the Later Syriac Sources</i>	149
	VALENTINA DUCA, <i>Mark the Monk on Radical Responsibility: A Central Source for Isaac of Nineveh</i>	174
2	<i>Notiziario</i>	
	Ricordo di Romano Penna (Francesca Cocchini)	194
2.1	<i>Attività recenti del Gruppo e iniziative in preparazione</i>	196
2.1.1	Riunioni del Gruppo	196
2.2.	<i>Notizie su tesi e altre attività didattiche</i>	196
	GIANMARCO CERRETI, <i>Teofilo di Antiochia e gli sviluppi della teologia antiochena nel II secolo (Emanuela Prinivalli - Tessa Canella)</i> . MATILDE MAZZINI, <i>Isacco di Antiochia: per un avanzamento nella classificazione degli scritti del corpus a lui attribuito. Edizione, traduzione e commento dei contenuti e dello stile letterario del ciclo degli otto mīmre Sui fratelli reclusi (Emidio Vergani - Flavia Ruani)</i>	
3	<i>Repertorio bibliografico</i>	201
3.1	<i>Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina (a cura di L. Perrone)</i>	201

- 3.2. *Segnalazioni di articoli e libri* 269
The Oxford Handbook of the Septuagint, ed. by Alison G. SALVESEN and Timothy Michael LAW, OUP, Oxford 2021 (Pietro Rosa), 269. Olegs ANDREJECS, *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source: A Reassessment of Q's Stratigraphy* (WUNT II 499), Mohr Siebeck, Tübingen 2019 (John S. Kloppenborg), 273. Alessandro FALCETTA, *Early Christian Teachers. The 'Didaskaloi' from Their Origins to the Middle of the Second Century* (WUNT II 516), Mohr Siebeck, Tübingen 2020 (Sarah E. Rollens), 275. Michael J. HOLLERICH, *Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers* (Christianity in Late Antiquity 11). University of California Press, Oakland, CA 2021 (Peter Van Nuffelen), 277. *Jérôme, Contre Jovinien*. Livre I. Texte, introduction, traduction et notes par Luce SAVOYE (SC 637), Cerf, Paris 2023 (Luana Lucia Ascone), 279. *Hieronymi opera X. Hieronymi Commentarii in Euangelium Matthaei*. Curavit Daniela SCARDIA – *Opere di Girolamo X. Girolamo, Commento a Matteo*. A cura di Daniela SCARDIA, Città Nuova, Roma 2022 (Fabio Ruggiero), 282. *Maître Eckhart, Lecteur des Pères latins*. Sous la direction de Marie-Anne VAN-NIER, Beauchesne, Paris 2020 (Domenico Pazzini), 284.
4. *Comunicazioni*
- 4.1 Congressi e seminari 288
Gli studi sulla Settanta al SBL International Meeting (Salisburgo, Austria 17-21 luglio 2022 (Beatrice Bonanno), 288. *Culti e rituali in grotta. Forme e materiali dal Mediterraneo tardoantico*, Department of History, Anthropology, Religion, Art, Performing Arts, Sapienza University of Rome, September 8th-9th, 2024 (Ada Caruso), 289.
5. *Indici*
- 5.1 Indice delle opere di Origene, a cura di Tommaso Interi 292
- 5.2 Indice degli autori moderni, a cura di Giulia Negri 295
- Libri ricevuti 303
- Annuncio della sezione monografica di «Adamantius» 31 (2025) 304

Letter from the Editor

Thirty years is not a short span of time in the life of an individual scholar, but a mere moment in the history of an active research laboratory.

And Adamantius deserves to be called a 'laboratory'. Founded by Lorenzo Perrone in 1995, it is not merely a journal in which a number of erudite scholars publish the results of their investigations, it is the expression of the diverse activities and relationships of a research group comprising scholars of various ages, now spanning three generations, united by their passion for the Alexandrian Jewish and Christian culture. This group is the Italian Research Group on Origen and the Alexandrian Tradition (GIROTA), born in 1994 under the impetus—once again—of Lorenzo Perrone. Adamantius became its journal, conceived both as a research tool and a means of dialogue with the international scientific community, with the function of reflecting the most advanced proposals in the Alexandrian and Origenian research.

Since its inception, Adamantius has been characterised by an intergenerational dimension. Some of its collaborators have passed away, and it is not unreasonable to think that they still accompany us in some way. Among the names that could be remembered, two in particular I would like to mention – scholars of different ages and backgrounds, yet incredibly generous in their contributions to our journal: Stefano Tampellini, a member of the editorial staff, and Manlio Simonetti, a leading scholar of Origen and Alexandrian culture, who has accompanied the journal with great affection from the outset.

Adamantius is now emerging from its youth, with numerous international relationships and numerous initiatives exploring new methodologies and perspectives on Origen, the Alexandrian tradition, and the Judaic and Christian traditions with which this tradition interacted. People can change, and new generations of scholars are entering the world of research. All that remains is to wish Adamantius another thirty years of fruitful exploration of ancient and new territories of late antique culture.

Alberto Camplani
Sapienza University of Rome
Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo

1. Contributi

1.1. Sezione monografica

Letteratura cristiana antica fra grammatica e teologia. Giornata di studi in onore di Antonio Cacciari

Introduzione

di

Daniele Tripaldi e Andrea Villani

Con questo numero *Adamantius* taglia il traguardo dei suoi primi trent'anni di vita. Nessuna migliore occasione si poteva presentare per celebrare, insieme alla rivista, chi, in coppia con Lorenzo Perrone, la rivista ha animato e anima ininterrottamente dal 2003: Antonio Cacciari, prima segretario di redazione, ora vicedirettore di *Adamantius*. Pubblichiamo dunque qui tutte le relazioni della giornata di studio tenutasi in suo onore il 2 febbraio 2023, che, in occasione del suo ritiro dall'insegnamento, ha riunito colleghi, amici, allieve e allievi di Antonio a Bologna, in un piacevole clima di condivisione di idee e di intenso dibattito scientifico.

Gli interventi di allora e gli articoli che ora pubblichiamo hanno il merito, forse singolare, di restituire in tutta la loro poliedricità e ricchezza il profilo e gli interessi di ricerca del celebrato: i Settanta e la traduzione dei testi cristiani dei primi secoli; Origene e la tradizione origeniana; la riflessione grammaticale antica e la prosa cristiana di lingua latina.

A fare da premessa, la *laudatio* di Lorenzo Perrone, che schizza, anche attraverso i ricordi di una lunga comunanza di studi – e di studio, al terzo piano di via Zamboni 32 – il ritratto di un esegeta a tutto tondo e dai molti interessi, che nelle sue ricerche ha saputo spaziare da Giustino ad Agostino, dai Settanta a scrittori quali il francescano medievale Odone di Meung, per trovare poi un suo centro di gravità negli alessandrini Clemente e Origene, ma senza escludere incursioni nella tradizione precedente e successiva, testimoniate da lavori su Filone ed Eusebio.

Anna Mambelli (*Senza cielo e senza terra: dèi e signori delle nazioni di fronte al Dio d'Israele in Daniele 2 Old Greek*) analizza nel dettaglio il lessico relativo alla sfera divina (Dio, Signore, angelo) nella cosiddetta versione *Old Greek* del secondo capitolo del libro di *Daniele*, che rende con κύριος, ἄγγελος o θεός l'aramaico ܡܠܟܐ, per valutare se e quanto la versione greca intenda modificare, ovvero potenziare, la tendenza monoteistica del libro rispetto alla Bibbia ebraica. I risultati dell'indagine confermano la spiccata sensibilità teologica del traduttore che, all'interno di un contesto in cui il κύριος è divenuto ormai il signore ellenistico che tende alla venerazione al pari di una divinità, percepisce la necessità di definire in maniera più precisa e distinguere maggiormente l'unica vera signoria, quella di Dio, da quella del sovrano. Inoltre, mostrando come il traduttore innovi e attualizzi il messaggio del testo ebraico/aramaico, pur senza tradirlo, l'indagine conferma il ben noto assunto per cui ogni impresa versoria costituisce innanzitutto un'interpretazione dell'originale.

Il contributo di Marco Rizzi (*Il libro della Sapienza in Clemente Alessandrino: una prima esplorazione*), dedicato all'uso della *Sapienza di Salomone* in Clemente di Alessandria, funge da *trait d'union* tra l'ambito settantistico e quello dedicato alla prima letteratura cristiana. In esso si mette in luce come questo singolare scritto, che nonostante l'attribuzione illustre non sempre ha goduto di particolare fortuna nell'antichità cristiana, venga per la prima volta recepito in maniera ampia e coerente da Clemente, non ai fini dell'identificazione della sapienza con Cristo, come avverrà in seguito, quanto come uno degli aspetti della sua riflessione gnoseologica: attraverso numerose citazioni dalla *Sapienza*, Clemente è in grado di costruire il profilo dello 'gnostico', il *sophos* cristiano in cammino sulla strada della sapienza, oltre a giustificare il ricorso alla *paideia* classica come strumento necessario all'inizio del suo percorso formativo.

Con il saggio di Maria Dell'Isola (*Note sulla relazione tra ascetismo e conoscenza medica in Tertulliano*) si passa da Alessandria alla Cartagine di Tertulliano, per indagare il nesso tra dottrina etica cristiana e scienza medica. Occasione dell'approfondimento è il trattato *De ieiunio adversus psychichos*, tradizionalmente collocato nella fase montanista della produzione tertulliana, che, nella descrizione della pratica ascetica e delle privazioni cui il corpo umano è sottoposto dall'esercizio del digiuno, dà prova di conoscenze anatomiche, ginecologiche e relative agli apparati riproduttivo, digestivo, respiratorio – conoscenze che trovano, peraltro, conferma dal confronto con passi paralleli sia dal *corpus* di Tertulliano stesso, sia da fonti mediche o scientifico-filosofiche classiche. Dall'indagine risulta come Tertulliano abbia inteso costruire la propria 'esortazione al digiuno' a partire dagli effetti che esso produce sul corpo umano e che solo in un secondo momento abbia sovrapposto a questi la riflessione teologica o religiosa.

Valentina Marchetto (*Eiς ὄψιν ... ἰατροῦ* [Orig. FrLam 43]: per un'iniziale ricognizione del lessico medico in Origene) riporta il lettore ad Alessandria, ma mantiene il *focus* sulla scienza medica, stavolta nell'opera di Origene. Dopo aver fatto il punto sullo stato della ricerca, l'Autrice esamina alcuni casi studio – nell'auspicio che la ricerca possa in seguito ampliarsi – a partire da un'opera che, anche per lo stato frammentario in cui si è conservata, non è tra le più frequentate dell'Alessandrino: il *Commento alle Lamentazioni*. L'analisi mostra come Origene sia abile a recuperare immagini proprie di specifici ambiti culturali per trasferirle ad altri, caricandole di nuovi significati. Per non citare che un esempio, il ricorso al raro ἀνακωχή, 'tregua', ma anche, in ambito medico, 'sostegno' / 'supporto' per un arto ferito che, messo a riposo, è poi in grado di guarire: non potrebbe, questo, essere forse un indizio della conoscenza origeniana di dibattiti contemporanei sulla necessità di dilazionare la somministrazione di terapie chirurgiche o farmacologiche, da lui adattati all'azione guaritrice di Dio?

All'*ars grammatica* è dedicato il contributo di Francesca Minonne (*Quando l'esegesi ri-ordina la grammatica: ricerca preliminare e studio del sintagma* [τὸ ἐξῆς in Origene]): dopo aver richiamato i vari studi che Antonio Cacciari ha dedicato a questo ambito, l'Autrice concentra la propria attenzione sul sintagma τὸ ἐξῆς, che rimanda all'operazione di ricomposizione della sequenza logica di un testo, necessaria laddove l'ordine logico differisca rispetto all'originale, come si verifica, ad esempio, nel caso di un iperbatò. Attestata nel suo senso tecnico in grammatici quali Apollonio Discolo o Trifone II, ma anche nella scoliastica o nei commentari filosofici, tale pratica di interpretazione grammaticale è impiegata già da Filone, ma è principalmente nell'opera di Origene che si esprime la necessità di prestare adeguata considerazione alla struttura logico-sintattica di un testo come momento preliminare a una sua corretta comprensione. Ciò che segna lo scarto con la tradizione grammaticale è, tuttavia, la constatazione che, negli autori cristiani, la ricostituzione dell'ordine logico diviene un vero e proprio strumento ermeneutico atto a scandagliare i significati più profondi del testo.

Il saggio di Tommaso Interi (*Sulla datazione del Commento ai Salmi di Eusebio: due edizioni?*), con il quale si inaugura la sezione dedicata al *Nachleben* di Origene, affronta il problema della cronologia del *Commento ai Salmi* di Eusebio alla luce dell'ipotesi di una doppia redazione del testo, avanzata da varie parti e in apparenza corroborata da dati interni al commento stesso, da due passi del *Commento ai Salmi* di Cirillo di Alessandria e, ancora, da incongruenze fra la tradizione diretta rappresentata dal ms. Coislin 44 e quella indiretta dei frammenti catenari. Se tre di questi argomenti sono già stati respinti da Carmelo Curti e Sébastien Morlet, Interi mostra come neppure la 'prova' derivante dai passi di Cirillo regga a un'analisi più attenta del contesto dei due brani e della prassi compilatoria dei catenisti, oltre che della terminologia usata dal vescovo alessandrino. In definitiva, nessun serio argomento consente, a oggi, di ritenere che il *Commento ai Salmi* di Eusebio, databile a dopo il 326, abbia visto una duplice redazione a opera del suo autore.

Carla Lo Cicero, con il suo contributo (*Riecheggiamenti origeniani nella traduzione di Rufino di Gr. Naz. Or. 2,15*), costruisce un ponte tra la fortuna orientale e quella occidentale di Origene: nella sua traduzione dell'*Or. 2,15* di Gregorio di Nazianzo, attraverso alcune sottolineature, modifiche o aggiunte solo in apparenza minori, e forse sotto l'influsso di coeve traduzioni origeniane, Rufino riesce a inserire nel dettato di Gregorio, in cui tali temi erano assenti, accenti tipici dell'Alessandrino, quali l'attenzione al progresso spirituale dei fedeli, la necessità dell'abbandono del peccato all'inizio del percorso spirituale, l'autorità esercitata con umiltà. Attraverso un esame puntuale dei passi, l'Autrice individua i possibili ipotesti origeniani recuperati da Rufino per la sua, pur modesta e in linea di massima fededegna, 'riscrittura'

del Nazianzeno. Ne risulta l'immagine di Rufino come traduttore che si fa consapevole promotore del trasferimento in Occidente non solo di specifici testi orientali, ma anche di un'intera temperie culturale e religiosa, che ha in Origene la sua matrice più profonda.

L'ultimo saggio, di Ilaria Scarponi (*Dio punisce le colpe dei padri nei figli? La ricezione latina dell'esegesi origeniana di Es 20,5 [IV-V sec.]*), si muove interamente nel mondo latino, di cui indaga alcuni testi dedicati al problema del libero arbitrio, sulla scorta dell'interpretazione del passo di Es 20,5, per verificare l'ipotesi che in essi sia conservata una traccia della riflessione origeniana su quello che senza dubbio costituisce uno dei nodi centrali del suo pensiero. Tra le spiegazioni del passo proposte da Ambrosiaster, Gerolamo, Agostino e dall'anonimo autore pelagiano del trattato *De induratione cordis Pharaonis*, solo una delle due soluzioni offerte da quest'ultimo presenta molteplici affinità con l'interpretazione di Origene, al punto da far ipotizzare che l'anonimo conoscesse l'ottava omelia origeniana sull'*Esodo*, contenente il commento a Es 20,5, e da permettere, dunque, di considerare il trattato, come già è stato fatto alla luce di considerazioni di altra natura, quale un momento significativo della ricezione latina dell'Alessandrino. Al di là del profilo e della caratura scientifica, di Antonio ci piace mettere in luce due aspetti, forse meno noti ai più, ma ben evidenti a chi con lui ha lavorato fianco a fianco nella redazione di *Adamantius*: la sempre erudita leggerezza con cui ha saputo allietare e rendere piacevoli, per chi si stava allora facendo le ossa, mattinate di lavoro certosino sullo schermo, arricchendole di aneddoti, *sententiae*, battute fulminanti; la cura preziosa che ha dedicato e dedica all'estetica della rivista e a ogni sua singola pagina. Di questa leggerezza e questa cura chi scrive spera di essere fedele custode e, a propria volta, tradente altrettanto fedele alle future generazioni di studiosi e studiosi, di redattrici e redattori di *Adamantius*.

Daniele Tripaldi

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
daniele.tripaldi@unibo.it

Andrea Villani

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
andrea.villani5@unibo.it

Per
Antonio Cacciari
(Bologna, 2 febbraio 2023)
di
Lorenzo Perrone

Molte sono le cose in cui non posso competere con Antonio Cacciari. Fra queste gli ho spesso invidiato una qualità di cui ci sarebbe bisogno oggi: la sua capacità di tracciare profili di studiosi, senza tirarla troppo in lungo e accompagnando l'informazione con qualche sapido commento, non senza privarsi a volte del piacere della critica. Visto che non posso seguirlo su questa strada mi limiterò a intrecciare qualche ricordo personale delle nostre esperienze condivise con l'immagine dello studioso che ho avuto modo di conoscere e apprezzare nel corso di vari decenni. Non c'è bisogno che dica quanto queste riflessioni siano sostenute da un vivo sentimento di gratitudine per tutto quello che Antonio ha significato per me, per il nostro Dipartimento e per il Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina. La giornata di studi in suo onore, organizzata da Daniele Tripaldi e Andrea Villani, attesta nel modo migliore possibile la riconoscenza che tutti noi proviamo nei suoi confronti.

Per cominciare mi sentirei di dire che Antonio è stato ai miei occhi una sorta di *genius loci*. La sua estrazione 'petroniana' (per nascita e per studi) è sempre stata per me – che sono rimasto un ligure un po' spaesato e soprattutto uno che è passato per altre scuole ed esperienze – una fonte inesauribile di conoscenze e giudizi, grazie alla sua memoria storica e ad una aneddotica felicemente conservata. La prima traccia di Antonio la trovo non a caso in un volume miscelaneo del 1980 donatomi dal suo curatore, don Paolo Serra Zanetti, per una collana dell'allora Istituto di Filologia latina e medioevale dell'Università di Bologna: *In verbis verum amare* – compito arduo ma ineludibile per chi ambisce ad essere filologo autentico come lo era don Paolo. Il saggio di Antonio, tra i più corposi della raccolta, verteva sul *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire, un autore che gli sarebbe rimasto caro nel corso del tempo¹.

In quegli anni io frequentavo ormai da esterno la biblioteca dell'Istituto di Scienze Religiose (l'odierna Biblioteca Dossetti) al pari di Antonio. Sebbene ci lanciassimo a vicenda qualche sguardo curioso, l'ambiente un po' arcigno dell'Istituto non favoriva troppo le amicizie. Ma Antonio, dopo essersi laureato in Lettere Classiche nel 1975, non aveva mai interrotto i rapporti con la sua *Alma Mater*, sebbene una volta conseguita l'abilitazione all'insegnamento nel liceo classico e vinto l'apposito concorso avesse ben presto avviato una carriera ventennale di docente liceale. Il lavoro d'insegnante doveva sottrargli molto tempo prezioso per le sue ricerche – a cominciare dalla progettata traduzione italiana con commento del *Dialogo con Trifone* –, ma lo avrebbe arricchito ulteriormente di una formidabile *institutio* umanistica e di una pratica d'insegnamento ancora oggi molto apprezzata dai suoi allievi riconoscenti. Nel mondo accademico bolognese i suoi riferimenti principali sono rimasti per molto tempo le due figure, entrambe variamente feconde e ispiratrici per tutti noi, dei nostri amati predecessori Paolo Serra Zanetti e Umberto Mattioli. Ciò non ha comunque impedito ad Antonio di intrecciare rapporti anche con l'Università di Parma, dove nel 1990 aveva conseguito un Diploma di perfezionamento in Lingua e Letteratura Latina. A questi contatti risale non solo una prima attività d'insegnamento universitario presso la sede di Cremona nel 1986/87 ma anche la pubblicazione della monografia *La securitas in Sant'Agostino* nella serie dell'Istituto di Lingua e Letteratura Latina dell'Università di Parma². Non era il primo libro di argomento agostiniano perché fin dal 1981 Antonio aveva pubblicato una fortunata traduzione dell'*Epistola 130 a Proba*, introdotta da un ampio saggio che situava la riflessione dell'ipponate sulla preghiera entro il discorso eucologico del Nuovo Testamento e della prima letteratura

¹ *In margine a Giustino*, dial. VII, 3: «le porte della luce», in *In verbis verum amare. Miscellanea dell'Istituto di Filologia Latina e Medioevale – Università di Bologna*, a cura di P. SERRA ZANETTI (Università di Bologna. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, NS 5), La Nuova Italia, Firenze 1980, 101-134. Da ricordare anche il contributo: *Aspetti della formazione di un linguaggio liturgico in Giustino*, in *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, Studio Teologico Accademico Bolognese, Bologna 1996, 77-86.

² *La securitas in S. Agostino* (Università degli studi di Parma, Istituto di lingua e letteratura latina), Bulzoni, Roma 1995.

cristiana³. Né l'interesse per Agostino verrà meno anche in seguito, come dimostrano la prefazione del 2007 a una nuova traduzione delle *Confessioni* e il contributo agostiniano dato in quello stesso anno per la miscellanea di *Senectus*, di cui dirò fra un momento⁴.

Varie linee di interesse s'intrecciano in questa fase ancora precedente l'inserimento accademico vero e proprio. Esse testimoniano, a mio giudizio, altre due qualità caratteristiche di Antonio, e più preziose di quella a cui pure accennavo inizialmente: da un lato, una cultura vasta e poliedrica, con una evidente propensione per una erudizione viva, non pedante o paludata; dall'altro, la disponibilità a lasciarsi coinvolgere in progetti a più mani, suscettibili di alimentare la sua passione intellettuale. Ad attestare la sua cultura poliedrica (la cui ricca aneddotica richiederebbe da parte mia un discorso ben più lungo dell'odierno) stanno fra l'altro lavori come la versione italiana della *Virtù delle erbe* di Odone di Meung, un autore medievale francese del sec. XI che si ricollegava alla scienza naturalistica del mondo classico⁵, o la stesura di molte voci dell'*Enciclopedia Gregoriana*, uscita nel 2008⁶. Quest'ultima poi segnala, come ho già anticipato, il fatto che Antonio si è spesso impegnato di buon grado in imprese diverse, per generosità non meno che per interesse o curiosità, anche se queste finivano per complicare le linee di ricerca già avviate. Fra di esse rientrava anche la partecipazione al bel progetto di una traduzione della *Septuaginta*, ideato da Maddalena Mortari e sostenuto da don Paolo Serra Zanetti col coinvolgimento di vari colleghi e amici bolognesi, fra cui il compianto Stefano Tampellini. In questa équipe Antonio curò in particolare l'introduzione e la maggior parte della traduzione con note del libro dei *Numeri*⁷, riguardo a cui medita la traduzione delle *Omeli* origeniane almeno dal tempo della sua *Lectio Origenis* sulla celebre *Omelia XXVII*, uscita poi nel volume del 2004⁸.

Con l'avvento del nuovo secolo e la creazione del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina Antonio ha finalmente trovato la cornice accademica più propizia allo sviluppo delle sue ricerche, che si sono mosse di preferenza nell'alveo degli autori alessandrini, da Filone e Origene fino ad includere Eusebio⁹. In esse si è fatto strada sempre più un accento personale e distintivo, che il titolo dato alla nostra giornata di studi intende richiamare espressamente. Anche in questo nuovo periodo – come gli ho visto fare tanto spesso – Antonio si è rimboccato letteralmente le maniche e si è dato da fare per gli altri, a cominciare dal sottoscritto, come ben pochi sarebbero stati altrettanto disposti. Nelle mie istantanee di un ventennio

³ Sant'Agostino, *La preghiera: Epistola 130 a Proba*, a cura di A. C. (Lecture cristiane delle origini: Testi 11), Edizioni Paoline, Torino 1981.

⁴ Sant'Agostino, *Confessioni*, introduzione di A. C., traduzione di G. SGARGI (Classici greci e latini), Barbera, Firenze 2007; *Agostino*, in *Senectus: la vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. MATTIOLI, vol. 3, Pàtron, Bologna 2007, 513-540.

⁵ Odone di Meung, *Virtù delle erbe*, introduzione, traduzione e note di A. C. (Fonti medievali per il terzo millennio 20), Città Nuova, Roma 2000. Si deve inoltre ricordare: Richer di Saint-Remi, *I quattro libri delle Storie (888-998)*, introduzione, traduzione e note a c. di P. ROSSI, con un excursus di A. CACCIARI: *Lo scrittore di Richer* (Fonti tradotte per la storia dell'Alto Medioevo 2), Plus, Pisa 2008.

⁶ *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a cura di G. CREMASCOLI e A. DEGL'INNOCENTI (Archivum Gregorianum 15), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008 (voci: *Agilulfo, re dei Longobardi*; *Agostino, priore*; *Anastasio di Antiochia, patriarca*; *Arigio, patrizio delle Gallie*; *Ariulfo, duca di Spoleto*; *Autari, re dei Longobardi*; *Benenato, vescovo deposto*; *Bonifacio, defensor*; *Bonifacio, diacono*; *Brunichilda, regina dei Franchi*; *Callinico, esarca d'Italia*; *Castorio, apocrisiario*; *Cipriano, rettore*; *Ciriaco di Costantinopoli*; *Colombo, vescovo*; *Costantina, imperatrice*; *Costanzo di Milano*; *Crisanto di Spoleto*; *Desiderio di Vienne*; *Deusdedit di Milano*; *Epistola sinodica*; *Fantino*; *Foca*; *Gaudioso di Gubbio*; *Gennadio, patriarca*; *Gennadio di Cagliari*; *Giovanni di Costantinopoli*; *Giovanni di Ravenna*; *Ilaro, rettore*; *Libertino, pretore*; *Lorenzo di Milano*; *Mariniano di Ravenna*; *Massimiano di Siracusa*; *Maurizio, imperatore*; *Reccaredo*; *Romano, esarca*).

⁷ *La Bibbia dei LXX, 1: Il Pentateuco*, a cura di L. MORTARI, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1999, 535-721.

⁸ *Omelia XXVII: Ascesa e tappe*, in *Omeli sui Numeri. Lettura origeniana*, a cura di M. MARITANO e E. DAL COVOLO (Biblioteca di Scienze Religiose 186), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2004, 119-137. Cf. anche *Presenze filoniane nelle Omeli su Numeri di Origene*, in *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, a c. di A.M. MAZZANTI e F. CALABI (Adamantius. Biblioteca 2), Pazzini, Villa Verucchio 2004, 217-230.

⁹ Si vedano, ad es., *Philo and the Nazirite*, in *Italian Studies on Philo of Alexandria* (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity 1), ed. F. CALABI, Brill, Boston 2003, 147-166; *L'archetipo latente: la notizia eusebiana su Quadrato* (HE IV, 3), Adamantius 14 (2008) 199-206.

di convivenza sorprendentemente riuscita e felice, dati gli umori abbastanza diversi tra noi due, ricorrono le immagini di Antonio che trasporta cartoni pieni di libri e solleva i pesantissimi carichi di *Adamantius* in scaffali dove lo spazio si riduce sempre più. Egli ha vissuto il cambio di tre uffici e l'onere di due complessi traslochi senza lamentarsi del brutto tiro che la sorte gli aveva riservato. Ma queste fatiche fisiche erano solo una 'distrazione' (si fa per dire) temporanea dall'impegno per la nostra rivista, le lezioni, i convegni, i seminari e le tesi. La presenza di alcuni degli allievi oggi testimonia quanto sia stato fruttuoso il suo lavoro in questo campo, sorretto come egli era dalla viva consapevolezza della necessità di una conoscenza il più possibile approfondita degli studi per poter pervenire a risultati realmente innovativi.

Ho dato forse l'immagine del 'buon cireneo' (nel quale – a dire il vero – non credo che Antonio si riconosca, anche perché l'ho sempre sentito alieno da ogni vittimismo); ma sarebbe più giusto parlare di un compagno di strada o meglio di squadra che porta avanti il gioco con tutta la sua intelligenza, inventività ed energia. Da quel *genius loci* che è sempre stato, egli è riuscito a condurre a termine l'opera collettiva di *Senectus* iniziata da Umberto Mattioli ed ereditata da lui al momento della sua malattia, ma significativa anch'essa per quella capacità – da parte non solo dell'iniziatore ma anche del suo continuatore – di pensare alla ricerca non in termini strettamente individuali¹⁰. E che dire poi del sostegno di Antonio al lavoro di *Adamantius*? Dalla ricerca dei *fonts* più indicati per una stampa così diabolicamente minuta che egli tirava fuori da una competenza informatica sempre pronta a risolvere le difficoltà altrui, alla *mise en page* dei testi, alle infinite incombenze redazionali di una rivista *monstre* (nel senso etimologico, s'intende!), cresciuta per responsabilità e iniziativa di un gruppo di ricerca tra i più vivaci e fecondi nel panorama, non solo italiano, degli studi di letteratura e di storia del cristianesimo antico: per tutto questo Antonio ha svolto un ruolo fondamentale, con una dedizione assolutamente unica ed esemplare.

Entrato nel 2000 a far parte del Gruppo origeniano, Antonio non ha mai mancato di apportare ad esso il suo contributo di idee. Pur schermendosi di non sapere troppo di teologia – cosa che ho sempre ricondotto al suo *understatement*, ben sapendo che non gli mancavano affatto le letture e le nozioni in proposito –, il suo approccio ad Origene ha imboccato negli anni una strada poco praticata, e a lui particolarmente congeniale per via del suo fine *pedigree* classicista, tramite lo studio degli aspetti letterari nell'opera dell'Alessandrino. A partire dal suo contributo per il convegno di Napoli sul *Commento a Matteo* nel 2008 (*Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni*)¹¹, questa direzione di ricerca si è rafforzata via via con altri interventi che gli hanno procurato attenzione e riconoscimenti anche a livello internazionale: dalla relazione tenuta al *Colloquium Origenianum Decimum* di Cracovia nel 2009¹², uscita poi anche su *Adamantius* in versione italiana: *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή in Origene e nella tradizione origeniana* – che mostrava come l'Alessandrino si appropriasse attivamente della prassi grammaticale antica per l'interpretazione della Scrittura – fino all'articolo del 2016 *Sull'analogia come strumento esegetico in Origene* e ad altri interventi ancora nel secondo decennio del nuovo secolo, Antonio ha contribuito a mettere nuovamente in luce il profilo di quel grande γραμματικός alessandrino che è stato Origene, ridando vita e slancio a un interesse scientifico che si era in parte attutito dopo il fondamentale libro di Bernhard Neuschäfer su Origene filologo¹³.

Allorché questo indirizzo di studi cominciava a dare già svariati frutti, la scoperta delle *Omellerie sui Salmi* di Origene nel 2012 ha sconvolto i progetti di Antonio quasi quanto ha sconvolto i miei, ma ancora una volta ha fatto emergere quella fondamentale generosità che l'ha sempre contraddistinto. L'edizione critica di tre

¹⁰ *Senectus: la vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, cit.

¹¹ *Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni*, in *Il Commento a Matteo di Origene*. Atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, a cura di T. PISCITELLI (Adamantius. Supplementi 2), Morcelliana, Brescia 2011, 162-177.

¹² *From Grammar to Theology: History of a Word. On διαστολή and Related Terms in Origen and in the Origenian Tradition*, in *Origeniana Decima: Origen as Writer*, ed. S. KACZMAREK – H. PIETRAS (BETHL, 244), Peeters, Leuven 2011, 39-62; *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή in Origene e nella tradizione origeniana*, Adamantius 17 (2011) 190-207. Si veda anche: *Origen's Language. Some Research Perspectives*, in *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, ed. A. FÜRST (Adamantina 1), Aschendorff, Münster 2011, 129-148.

¹³ *Sull'ἀναλογία come strumento esegetico in Origene*, Adamantius 22 (2016) 67-86. Si veda successivamente: *Il greco di un cristiano: il caso di Origene. Note sintattiche e stilistiche in margine a un passo origeniano* (Homilia II in Psalmum LXXVI), Rudiae NS 5 (2019) 81-98; B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Friedrich Reinhardt, Basel 1987.

delle ventinove omelie greche – le *Omelie sul Salmo 73* – ha suggellato un lavoro ben più ampio di sostegno e confronto, che molti di noi hanno sperimentato a vari livelli negli anni alquanto intensi e tumultuosi seguiti alla scoperta¹⁴. Da questo impegno ecdotico Antonio ha tratto poi nuovi stimoli per ricollegarsi ai suoi precedenti interessi di ricerca in molteplici contributi destinati a mettere in luce gli aspetti letterari, come lo studio del lessico origeniano di nuovo conio – gli *hapax legomena* – o l'analisi di singoli termini e concetti importanti nell'esegesi dell'Alessandrino¹⁵.

So di avere trascurato tanti altri tratti che hanno caratterizzato la presenza di Antonio nel Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, non da ultimo anche la collaborazione cordiale e fraterna fino al passaggio delle consegne a una nuova generazione di docenti, con i nostri due cari allievi Daniele Tripaldi e Andrea Villani che hanno concorso a ideare questa giornata di studi in onore di Antonio. Ringrazio anche loro di cuore insieme ai relatori del nostro incontro, per il quale accanto a due colleghi legati a noi da profonda amicizia – come Carla Lo Cicero e Marco Rizzi – abbiamo voluto chiamare gli allievi di Antonio, i frutti della nostra scuola bolognese di Letteratura cristiana antica che non mancheranno di attestargli anch'essi la loro gratitudine per quanto hanno appreso da lui.

Lorenzo Perrone
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
lorenzo.perrone@unibo.it

¹⁴ *Origenes Werke*, 13. Bd.: *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, a cura di L. PERRONE, in Zusammenarbeit mit M. MOLIN PRADEL – E. PRINZIVALLI – A. CACCIARI (GCS.NF 19), De Gruyter, Berlin 2015, 225-268.

¹⁵ Ad es., *Sugli hapax legomena nelle Homiliae in Psalmos origeniane*, *Adamantius* 24 (2018) 360-370; *La parrhesia in Origene: in margine alle nuove Omelie sui Salmi*, *Paideia* 75 (2020) 69-86.

**Senza cielo e senza terra:
dèi e signori delle nazioni di fronte al Dio d'Israele
in *Daniele 2 Old Greek*
di
Anna Mambelli**

1. INTRODUZIONE

Lo scopo di questo studio è duplice: innanzitutto, mettere in luce, all'interno del secondo capitolo del libro di *Daniele*, le divergenze tra l'antica versione greca cosiddetta *Old Greek* (OG) e il testo (ebraico-)aramaico a noi noto¹ per quanto concerne la descrizione e il ruolo del Dio d'Israele, degli dèi delle nazioni e delle potenze celesti; in secondo luogo, cercare di comprendere se tali variazioni in Dn^{OG} 2 siano riconducibili a incomprensioni della *Vorlage*, siano dettate da mere esigenze stilistiche e retoriche o piuttosto traggano origine dalla personale interpretazione della fonte da parte del traduttore, abbiano conseguenze a livello narrativo ed esegetico e, persino, intendano farsi portatrici di una precisa prospettiva storico-teologica². L'ultima di queste ipotesi circa un'eventuale attitudine esegetica e teologica del traduttore assume un particolare rilievo all'interno di un'indagine sulla rappresentazione della sfera divina e celeste in *Old Greek*. Infatti, sebbene il mio intento non sia quello di cercare nei testi di *Daniele* la traccia di un dibattito teoretico sull'esistenza di un solo Dio, è inevitabile che la domanda di ricerca qui posta su Dn^{OG} 2 sollevi il problema, ben noto negli studi sulla Bibbia dei *Settanta* (LXX), della possibile tendenza di questa an-

¹ Il libro di *Daniele* ci è stato consegnato nella sua forma ebraico-aramaica dalla tradizione masoretica e, per alcune porzioni dei primi undici capitoli, dai frammenti di otto diversi manoscritti rinvenuti a Qumran. Di questi, i più antichi sono 4QDn^c (= 4Q114) e 4QDn^e (= 4Q116), databili intorno alla fine del II secolo a.e.v. o all'inizio del I, con poco più di cinquant'anni di scarto rispetto alla composizione finale del libro biblico (165 a.e.v. circa). Gli altri (1QDn^b = 1Q72; 4QDn^a = 4Q112; 4QDn^d = 4Q115; 1QDn^a = 1Q71; 4QDn^b = 4Q113; 6QpapDn = 6Q7) si situano tra la metà del I secolo a.e.v. e la prima metà del I e.v. Inoltre, Dn 12,10 si trova, insieme alla citazione di Dn 11,32, in 4QFlor (= 4Q174), collocabile paleograficamente nella seconda metà del I secolo a.e.v. Tali manoscritti frammentari, pur testimoniando talvolta significative lezioni differenti dal *Testo Masoretico* (si vedano, in particolare, 4QDn^a, 4QDn^b e 4QDn^c), confermano nel loro insieme che molta antica è la forma masoretica di *Daniele* sia nel suo bilinguismo, sia nell'ordine del materiale, sia nella struttura consonantica di base. Cf. E. ULRICH, *The Text of Daniel in the Qumran Scrolls*, in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. J.J. COLLINS – P.W. FLINT, 2 voll., Brill, Leiden – Boston – Köln 2001, II, 573-585; J.J. COLLINS, *The Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls*, in *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. N. DAVID – A. LANGE – K. DE TROYER – S. TZOREF, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 203-217.

² Similmente R. Timothy McLay, nel classificare le differenze tra Dn^{OG} e il *Testo Masoretico*, distingue tra tre opzioni di base: «1) Does the OG reflect a different *Vorlage* or a misunderstanding of the *Vorlage*? 2) Is the reading merely a dynamic rendering or does it in some way reflect the TT [*scil.* translation technique] of the translator? 3) Is there evidence of theological *Tendenz* on the part of the translator, which motivated the rendering?» (R.T. MCLAY, *The OG and Th Versions of Daniel*, Scholars Press, Atlanta 1996, 9). La terza opzione sorge dal fatto che, oltre che in *Daniele*, anche negli altri libri la visione teologica dei *Settanta* sembra non corrispondere in diversi casi a quella della Bibbia ebraica (cf. E. TOV, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, in *Id.*, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Brill, Leiden 1999, 257-269; T.M. LAW, *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of Christian Bible*, Oxford University Press, Oxford 2013, 170). Per i *Settanta*, generalmente, gli studiosi preferiscono parlare di 'teologie' al plurale, facendo riferimento agli elementi teologici distintivi dei singoli testi che compongono questa antica versione greca dalla natura complessa ed eterogenea; cf., in particolare, J. JOOSTEN, *Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*, *RThPh* 132 (2000) 31-46; *Toward a Theology of the Septuagint: Stellenbosch Congress on the Septuagint, 2018*, ed. J. COOK – M. RÖSEL, Society of Biblical Literature, Atlanta 2020; *Die Theologie der Septuaginta/The Theology of the Septuagint* (LXX.H 5), hg. v. H. AUSLOOS – B. LEMMELIJN, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2020. Per la varietà delle teologie individuabili già nella tradizione e nella redazione dei testi della Bibbia ebraica, varietà che deve essere coniugata con l'unità teologica di fondo, si veda G. FISCHER, *Teologie dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di S. PAGANINI – B. ROSSI, Gregorian University and Biblical Institute Press – Edizioni San Paolo, Roma – Cinisello Balsamo 2015 (ed. or.: Stuttgart 2012).

tica versione greca a conferire un carattere più monoteistico e trascendente ai testi che riguardano il Dio d'Israele, rispetto alla Bibbia ebraica³.

In linea generale si può affermare che il libro di *Daniele*, in tutte le sue versioni, si muove in un contesto teologico che, da un lato, attribuisce unicamente al Dio d'Israele la qualità di 'divino' in senso stretto, sminuendo le qualità assegnate ad altri dèi⁴; dall'altro, così facendo, non esclude comunque il confronto con la prospettiva di personaggi non ebrei, come il re babilonese Nabucodonosor (Dn 1-4), per i quali esistono effettivamente altre divinità.

Le complesse e sofferte dinamiche di confronto e competizione tra il Dio d'Israele e gli dèi delle nazioni, tra il Signore e i vari dominatori terreni di fronte ai quali vi è l'obbligo di prostrarsi, tra Daniele, i suoi compagni e le genti straniere, assumono un senso tangibile e carico d'urgenza nel contesto storico, politico, culturale e religioso della terra d'Israele nel quale si colloca la redazione finale del libro ebraico-aramaico di *Daniele*. Quest'ultima, frutto della raccolta e della rielaborazione di strati testuali differenti per lingua, genere letterario e origine⁵, è databile infatti al 165 a.e.v. circa, al tempo della lotta maccabaica per ristabilire il culto e l'osservanza della *Torah*, dopo che il sovrano seleucide Antioco IV Epifane aveva imposto agli abitanti della città santa (non senza la collaborazione di gruppi di potere interni al giudaismo stesso) la completa ellenizzazione dei costumi, proibito lo studio della Legge, l'osservanza del sabato e la circoncisione, e profanato il tempio di Gerusalemme facendovi introdurre (nel dicembre del 167 a.e.v.) quello che *Daniele* definisce l'«abominio desolante» (Dn 9,27; 11,31; 12,11), probabilmente un altare dedicato a Zeus Olimpio⁶.

L'antica versione greca di *Daniele* si colloca tra la seconda metà del II e l'inizio del I secolo a.e.v., a una distanza breve dalla redazione finale del libro ebraico-aramaico, con ogni probabilità però non in terra

³ Per la questione dell'antropomorfismo di Dio e del monoteismo nei LXX, cf., in particolare, E. BONS, *Dieu dans le corpus prophétique de la Septante. Quelques exemples d'exégèse intra-biblique et d'innovation théologique*, in *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, éd. J.-D. MACCHI et al., Labor et Fides, Genève 2012, 465-479; ID., *Le Dieu et le dieux dans le Psautier de la Septante*, in *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, éd. E. BONS – T. LEGRAND, Éditions du Cerf, Paris 2011, 129-143; E. BONS, *Parlare di Dio in greco: traduzione, inculturazione, revisioni teologiche nella versione dei LXX*, RStB 1-2 (2010) numero monografico *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia*, a cura di E. MANICARDI – G. BORGONOVO, 113-124. Per maggiori approfondimenti si veda *Gottesschau – Gotteserkenntnis: Studien zur Theologie der Septuaginta*, hg. v. E.G. DAFNI, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen 2017.

⁴ Un'analisi sistematica dei testi dell'*Antico Testamento* rivela che questa tendenza si declina in vari modi e in diverse formulazioni retoriche già nella Bibbia ebraica; per dettagli ed esempi si rimanda a M.J. LYNCH, *Mapping Monotheism: Modes of Monotheistic Rhetoric in the Hebrew Bible*, VT 64 (2014) 47-68, e agli studi fondamentali di A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo. Il punto di vista di uno storico*, trad. it. di P. BERNARDINI, Paideia, Brescia 2005 (ed. or.: Paris 2003); *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, a cura di N. LOHFINK et al., trad. it. di P. TAGLIACARNE, Morcelliana, Brescia 1991 (ed. or.: Freiburg i.B. 1985).

⁵ All'interno del libro di *Daniele* coesistono due lingue diverse, ebraico (1,1-2,4a e 8-12) e aramaico (2,4b-7,28), e due generi letterari differenti: i capitoli 1-6 contengono racconti di corte di probabile origine mesopotamica, risalenti all'età tardo-persiana o proto-ellenistica e incentrati su un eroe saggio di nome Daniele, noto anche altrove nella tradizione del Vicino Oriente antico (ad es. nella *Leggenda di Aqhat* ugaritica del XIV secolo a.e.v.; cf. anche Ez 14,14.20); nei capitoli 7-12 sono riportate visioni cosiddette 'apocalittiche' di Daniele, appartenenti all'epoca maccabaica (forse Dn 7 a quella pre-maccabaica) e alla terra di Israele. Per la convincente ipotesi della formazione del libro di *Daniele* mediante progressivi accrescimenti di materiale (*Aufstockungshypothese*) cf., in particolare, J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress, Minneapolis 1993, 33-38, che condivide e approfondisce l'impostazione suggerita da J. MEINHOLD, *Die Composition des Buches Daniel*, Julius Abel, Greifswald 1884. Per una disamina delle altre ipotesi formulate dagli studiosi sulla storia della composizione di Dn (*Einheitshypothese* e *Fragmentenhypothese*), si veda M. SETTEMBRINI, *Sapienza e storia in Dn 7-12*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 23-26.

⁶ Per tale datazione della redazione finale di Dn, cf., tra gli altri, J.J. COLLINS, *Daniel*, cit., 38; D.E. GOWAN, *Daniel*, Abingdon, Nashville 2001, 20-21 e 150-151; A.C.M. WILLIS, *A Reversal of Fortunes: Daniel among the Scholars*, CBR 16 (2018) 107-130, in particolare, 109-111. Per gli eventi storici del periodo della dominazione seleucide su Israele, compresi tra il 175 a.e.v., anno dell'ascesa al trono di Antioco IV Epifane, e il 164, anno della morte dello stesso sovrano, narrati non soltanto in Dn, ma anche in 1-2 Mac e nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, si vedano L.L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 3 voll., III: *The Maccabean Revolt, Hasmonaean Rule, and Herod the Great (175-4 BCE)*, T&T Clark, London 2020, 79-96; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, nuova ed. a cura di L. MAZZINGHI, Claudiana, Torino 2019 (1994¹), 213-226; J.H. HAYES – S.R. MANDELL, *The Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, 38-76.

d'Israele, bensì nell'Egitto tolemaico⁷. È lecito domandarsi perciò se il passaggio a un differente contesto ellenistico, a nuovi destinatari che sono ebrei della diaspora alessandrina, a un'altra lingua come il greco che implica una diversa codificazione della realtà, abbia comportato un cambiamento, e quale e come e perché, nel modo di trasmettere la differenza di unicità che distingue Dio dalle divinità pagane e il Signore dai signori delle nazioni.

La domanda sorge spontanea dal momento che ogni traduzione, persino la più letterale, comporta un certo grado di interpretazione ed è inevitabilmente influenzata dal *background* e dalla visione del mondo del traduttore⁸. Inoltre, nel caso specifico di *Daniele*, i contenuti tramandati dal libro ebraico-aramaico si prestano particolarmente bene a essere sottoposti a una molteplicità di esegesi e riadattamenti, poiché difficilmente sono decifrabili in maniera assoluta da parte dei lettori e/o traduttori. Il simbolismo mitico, arcano, senza tempo del testo danielico, scudo necessario per un'opera composta in mezzo alla persecuzione, mise infatti al riparo in un determinato *hic et nunc*⁹, celando scenari storici sotto criptiche allusioni, ma insieme provocò la messa in atto di forme scritte di riattivazione e attualizzazione del suo autorevole e potente messaggio di speranza, al fine di rispondere a nuove e particolari contingenze. Dn^{OG} può dunque essere visto come uno dei segni di una pluralità testuale a sua volta riflesso di un fecondo pluralismo ermeneutico, che interessò più gruppi religiosi dell'ebraismo del periodo ellenistico¹⁰.

⁷ Per gli argomenti a sostegno di questa collocazione temporale e spaziale di Dn^{OG}, cf. J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, T&T Clark, Edinburgh 1959 (1927¹), 38; A.A. DI LELLA, *The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel*, in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, cit., II, 586-607, qui 590; C.A. NEWSOM – B.W. BREED, *Daniel: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 2014, 4. Gilles Dorival segue Pierre Grelot (P. GRELOT, *La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique*, RB 81 [1974] 5-23) nel datare Dn^{OG} intorno a e non oltre il 145 a.e.v.: «Le point de vue de la LXX est en effet clairement proégyptien, ce qui n'est plus possible après 145, qui voit la première persécution contre les Juifs» (G. DORIVAL, *L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet*, in G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf – Éditions du C.N.R.S., Paris 1988, 83-125, qui 97).

⁸ Per il ruolo dei traduttori dei LXX come mediatori tra il patrimonio religioso e culturale ebraico e il pensiero ellenistico, cf. J.K. AITKEN, *The Language of the Septuagint and Jewish-Greek Identity*, in *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, ed. J.K. AITKEN – J. CARLETON PAGET, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 120-134; E. BONS, *Introduzione*, in *Exodos. Storia di un vocabolo*, a cura di E. BONS – A. MAMBELLI – D. SCIALABBA, Il Mulino, Bologna 2019, 17-28. Per questa loro natura, i LXX meritano attenzione non solo in relazione alla *Vorlage* ebraico-aramaica, ma per ciò che essi sono in sé stessi, cioè testi facenti parte a tutti gli effetti della letteratura greca, con una consistenza e un valore letterario dotati di autonomia e piena dignità. Condivido tale approccio metodologico, a suo tempo difeso anche da Marguerite Harl (M. HARL, *La langue de la Septante*, in G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque*, cit., 223-266; M. HARL, *La Bible d'Alexandrie I. The Translation Principles*, in *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Oslo, 1998*, ed. B.A. TAYLOR, Society of Biblical Literature, Atlanta 2001, 181-197), con Antonio Cacciari, maestro al quale dedico questo studio, e con Eberhard Bons, altra mia guida solida negli studi sui LXX ed *editor* (sin dal vol. I), insieme con Daniela Scialabba (dal vol. II), dell'*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (= HTLS, 4 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2020-), di cui sono coordinatrice scientifica dal 2021. Non tutti gli studiosi, tuttavia, concordano sul fatto che Dn^{OG} non sia una semplice traduzione meccanica della sua *Vorlage* ebraico-aramaica: cf. A.M.D. BLEDSOE, *The Relationship of the Different Editions of Daniel: A History of Scholarship*, CBR 13/2 (2015) 175-190.

⁹ Le esperienze visionarie di Dn 7-12 e il modello offerto da Daniele e dai suoi compagni nei capitoli 1-6, di fronte all'incontro/scontro con un mondo straniero e seducente, hanno entrambi lo scopo di ispirare nei destinatari la resistenza nel presente, una resistenza verosimilmente non violenta, ma nemmeno immobile e passiva, che si concretizza anzi nello sforzo costante di crescere nella conoscenza come risposta concreta in grado di arginare una specifica 'crisi' reale/realmente percepita (cf. Dn 12,2-3.10; M. SETTEMBRINI, *Sapienza e storia*, cit., 207). Esprime bene questa idea il titolo stesso di un contributo di A.E. STEINMANN, *Daniel as Wisdom in Action*, in *Riddles and Revelations: Explorations into the Relationship between Wisdom and Prophecy in the Hebrew Bible*, ed. M.J. BODA et al., T&T Clark, London – New York 2018, 124-146. Per una classificazione dei diversi tipi di resistenza e degli atteggiamenti assunti nel periodo maccabaico, cf. K. BERTHELOT, *L'idéologie maccabéenne entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre*, REJ 165 (2006) 99-122, in particolare, 102.

¹⁰ Si vedano i manoscritti extrabiblici di Qumran in aramaico contenenti materiale in qualche modo legato al libro biblico di *Daniele* o, meglio, che sembra basarsi su fonti o tradizioni condivise, quali, ad esempio: i frammenti aramaici denominati *Pseudo-Daniele* (4QPsDn^{a-c} = 4Q243-245), la *Pregliera di Nabonedo* (4QPrNab = 4Q242; cf. Dn 4), la cosiddetta *Apocalisse aramaica* o *Apocrifo di Daniele aramaico* o testo del *Figlio di Dio* (4QApoc ar = 4Q246; cf. Dn 7). Per un'analisi complessiva di questi e altri manoscritti qumranici rilevanti per Dn, cf. P.W. FLINT, *The Daniel Tradition at Qumran*, in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, cit., II, 329-367; L.T. STUCKENBRUCK, *The Formation and Re-Formation of*

Muovendo da tali premesse generali, e tornando al quesito di ricerca specifico da cui questo studio prende avvio, è necessario dare conto delle ragioni che inducono a porre il *focus* di un'attenta indagine linguistica ed esegetica circa la sfera divina e celeste in Dn^{OG} sul capitolo secondo, contenente, anche nel *Testo Masoretico* (TM) e nella versione greca cosiddetta teodozionica (θ')¹¹, la visione notturna del re babilonese Nabucodonosor di una statua maestosa di quattro materiali differenti, simbolo di quattro regni diversi¹², improvvisamente distrutta da una pietra che riempie tutta la terra¹³. Innanzitutto, in Dn^{OG} 2 per rendere il sostantivo aramaico ܢܘܕܝܘܢ ('dio/Dio') il traduttore usa, oltre all'esatto equivalente greco θεός ('dio/Dio') riscontrabile frequentemente anche in altri capitoli di *Daniele Old Greek*¹⁴ e quasi costantemente nel testo teodozionico¹⁵, i seguenti termini:

Daniel in the Dead Sea Scrolls, in *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. CHARLESWORTH, 3 voll., Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, I, 101-130. Da queste testimonianze pur frammentarie si ricava l'impressione che a Qumran «la figura di Daniele venga fatta diventare portavoce di nuove rivelazioni, forse perché il modo di interpretare *Dan.* da parte dei contemporanei dei qumraniti non era sentito come aderente alla loro 'veritiera' lettura del testo» (L. ARCARI, *Intorno al concetto di «genere letterario apocalittico». Osservazioni di metodo*, *Henoch* 24 [2002] 343-353, qui 350).

¹¹ Come è noto, due antiche versioni di Dn talora significativamente divergenti, entrambe arricchite dalle cosiddette 'aggiunte deuterocanoniche' in greco, ci sono state restituite nella loro totalità dalla tradizione greca, dove il personaggio di Daniele riveste un ruolo profetico (cf. M. SETTEMBRINI, *Un albero alto in cui dimorano il sole e la luna. Il testo del libro di Daniele con speciale attenzione a Dn 4LXX*, *RivB* 66 [2018] 7-36, qui 8). La seconda di queste versioni greche viene attribuita dai Padri della Chiesa e dai manoscritti a Teodoziona, un traduttore che sarebbe stato attivo nel tardo II secolo e.v. In realtà Dn^θ, pur essendo senza dubbio un testo più tardo rispetto a Dn^{OG}, si deve datare verso la fine del I secolo a.e.v. o all'inizio del I e.v., dal momento che già negli scritti neotestamentari e nella letteratura subapostolica si trovano citazioni di *Daniele* secondo una forma testuale che corrisponde a θ'. Lo aveva evidenziato già A. BLUDAU, *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text*, Freiburg im Breisgau, Herder 1897, 13-15. Per la possibile esistenza di un Teodoziona storico e per la questione del 'proto-Teodoziona' o 'pseudo-Teodoziona', legata indissolubilmente a quella della tradizione καίτε dopo lo studio fondamentale, seppure oggi sotto diversi profili superato, di Dominique Barthélemy (*Les Devanciers d'Aquila*, Brill, Leiden 1963), cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, ed. it. a cura di D. ZORODDU, Paideia, Brescia 2000 (ed. or.: Madrid 1999²), 147-158; S. KREUZER, *Kaige and 'Theodotion'*, in *The Oxford Handbook of the Septuagint*, ed. A.G. SALVESEN – T.M. LAW, Oxford University Press, Oxford 2021, 449-458. Un altro problema complesso e dibattuto è quello della relazione che intercorre tra Dn^{OG} e Dn^θ, come mostrano le diverse teorie avanzate circa la natura del testo teodozionico di *Daniele*, ben riassunte da S. CERIANI, *Δανιηλ: Daniele e Addenda. Introduzione, traduzione e note*, in *La Bibbia dei Settanta*, diretta da P. SACCHI, 4 voll., IV: *Profeti*, a cura di L. ROSSO UBIGLI, Morcelliana, Brescia 2019, 1045-1177, qui 1048. Certo è che Dn^θ concorda quasi costantemente con il TM, mentre Dn^{OG} se ne discosta in molti casi e in maniera considerevole (soprattutto nei capitoli 4-6).

¹² Per una bibliografia selezionata sul tema della periodizzazione della storia in quattro grandi epoche, le sue origini, il suo significato in Dn, e la storia della ricezione del modello danielico dei quattro regni, si rimanda ad A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2: Nebuchadnezzar's Dream as a Visible and Infallible Prophecy*, *CrSt* 43/2 (2022) monographic issue *Words from Another World: Understanding Prophecy in Early Judaism and Christianity*, ed. R.F. DE SOUSA – A. MAMBELLI, 425-470, qui 426, n. 2.

¹³ Una acuta riflessione sul possibile significato della roccia staccatasi dal monte senza l'intervento umano si trova in L. SANTOPAOLLO, *Sogno, segno e storia: genesi e fenomenologia dell'immaginario in Dn 2-6*, G&B Press, Roma 2019, 41-63. Cf. anche l'interpretazione proposta da M. SETTEMBRINI, "Una pietra si staccò dal monte" (Dn 2,34): *l'avvicendamento dei regni e la salvezza nell'apocalittica giudaica*, *RStB* 28/1-2 (2016) 139-158.

¹⁴ OG traduce ܢܘܕܝܘܢ, su 51 occorrenze in *Daniele* aramaico, con θεός 22 volte, e precisamente in: Dn^{OG} 2,44.45.47 (tre volte); 3,14.15.17.92(25TM).93(26TM).95(28TM), tre volte).96(29TM); due volte); 5,23 (OG traduce con θεός la seconda occorrenza di ܢܘܕܝܘܢ); 6,7(8TM).12(13TM).16(17TM).20(21TM) (OG traduce con θεός la seconda occorrenza dell'equivalente aramaico).26(27TM) (due volte). Questo calcolo e quello della nota successiva, così come tutte le citazioni di Daniele greco all'interno del presente studio che stanno alla base della mia personale traduzione italiana, si basano sui testi di Dn^{OG} e di Dn^θ tratti dall'edizione critica di Göttingen: *Susanna, Daniel, Bel et Draco* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum 16/2), ed. J. ZIEGLER – O. MUNNICH – D. FRAENKEL, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999² (1954¹). Anche la numerazione dei versetti di Dn corrisponde alla numerazione che si trova in tale edizione; nello stesso tempo, si riportano tra parentesi quadre le varianti attestate nei manoscritti che comportano conseguenze degne di nota a livello semantico. Per le ragioni che inducono a privilegiare l'edizione di Göttingen rispetto a quella di Rahlfs (*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes. Editio altera*, ed. A. RAHLFS – R. HANHART, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006 [A. RAHLFS, 1935¹]), si veda S. CERIANI, *Δανιηλ*, cit., 1061.

¹⁵ Su 51 occorrenze di ܢܘܕܝܘܢ in *Daniele* aramaico, il vocabolo equivalente in Dn^θ è θεός 50 volte; solo in un caso non si trova una corrispondenza nel greco, per la seconda occorrenza di ܢܘܕܝܘܢ in Dn 5,11.

- κύριος ('signore/Signore'), in Dn^{OG} 2,18-20.23[+ θεός nel P. 967]¹⁶.28[nel P. 967, ma θεός nel ms. 88].37;
 - ἄγγελος ('angelo'), in Dn^{OG} 2,11.

All'interno di tutto *Daniele Old Greek*, solamente ancora in 6,22(23TM) נִלְךְ viene reso con κύριος, se si segue il P. 967 (il manoscritto 88 ha però θεός); eccetto che in 2,11, altrove il suo equivalente greco non è mai ἄγγελος¹⁷. Se sottoposte ad analisi sistematica, queste rese particolari, isolate, del termine נִלְךְ in Dn^{OG} 2,11.18-20.23.28.37 sono in grado di fare luce sulla tendenza esegetica e sulla spiccata sensibilità teologica del traduttore, come si cercherà di mostrare nei prossimi paragrafi.

Una seconda ragione che induce a focalizzarsi su Dn 2 è la seguente: Dn^{OG} nel secondo capitolo concorda ampiamente con il *Testo Masoretico*, constatazione non valida per tutti i capitoli di *Daniele*¹⁸; la mia ipotesi di lavoro è, pertanto, che DnTM 2 corrisponda essenzialmente alla *Vorlage* di Dn^{OG} 2. Se ciò è corretto, ne consegue che quelle variazioni tra DnTM e Dn^{OG} che non possono essere meglio spiegate come semplici errori di traduzione, e nemmeno sono attribuibili a pure esigenze stilistiche e retoriche, divengono spie particolarmente luminose per esaminare l'attitudine del traduttore, la sua comprensione o interpretazione della fonte, le influenze che derivano dal suo sfondo ellenistico¹⁹.

¹⁶ Mentre Dn⁹, che a partire dal IV secolo e.v. fu preferito dalla tradizione ecclesiale, è conservato in molti manoscritti in greco (incluso il codice Vaticano), gli unici testimoni greci di Dn^{OG} sono il codice papiraceo 967 (abbreviato in P. 967, frammentario) e il codice Chigiano 88 (Chig. R. VII 45, completo). Quest'ultimo è un minuscolo su pergamena del IX-XI secolo e.v. e contiene il testo completo di Dn^{OG} derivato dalla quinta colonna degli *Esapla*, dove la versione dei LXX è talvolta modificata allo scopo di allinearla al testo semitico di cui disponeva Origene (per maggiori dettagli cf. J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., 25-27). Nel presente studio il codice Chigiano viene citato come 88, seguendo la numerazione del catalogo dei manoscritti dei *Settanta* compilato da Alfred Rahlfs (A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1914, 278-280). Il P. 967, scoperto in Egitto nel 1931, risale alla fine del II secolo e.v. o all'inizio del III; è particolarmente importante per la critica testuale di *Daniele* in quanto rappresenta il più antico testimone superstite di Dn^{OG} e l'unico della sua forma pre-esaplaire. Per un'accurata introduzione al P. 967 si vedano K. FINSTERBUSCH – A. BELLANTUONO, *Analyse der Struktur des masoretischen und nicht-masoretischen Danielbuches (MT-Dan und LXX967-Dan) unter besonderer Berücksichtigung der Zeitangaben*, BZ 65 (2021) 28-45; C. BAY, *A Note on Papyrus 967 and Daniel 2:1*, JSCS 49 (2016) 110-116, in particolare, 111, n. 9; S. KREUZER, *Papyrus 967: Its Significance for Codex Formation, Textual History, and Canon History*, in ID., *The Bible in Greek: Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2015, 255-271. Sui dettagli circa la pubblicazione dei fogli del P. 967 custoditi in tre diverse raccolte (*Chester Beatty* a Dublino, Colonia, Barcellona), cf. R.A. TAYLOR, *The Peshitta of Daniel*, Brill, Leiden – Boston 1994, 17. Tra i testimoni completi di Dn^{OG} vi è infine il codice siro-esaplaire Ambrosiano (Syh), che racchiude la fedele traduzione in siriano, attribuita a Paolo di Tella (615-617 e.v.), della recensione esaplaire dei LXX, e che dunque in larga parte concorda con il ms. 88 (cf. T.M. LAW, *La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque*, in *L'Ancien Testament en syriaque*, éd. F. BRIQUEL CHATONNET – P. LE MOIGNE, Geuthner, Paris 2008, 101-120; J.J. COLLINS, *Daniel*, cit., 4).

¹⁷ Per una resa ancora differente, rispetto a θεός, κύριος e ἄγγελος, del termine aramaico in questione in capitoli di Dn^{OG} diversi dal secondo, si veda la nota 29 di questo studio.

¹⁸ Le maggiori divergenze tra OG e TM si riscontrano in Dn 4-6 e sono tali da avere indotto diversi studiosi a ipotizzare che questi tre capitoli riflettano nell'antica versione greca una *Vorlage* aramaica oggi perduta, distinta dalla tradizione masoretica a noi nota. Se questo fosse vero, Dn^{OG} 4-6 potrebbe essere non una traduzione libera o una rielaborazione, ma una traduzione fedele di una differente «literary edition». Così, in particolare, E. ULRICH, *Double Literary Editions of Biblical Narratives and Reflections on Determining the Form to Be Translated*, in ID., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Eerdmans – Brill, Grand Rapids – Leiden 1999, 34-50, specialmente, 43; più specificamente, su Dn, E. ULRICH, *The Parallel Editions of the Old Greek and Masoretic Text of Daniel 5*, in *A Teacher for All Generations. Essays in Honor of James C. VanderKam*, ed. E.F. MASON et al., 2 voll., Brill, Leiden 2012, I, 201-217; O. MUNNICH, *The Masoretic Rewriting of Daniel 4-6: The Septuagint Version as Witness*, in *From Author to Copyist: Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in Honor of Zipi Talshir*, ed. C. WERMAN, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, 149-172. Tuttavia, non potendo conoscere e ricostruire a oggi questa ipotizzata *Vorlage* aramaica di Dn^{OG}, non si può affermare con certezza che tutte le variazioni in OG rispetto al TM nei capitoli 4-6 dipendano da un diverso testo di partenza; alcuni concetti nuovi, e persino conseguenze esegetiche e teologiche, potrebbero essere emersi comunque a livello del greco. Ammette questo, seppure solo in nota, anche E. Tov, *Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere*, in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, hg. v. M. KARRER – W. KRAUS, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 369-393, qui 385, n. 83.

¹⁹ All'interno di Dn 2, evidenzia un certo numero di differenze tra OG e TM I. YOUNG, *Five Kingdoms, and Talking Beasts: Some Old Greek Variants in Relation to Daniel's Four Kingdoms*, in *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*, ed. A.B. PERRIN – L.T. STUCKENBRUCK, Brill, Leiden 2021, 39-55. La sua indagine si limita però ai soli

Partendo da queste premesse, in un mio precedente studio dedicato anch'esso a Dn^{OG} 2 ho individuato e cercato di spiegare in maniera esaustiva alcune modifiche lessicali strettamente inerenti al vocabolario onirico, intenzionalmente apportate dal traduttore rispetto alla sua *Vorlage*. La collocazione sapientemente orchestrata, lungo lo svolgersi del racconto del primo sogno del re Nabucodonosor, dei sostantivi ἐνύπνιον ('sogno') e ὄραμα ('visione'), che non trova riscontro nella disposizione degli equivalenti חֲלֹם ('sogno') e רָאָה ('visione') all'interno del testo aramaico, ha lo scopo di enfatizzare precisi aspetti della narrazione che il traduttore, nella sua lettura e inevitabile interpretazione della fonte, considera cruciali; nello specifico: il carattere fortemente visivo, profetico, veritiero della comunicazione divina nel sonno, e la cieca ignoranza del sovrano babilonese opposta alla sapienza di Daniele²⁰. Si giunge così al terzo motivo che giustifica i riflettori puntati qui sul secondo capitolo di *Daniele*, riassumibile nella seguente domanda di ricerca: il deliberato sforzo ermeneutico compiuto dal traduttore in campo onirico trova una corrispondenza anche nella rappresentazione del divino e del celeste all'interno di Dn^{OG} 2? Tale ipotesi sarà vagliata attentamente nei due paragrafi successivi, dedicati l'uno alla resa di חֲלֹם con ἄγγελος e l'altro alla traduzione con κύριος nell'antica versione greca.

2. LE DIVINITÀ PAGANE SCOMPARE IN DANIELE 2,11 OLD GREEK

Il secondo capitolo del libro di *Daniele*, in tutte le sue versioni, racconta una prima esperienza onirica angosciante vissuta nella notte dal re babilonese Nabucodonosor²¹, incubo che si ripresenterà una seconda volta in Dn 4 con immagini differenti (qui a essere abbattuta non è una statua maestosa, bensì un albero alto sino al cielo) e lievi variazioni nella struttura narrativa. Questa ripetizione di due diversi, eppure affini, enigmi onirico-profetici ha lo scopo di enfatizzare la certezza della profezia celata nelle visioni notturne²²: Babilonia e i successivi oppressori del popolo d'Israele, innalzatisi con arroganza e superbia fino al cielo, sono destinati alla caduta. Nell'annientamento dei regni terreni sarà reso manifesto l'intervento potente del Dio d'Israele nella storia, l'unico in grado di sovvertire ogni logica lineare o ciclica, aprendo a una dimensione altra rispetto a quella della storia umana. Il regno che Dio stabilirà si colloca al di là del *continuum* temporale, e per questo è, esso solo, giusto, salvifico, universale ed eterno.

Tale messaggio profetico racchiuso nei sogni resta però indecifrabile, e perciò più spaventoso, per Nabucodonosor: il sovrano sente che una terribile verità che lo riguarda sta sfuggendo alla sua comprensione e decide di indagare²³. Convoca dunque al suo cospetto gli oniromanti di corte, definiti nelle versioni greche di *Daniele* μάγοι ('maghi'), ἐπαιδοί ('incantatori'), φαρμακοί ('stregoni'), Χαλδαῖοι (nel senso tecnico di 'astrologi'), γαδάρηνοι ('indovini' o, come intende la *Vulgata*, 'aruspici')²⁴, e chiamati unicamente in Dn^{OG} anche σοφισταί ('sofisti') in senso ironico e dispregiativo²⁵, così da distinguerli nettamente dai veri σοφοί, cioè i 'saggi' ebrei Daniele e i suoi compagni²⁶.

vv. 39-41 di Dn^{OG} 2, che corrispondono ai passi con maggiori varianti rispetto al TM in merito allo schema dei regni, e l'attenzione è centrata sui problemi di critica testuale e di storia della trasmissione delle diverse versioni del libro biblico. Per un ampio confronto tra Dn greco e Dn aramaico si veda T.J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

²⁰ A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit. Per un'indagine più ampia e approfondita sulla sfera onirica in Dn^{OG} cf. A. MAMBELLI, *Vedere sogni. Egesi di Daniele 2 e 4 Old Greek*, Marietti1820-Il Portico, Bologna 2025, in corso di pubblicazione.

²¹ Per la struttura narrativa di Dn 2, cf. A. GIANTO, *Notes from a Reading of Daniel 2*, in *Sôfer Mâhir: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, ed. Y.A.P. GOLDMAN – A. VAN DER KOOIJ – R.D. WEIS, Brill, Leiden 2006, 59-68.

²² Due sogni che preannunciano, attraverso differenti immagini, un'uguale sorte a uno stesso sognatore, misteriosi e indecifrabili per lui ma non per uno o più abili interpreti di esperienze oniriche, sono anche quelli inviati dal Dio d'Israele al Faraone d'Egitto nella storia di Giuseppe in *Genesi* 41 (cf., in particolare, Gen 41,25.28.32), o, al di fuori dei testi biblici, quelli di Astiage ultimo re dei Medi (585-550 a.e.v.) descritti nel libro I (107-108) delle *Storie* di Erodoto (V sec. a.e.v.). Per un'analisi di questi sogni 'ripetuti' in relazione a Dn 2 e 4, si veda A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit., 446-448.457-458.

²³ Per il terrore e l'angoscia che colgono Nabucodonosor prima ancora di conoscere l'interpretazione dei suoi sogni, cf. Dn 2,1.3; 4,2(5).

²⁴ Per i passi di Dn^{OG}, Dn^{OG} e di altri libri dei LXX nei quali ricorrono questi termini, si veda A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit., 446-447, nn. 40 e 41.

²⁵ OG prende in prestito questo sostantivo ben noto nel greco non biblico proprio per il suo valore peggiorativo: cf., e.g., Ar. *Nu.* 331; Pl. *Sph.* 268d.

²⁶ Per gli indovini della corte babilonese descritti come σοφισταί in opposizione ai «saggi» Daniele e i suoi compagni, cf., in particolare, Dn^{OG} 1,20; 2,12[solo nel P. 967: τοὺς σοφιστὰς τῆς Βαβυλωνίας], 14.18.21.24-25.48; 4,15(18).34c(37c).

In *Daniele* 2, di fronte a questi incantatori di corte, il re babilonese avanza una richiesta impossibile, completamente folle (che manca in Dn 4): pretende che, insieme con la spiegazione, gli si riveli il contenuto del suo sogno senza doverlo raccontare lui stesso, e che il tutto sia fatto nella sostanza, prescindendo dai particolari, «secondo verità» (ἐπ’ ἀληθείας in Dn^{OG} 2,5 e 9[qui solo nel ms. 88], espressione assente nel *Testo Masoretico* e in *Teodoziona*). Qualora i maghi e gli indovini riescano nell’impresa, saranno ricoperti di doni e onori (v. 6); se falliranno, verranno privati dei loro beni e condotti a morte (vv. 5 e 9). Per ben due volte gli astrologi cercano di convincere il sovrano a rendere nota la sua esperienza onirica (vv. 4 e 7), ma non ottenendo risposta sono infine costretti a dichiarare la loro incapacità di svelare la trama e il senso di visioni che hanno origine divina (vv. 10-11). Per esprimere ancora più chiaramente del *Testo Masoretico* questa impotenza dei presunti ‘sapienti’ di Babilonia, al termine del v. 11 solo *Old Greek* fa loro pronunciare le seguenti esplicite parole, rivolte a Nabucodonosor: «non è possibile che avvenga come credi» (οὐκ ἐνδέχεται γενέσθαι καθάπερ οἶει). Tale aggiunta nel greco, che assolve a una funzione interpretativa e insieme chiarificatrice, non rappresenta l’unico cambiamento apportato dal traduttore rispetto al testo aramaico in questo versetto: ve ne è infatti un altro, apparentemente più sottile perché legato alla resa ‘libera’ di un singolo termine aramaico, ma al contempo più significativo dal punto di vista dei processi esegetici messi in atto in Dn^{OG} 2.

TAB. 1. Dn 2,11: TM, OG e θ’ a confronto

TM	OG	θ’
<p>ומלתא דיי מלכא שאל נקרה מלכא לא אימי די יסונה קנד מלכא להו אלהין די מקרהו עם-בשרא לא איתיה</p>	<p>καὶ ὁ λόγος, ὃν ζητεῖς, βασιλεῦ, βαρὺς ἐστι καὶ ἐπίδοξος, καὶ οὐδεὶς ἐστίν, ὃς δηλώσει ταῦτα, εἰ μὴ τις [ms. 88: μήτι] ἄγγελος, οὐ [P. 967: ἀγγέλων, ὧν] οὐκ ἔστι κατοικητήριον μετὰ πάσης σαρκός. ὅθεν οὐκ ἐνδέχεται γενέσθαι καθάπερ οἶει.</p>	<p>ὅτι ὁ λόγος, ὃν ὁ βασιλεὺς ἐπερωτᾷ, βαρὺς, καὶ ἕτερος οὐκ ἔστιν, ὃς ἀναγγελεῖ αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως, ἀλλ’ ἡ θεοί- ῶν οὐκ ἔστιν ἡ κατοικία μετὰ πάσης σαρκός.</p>
<p>La cosa che il re chiede è difficile, e non c’è nessun al- tro che la riferirà al cospetto del re se non <u>gli dèi, la cui dimora non è con la (crea- tura fatta di) carne.</u></p>	<p>La cosa che cerchi di ottenere, re, è faticosa, certo conferirebbe grande onore, ma non c’è nessuno che rivelerà queste cose se non <u>un angelo</u> [P. 967: <u>uno degli angeli</u>], <u>la cui dimora non è con alcuna (creatura fatta di) carne</u>; ragion per cui non è possibile che avvenga come credi.</p>	<p>Poiché la cosa che il re chiede è faticosa, e non c’è nessun altro che la riferirà al cospetto del re se non <u>degli dèi, la cui dimora non è con alcuna (creatura fatta di) carne.</u></p>

Nella maggior parte di questi passi, il TM usa indistintamente מְקַרְהָ (termine letteralmente e costantemente tradotto nel testo teodozionico con σοφός), sebbene già nella versione aramaica emerga chiaramente il contrasto tra l’arte divinatoria del Vicino Oriente antico, presentata come deduttiva e tecnica, e la forma di oniromanzia intuitivo-carismatica praticata dall’ebreo Daniele. La divinazione sembra dunque essere stata sottoposta in Dn a un processo di ‘profetizzazione’, forse da parte dell’autore o degli autori finali del libro, che la rendesse accettabile all’interno dei giudaismi del tempo: così J. STÖKL, *Daniel and the “Prophetization” of Dream Divination*, in *Perchance to Dream: Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East*, ed. E.J. HAMORI – J. STÖKL, Society of Biblical Literature, Atlanta 2018, 133-155; cf. anche R.G. WOODEN, *Changing Perceptions of Daniel: Reading Dan 4 and 5 in Context*, in *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, ed. W.H. BRACKNEY – C.A. EVANS, Mercer University Press, Macon 2007, 9-23. La sapienza di Daniele viene comunque categorizzata da alcuni studiosi come ‘mantica’ (aggettivo che solleva non poche questioni nell’ambito delle fonti bibliche ebraiche) o/e insieme come ‘apocalittica’, a partire da H.-P. MÜLLER, *Mantische Weisheit und Apokalyptik*, in *Congress Volume: Uppsala 1971*, ed. P.A.H. DE BOER, Brill, Leiden – Boston 1972, 268-293, e fino, e.g., a M. SETTEMBRINI, *Sapienza e storia*, cit., specialmente 59-66. Per il libro di *Daniele* inteso o non inteso come un testo ‘apocalittico’, e per una bibliografia selezionata su tale problema connesso con il dibattito intorno alle definizioni stesse di ‘apocalisse’, ‘apocalittico’, ‘apocalittica’, si rimanda ad A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit., pp. 426-427, n. 4; L. ARCARI, *Ancora sui rapporti tra profezia e apocalittica. La comunicazione visionaria e le sue forme di messa per iscritto tra giudaismo e protocristianesimo*, CrSt 43/2 (2022), monographic issue *Words from Another World*, cit., 471-503.

Di fronte alla folle richiesta di Nabucodonosor, in DnTM 2,11 gli astrologi rispondono che soltanto gli ܐܢܘܢܝܢ, gli 'dèi', potrebbero conoscere e rivelare il sogno mai narrato di un essere umano. Qui il testo teodozionico traduce letteralmente il plurale aramaico ܐܢܘܢܝܢ con θεοί (costantemente in Dn^θ il termine aramaico ܐܢܘܢܝܢ viene reso con θεός)²⁷. Poiché a parlare in Dn 2,11 sono i Caldei (cf. v. 10), ܐܢܘܢܝܢ si riferisce qui alle divinità pagane: tali dèi non vengono nemmeno consultati dagli indovini, creando così un contrasto netto con Daniele che chiede l'aiuto del suo Dio (2,18) e lo ottiene, arrivando a scorgere lui stesso in una visione notturna tutto ciò che Nabucodonosor ha sognato (2,19.23). Diversamente, *Old Greek* non menziona alcuna divinità in Dn 2,11, ma introduce un ἄγγελος ('angelo') nel manoscritto 88 o τις ἀγγέλων ('uno degli angeli') nel P. 967. Come si è detto, questa è la prima e unica volta in cui Dn^{OG} rende ܐܢܘܢܝܢ con ἄγγελος. Solitamente lo traduce con θεός (22 volte su 51 occorrenze in *Daniele* aramaico)²⁸ o κύριος ('Signore', 7 volte, di cui 6 in Dn 2) se si riferisce al Dio d'Israele; con εἶδωλον ('immagine', 4 volte) se si tratta di una divinità straniera che il traduttore considera un idolo creato da esseri umani²⁹. Questo è un primo indizio che già rivela un'attenzione del traduttore di *Daniele* al singolo contesto nella resa di ܐܢܘܢܝܢ e che fa sospettare che in Dn 2,11 la scelta di rendere il termine aramaico con ἄγγελος non sia affatto casuale. Oltre che in questo passo, il sostantivo ἄγγελος in Dn^{OG} compare ancora tredici volte³⁰. Rende i vocaboli aramaici ܒܪ ('figlio' di dèi/Dio) in 3,92(25TM)³¹, ܐܢܘܢܝܢ ('angelo') in 3,95(28TM), ܥܝܪ ܥܝܪ ('vigilante [che è] santo')³² in 4,10(13).20(23); rende il termine ebraico ܫܘܒ ('principe, capo', riferito a Michele) in 10,13[nel P. 967].21 e 12,1. Sebbene in sei casi non vi siano equivalenti nel *Testo Masoretico*³³, i vocaboli aramaici ed ebraici tradotti con ἄγγελος da Dn^{OG} sono sufficienti a mostrare che questo sostantivo greco viene usato per designare, di volta in volta, una qualche potenza celeste intermedia che compare nel testo di partenza. In Dn 3,92.95; 4,10(13).20(23); 10,13.21; 12,1 tali esseri soprannaturali non sono propriamente divinità, né apparenti né vere, in *Old Greek* come nel *Testo Masoretico*³⁴; per questo, la

²⁷ Cf. *supra*, n. 15.

²⁸ Cf. *supra*, n. 14.

²⁹ Dn^{OG} 3,12.18; 5,4.23 (OG traduce con εἶδωλον la prima occorrenza di ܐܢܘܢܝܢ). Si aggiunge per completezza che per ben 17 volte non si trovano corrispondenze del termine ܐܢܘܢܝܢ in *Old Greek*: cf. Dn 3,32TM (che corrisponde a 3,99[4,2] in ^θ, mentre OG lo rielabora in 4,34[37] ss.); 4,5TM(8^θ, assente in OG: qui ܐܢܘܢܝܢ compare due volte).6TM(9^θ, assente in OG).15(18); 5,3.11(ܐܢܘܢܝܢ compare due volte, in questo versetto, nel TM).14^{TM/θ}(assente in OG).18^{TM/θ}(assente in OG).21^{TM/θ}(assente in OG).26; 6,5(6TM).10(11TM).11(12TM).20(21TM) (la prima volta che viene usato il termine ܐܢܘܢܝܢ in questo versetto non vi è corrispondenza in OG).23(24TM).

³⁰ Tredici volte se si segue *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, ed. J. ZIEGLER – O. MUNNICH – D. FRAENKEL, cit.; dodici in *Septuaginta*, ed. A. RAHLFS – R. HANHART, cit.

³¹ Come sottolinea S. PACE, *Daniel*, Smyth & Helwys, Macon 2008, 106, «in Hebrew, the word 'bēn,' translated 'son,' means 'member of the class/group.' Hence, [...] a 'son of God' refers to a member of the Divine Council, or Heavenly Court wherein God makes judgments concerning the affairs of human beings. These divine beings or members of the Divine Council may act as God's messengers or agents [...]. They came to be equated with the 'mal'ākīm,' or 'angels'». In Dn 3,25(92^{OG}) tale equiparazione sembra essere già avvenuta nel TM, dove simile a «un figlio di dèi» è la figura angelica (cf. ܐܢܘܢܝܢ in 3,28) che salva i compagni di Daniele dal fuoco della fornace. Si tratta di quel tipo «of supernatural being acting on God's behalf and representing God who appears elsewhere in the OT» (J. GOLDINGAY, *Daniel*, Zondervan Academic, Grand Rapids 2019² [1989¹], 240). In 3,92, quindi, OG non fa altro che rafforzare l'idea che questo essere intermedio non abbia natura divina, traducendo con ἄγγελος θεοῦ l'aramaico ܐܢܘܢܝܢ ܕܥܝܪ ܥܝܪ; cf. A.E. STEINMANN, *Daniel*, Concordia, St. Louis 2008, 190. Anche la versione dei LXX di *Giobbe* chiama ἄγγελοι le potenze celesti che nella Bibbia ebraica sono definite «figli di Dio»: cf. Gb 1,6; 2,1; 38,7. Altri passi che menzionano i 'figli di Dio' sono, ad esempio, Sal 28(29),1; 88(89),7. Ger 23,18.22 parla di un consiglio divino. Fra gli pseudoepigrafi si vedano, tra gli altri, *Testamento di Levi* 3,8; *1 Enoch* 61,10; *2 Enoch* 20,1.

³² Nella Bibbia ebraica, il Santo per eccellenza è il Dio d'Israele a motivo della sua trascendenza (cf., tra gli altri, M.W. URY, *Holy, Holiness* s.v., in *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, ed. W.A. ELWELL, Baker, Grand Rapids 1996, 340-344, in particolare 342). E tuttavia, anche altri esseri celesti possono essere definiti ܐܢܘܢܝܢ, 'santi': si vedano, e.g., Gb 5,1 (dove i LXX hanno ἄγγελοι ἅγιοι, 'angeli santi'); 15,15; Sal 89,6.8; Zc 14,5.

³³ Dn 3,49.58; 4,19(22).21(24).29(32).30c(34).

³⁴ Per il mondo angelico e la sua funzione nel libro di *Daniele* cf. M. SEGAL, *Monotheism and Angelology in the Book of Daniel*, in *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, ed. R.G. KRATZ – H. SPIECKERMANN, De Gruyter, Berlin – New York 2010, 405-420. Tra gli studi sull'angelologia giudaica, si ricordano qui *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, éd. T. RÖMER et al., Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2017;

scelta di rendere רִחְלָאִים con $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ o $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu$ in 2,11 risulta piuttosto singolare all'interno dell'antica versione greca di *Daniele*.

Nei *Settanta* vi sono altri passi, seppure rari, in cui gli dèi di rango inferiore del *Testo Masoretico* vengono ridotti al livello di figure angeliche: nel Sal 96(97),7 e nel Sal 137(138),1, ad esempio, il plurale ebraico רִחְלָאִים è tradotto proprio con $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ ³⁵. Nel Sal 81(82), al v. 1, le entità soprannaturali che fanno parte dell'assemblea celeste (רִחְלָאִים) sono chiamate dalla versione dei *Settanta* $\theta\epsilon\omicron\iota$, ma da *Aquila* $\iota\sigma\chi\upsilon\rho\omicron\iota$, 'potenti'³⁶. Diversi traduttori, in questi *Salmi*, introducono così potenze minori la cui natura non è più sostanzialmente identica a quella del Dio d'Israele, finendo per modificare lo «schema a genesi mitica e politeistica» che ritrovano nella loro fonte e che è «noto ad altre pagine del *Salterio* (29,1-2; 77,14; 89,6-9; 95,3; 96,4; 97,7; 148,2)»³⁷. Il traduttore in Dn^{OG} compie un'operazione simile di accentuazione della trascendenza del Dio d'Israele quando trasforma gli רִחְלָאִים di 2,11 in angeli, membri soprannaturali della corte celeste, inferiori e sottoposti a quello che ormai emerge sempre più come un Dio unico, supremo e onnipotente³⁸.

Ma perché il traduttore sente la necessità di evitare il riferimento a più divinità esclusivamente in questo passo, nonostante a parlare siano i Caldei e non personaggi ebrei? La domanda non è banale dato che altrove la menzione degli «dèi» delle nazioni, se messa in bocca a figure pagane o inserita in ambito pagano, non costituisce un problema per la visione teologica di *Old Greek*: cf. Dn 3,14; 4,34a(37a); 5,1; 11,8.37. In 3,14 e 11,8.37 si specifica che gli $\theta\epsilon\omicron\iota$ sono «dèi» di non-ebrei, rispettivamente di Nabucodonosor³⁹, dei seleucidi⁴⁰ e degli antenati di Antioco IV⁴¹; in tutti e tre i casi questi $\theta\epsilon\omicron\iota$ vengono privati di riverenza e ridotti a nulla, una volta da parte dei compagni di Daniele, una volta da un sovrano d'Egitto e una volta da Antioco. Ancor più, in 4,34a(37a) si riconosce la totale impotenza e inefficacia degli dèi delle nazioni, che «non hanno forza in sé stessi» ($\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa$ $\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu$) per dare la vita o la morte o il potere ad alcuno. Dn^{OG} 5,1(*prefazione*) li descrive poi come semplici statue fuse e scolpite ($\text{t}\omicron\upsilon\varsigma$ $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\lambda\upsilon\pi\tau\omicron\upsilon\varsigma$), mentre il *Testo Masoretico* all'inizio del capitolo 5 non li nomina. Tali passi mostrano che le altre divinità con le quali inevitabilmente gli ebrei entrano in contatto sotto dominazioni straniere sono pensate, immaginate e descritte soltanto per negare l'esistenza o la potenza, in un paradosso che fu di fondamentale importanza per l'emergere dell'idea stessa di monoteismo: «This idea finds its clearest expression not in the phrase “God is one!” but “no other gods!”»⁴².

Diversamente da quanto avviene nei passi sopra citati, in Dn^{TM/67} 2,11 gli astrologi attribuiscono alle di-

M. CICCARELLI, *L'angelologia giudaica e la traduzione greca del Sal 104,4* (103,4^{LXX}), RivBib 60 (2012) 189-220; H.-D. NEEF, «Ich selber bin in ihm» (Ex 23,21). *Exegetische Beobachtungen zur Rede vom »Engel des Herrn« in Ex 23,20-22; 32,34; 33,2; Jdc 2,1-5; 5,23*, BZ 39 (1995) 54-75; A. ROFÉ, *The Belief in Angels in the Bible and in Early Israel*, Makor, Jerusalem 1979.

³⁵ Per le occorrenze di $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma/\iota$ nei LXX, laddove il TM ha רִחְלָאִים o רִחְלָאִים , cf. E. HATCH – H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2 voll., Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1954, I, 8.

³⁶ Un'immagine simile compare in Dn 7,9-10. Per le caratteristiche e il ruolo dell'assemblea celeste nel Vicino Oriente antico, e in particolare nella Bibbia ebraica, cf. E.T. MULLEN JR., *Divine Assembly*, in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. FREEDMAN, 6 voll., Doubleday, New York 1992, II, 214-217.

³⁷ G. MAGNANI, *Religione e religioni*, 2 voll., I: *Dalla monolatria al monoteismo profetico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 459. Nelle *Hodayot* («Inni di preghiera») di Qumran compare persino l'idea che gli esseri spirituali siano stati creati da Dio, quindi a Lui posteriori: cf. 1QH^a IX,7-13 (secondo la numerazione offerta da *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, ed. F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR, 2 voll., Brill – Eerdmans, Leiden – Grand Rapids 1997, I, 158-159), passo a cui forse anche Col 1,16 si ispira.

³⁸ L.F. HARTMAN – A.A. DI LELLA, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary*, Doubleday, Garden City 1978, 139, affermano che già l'aramaico « ʿēlāhīn seems to be used in a broad sense, to include all superhuman beings». Poiché a parlare in Dn 2,11 sono i Caldei, appare però più probabile che רִחְלָאִים faccia riferimento proprio alle divinità pagane, come di norma accade, tra l'altro, con questo sostantivo plurale nel TM.

³⁹ In Dn^{OG} 3,14 Nabucodonosor domanda: $\text{Σεδραχ, Μισαχ, Αβδευαγω, διὰ τί τοῖς θεοῖς μου οὐ λατρεύετε;}$ «Sedrach, Misach e Abdenago, per quale ragione non servite i miei dèi?».

⁴⁰ In Dn 11,8 si afferma che, nella guerra contro Seleuco II, Tolomeo III Evergete $\text{τ}\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu$ $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\psi\epsilon\iota$, «distruggerà i loro dèi», nel senso di statue e altri oggetti preziosi delle divinità dei seleucidi.

⁴¹ Dn 11,37 annuncia che Antioco non avrà riguardo $\text{\acute{\epsilon}\pi\iota}$ $\text{t}\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\nu$ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\iota$, «per gli dèi dei suoi padri».

⁴² J. ASSMANN, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, Madison 2008, 3.

vinità pagane un potere immenso, la capacità sovrumana di rivelare⁴³ agli esseri umani i loro sogni⁴⁴; inoltre, agli dèi viene riconosciuta una precisa sede e dimora (קַיִן nel *Testo Masoretico*; κατοικία in Dn^{OG}), lontana dalle creature di carne, e dunque corrispondente a quella del Dio d'Israele. Questo è l'unico caso in cui Dn^{OG}, se avesse mantenuto nella traduzione il plurale «dèi» della sua fonte, avrebbe rischiato di indebolire l'onnipotenza del Dio d'Israele, di contraddire il suo esclusivo controllo sulla sapienza divina rivelatrice di misteri, e, soprattutto, di ammettere che altri θεοί dimorano nella sfera celeste accanto al Dio di Daniele. Infatti, colui che ha il proprio κατοικητήριον (Dn^{OG} 2,11) in cielo è il Signore, come ricordano, usando lo stesso sostantivo, 3 Regni 8,39.43.49; 2 Par 6,30.33.39; 30,27; Sal 32,13-14; 3 Mac 2,15 (τὸ μὲν γὰρ κατοικητήριόν σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ἀνεφικτος ἀνθρώποις ἐστίν, «infatti la tua dimora è cielo del cielo, irraggiungibile per gli esseri umani»)⁴⁵.

Nonostante il discorso di Dn 2,11 venga pronunciato da non ebrei, questi rischi dovettero probabilmente sembrare troppo alti al traduttore, che solamente qui, all'interno di *Daniele Old Greek*, evita di adattare il linguaggio alla mentalità politeistica dei personaggi in azione e fa scomparire del tutto gli «dèi» del testo aramaico, per (e pur di) privarli del cielo.

In tal modo, le figure angeliche diventano nell'antica versione greca non solo personaggi che popolano i sogni in qualità di esecutori del volere divino e persecutori del re babilonese⁴⁶, ma anche esseri intermedi che sono in grado di rivelare la trama e l'interpretazione dei sogni a esseri umani prescelti per conto del Dio d'Israele. E questo avvicina la figura dell'ἄγγελος in Dn 2,11 a quella presente negli ultimi capitoli del libro di *Daniele*, i capitoli delle esperienze visionarie, nei quali il protagonista riceve personalmente la rivelazione trasportato in sogno negli spazi celesti e tramite immagini simboliche che decodifica con l'aiuto, appunto, di una figura angelica.

3. UNA SFIDA TRA IL VERO SIGNORE E IL FALSO κύριος NABUCODONOSOR

Si è in precedenza evidenziato che *Old Greek* traduce il termine aramaico קַיִן, 'dio/Dio', con κύριος, 'signore/Signore', quasi esclusivamente all'interno del secondo capitolo di *Daniele*. Ciò avviene precisamente in Dn^{OG} 2,18-20.23.28.37, tutti passi dove קַיִן si riferisce al Dio d'Israele. Dato che questa resa è specifica di Dn 2, è inesatto affermare, come invece fa Olivier Munnich, che l'antica versione greca di *Daniele* in generale «translates *hā'ēlōhīm*, 'God', or its Aramaic equivalent, by κύριος, the standard rendering of the Tetragrammaton»⁴⁷. Questa osservazione potrebbe essere valida per Dn^{OG} esclusivamente se facesse

⁴³ Sia il testo aramaico sia quello teodozionico sia OG utilizzano in Dn 2,11 verbi tecnici dell'interpretazione di sogni e misteri, rispettivamente קַיִן, ἀναγγέλλειν e δηλοῦν.

⁴⁴ Diodoro Siculo, nella sua *Biblioteca storica*, menziona le credenze dei Χαλδαῖοι di Babilonia (2.29.1), secondo i quali astri come Helios, Ares, Afrodite, Hermes, Zeus, con i loro movimenti, «danno segni di eventi futuri, interpretando agli esseri umani il disegno degli dèi» (2.30.3-4). Ai cinque dèi planetari superiori sono associati come consiglieri trenta astri inferiori, detti θεοὶ βουλαῖοι; di questi, la metà controlla le regioni sopra la terra, la metà quelle sottoterra. Ogni dieci giorni uno degli astri di sopra viene mandato come ἄγγελος, «messaggero», agli astri di sotto e viceversa (2.30.6). Per il testo greco cf. *Diodorus of Sicily*, a cura e con trad. ingl. di C.H. OLDFATHER, 10 voll., Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge, MA 1933, I, 448-450. Per questi passi di Diodoro in relazione a Dn, si veda J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., 232.

⁴⁵ Cf. anche Sal 2,4, dove il Signore è «colui che dimora nei cieli» (ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς); 122(123TM),1, passo in cui si alzano gli occhi verso «colui che dimora nel cielo» (τὸν κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ). Il Dio d'Israele ha poi stabilito per sé anche una sede fisica sulla terra, in cui abitare in mezzo al suo popolo, una dimora venutasi a identificare con il tempio (cf., ad esempio, Sal 131[132],13, che parla della κατοικία del Signore sul monte Sion; 45[46],5; Is 8,18; Zc 8,3); in esso «the boundaries between heavenly and earthly are suspended» (H.D. PREUSS, s.v. קַיִן, TDOT 8 [1997] 449-452, qui 451).

⁴⁶ Soprattutto in Dn^{OG} 4 gli angeli vengono presentati come vittime, e di conseguenza poi come giudici, persecutori e persino fustigatori dell'empio Nabucodonosor, diversamente da quanto accade in Dn^{TM/θ'} 4: cf. 19(22), 21(24) e 29(32), dove ἄγγελος è usato al plurale ed è privo di un equivalente aramaico.

⁴⁷ O. MUNNICH, *Daniel, Susanna, Bel and the Dragon: Old Greek and Theodotion*, in *The Oxford Handbook of the Septuagint*, ed. A.G. SALVESEN – T.M. LAW, Oxford University Press, Oxford 2021, 291-305, qui 294. Nemmeno l'ebraico קַיִן in riferimento al Dio d'Israele viene reso sempre con κύριος da Dn^{OG}; ciò accade in 1,2.9.17; 9,18; 10,12 (κύριος), passi nei quali θ' ha θεός seguendo il TM; non avviene invece in 9,3-4.10-11.13-15.20 (θεός), in 9,9 (qui קַיִן non viene tradotto), in 9,17.19 (δеспότης) e in 11,32 (ταῦτα).

riferimento alla resa del Tetragramma: infatti, laddove trova scritto יהוה *Old Greek* traduce perlopiù con κύριος⁴⁸, in accordo con la generale tendenza della versione dei *Settanta*, nella quale, escludendo il libro di *Daniele*, κύριος è impiegato 4692 volte su 7358 (67% del totale) per rendere proprio il Tetragramma⁴⁹.

Anche il nome singolare aramaico ܡܠܟܐ si riferisce primariamente a *Yhwh*⁵⁰ e dunque, se Dn^{OG} 2 lo traduce più volte con κύριος, si può leggere in questa scelta un'allusione al Tetragramma⁵¹: certamente, i lettori o gli ascoltatori ebrei di *Daniele* greco sapevano che quel κύριος era il loro Dio. Constatato ciò, vi è però da domandarsi se questa sia l'unica o anche solo la principale ragione che sta alla base della peculiare scelta del traduttore in Dn 2,18-20.23.28.37⁵².

James A. Montgomery ipotizza che l'uso di κύριος in Dn^{OG} 2,18 (παρὰ τοῦ κυρίου τοῦ ὑψίστου, «presso il Signore, l'Altissimo»; cf. anche 2,19^{OG}) sia una conseguenza del fatto che l'espressione 'Dio Altissimo' doveva essere ormai screditata presso i giudei a motivo del suo impiego nel culto greco⁵³. In età ellenistica, infatti, ὑψιστος era un aggettivo comunemente accostato a Zeus in ambienti pagani⁵⁴. È senz'altro vero che, rispetto alla versione teodozionica, Dn^{OG} evita più spesso di definire il Dio d'Israele ὑψιστος⁵⁵, e tuttavia non lo evita del tutto. In primo luogo, l'espressione aramaica ܡܠܟܐ dei vv. 18 e 19 di *Daniele* 2 poteva essere tradotta con ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ ('il Dio del cielo') come Dn^{OG} fa in 2,44⁵⁶; il traduttore però sceglie, nei versetti in questione, di renderla con ὁ κύριος ὁ ὑψιστος. Inoltre, se *Old Greek* avesse voluto realmente evitare la formula 'Dio Altissimo' non avrebbe menzionato in Dn 2 indistintamente sia 'il Grande Signore' (ὁ κύριος ὁ μέγας; v. 20)⁵⁷ sia 'il Grande Dio' (ὁ θεὸς ὁ μέγας; v. 45), e tantomeno in Dn 3,93(26TM) proprio 'il Dio [degli dèi], l'Altissimo' (ὁ θεὸς [+ τῶν θεῶν nel ms. 88] ὁ ὑψιστος)⁵⁸.

Pertanto, se la resa di ܡܠܟܐ con κύριος nei versetti sopra citati di Dn 2 rappresenta una deliberata scelta del traduttore, la motivazione va cercata altrove, estendendo lo sguardo anche ad altri passi di Dn^{OG} 2 che menzionano un κύριος.

⁴⁸ In *Daniele* ebraico il Tetragramma appare 8 volte e tutte nel capitolo nono (Dn 9,2.4.8.10.13.14[2 volte].20); OG lo traduce 7 volte su 8 con κύριος (Dn 9,2[nel P. 967].4.10.13.14[due volte].20). La presenza del Tetragramma in questi versetti ben si spiega perché essi contengono una preghiera; cf. J. GOLDINGAY, *Daniel*, cit., 462.

⁴⁹ Le versioni greche di *Aquila* e di *Simmaco* lasciano invece inalterato il Tetragramma in lettere ebraiche; cf. W. FOERSTER, s.v. κύριος, GLNT 5 (1969) coll. 1341-1498, qui 1453. Uno studio approfondito sulla lettura di YHWH come 'Signore' (*Ādōnāy*, da cui κύριος nei LXX) è quello di M. RÖSEL, *Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

⁵⁰ H. NIEHR, s.v. ܡܠܟܐ, TDOT 16 (2018) 31-45, qui 37.

⁵¹ Cf., ad esempio, H.C. LEUPOLD, *Exposition of Daniel*, Baker, Grand Rapids 1949, 41.

⁵² La scelta è peculiare perché, al di fuori di *Daniele*, le altre 54 occorrenze di ܡܠܟܐ nella Bibbia ebraico-aramaica non vengono tradotte con κύριος nei LXX; non si dimentichi, inoltre, che lo stesso Dn^{OG} 2 talvolta preferisce tradurre il termine aramaico con θεός (cinque volte, e precisamente nei vv. 44, 45, 47[tre volte]).

⁵³ J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., 158.

⁵⁴ Cf. F. GRAF, s.v. *Hypsistos*, in *Brill's New Pauly*, ed. H. CANKIK – H. SCHNEIDER – M. LANDFESTER, trad. ingl. a cura di C.F. SALAZAR – F.G. GENTRY, 22 voll., Brill, Leiden 2005, VI, 650-652.

⁵⁵ Cf., e.g., Dn^{OG} 4,20(23), dove *Daniele* preannuncia che «il giudizio del Grande Dio» (ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ τοῦ μεγάλου) si abatterà su Nabucodonosor, utilizzando una formula simile a quella che si trova in Dn^{OG} 4,21(24), passo che menziona però «una sentenza dell'Altissimo» (σύγκριμα ὑψίστου, traduzione letterale dell'espressione ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ del TM) senza l'impiego del termine θεός. Allo stesso modo, «il Dio del cielo» che ha potere sul regno degli esseri umani di Dn^{OG} 4,28(31) corrisponde a «l'Altissimo» (ὁ ὑψιστος) di Dn^{OG} 4,14(17).

⁵⁶ E come θ' fa proprio in Dn 2,18-19.

⁵⁷ In Dn 2,20 θ' ha solo θεός, come il TM.

⁵⁸ Si noti comunque che in Dn^{OG} 3,93 la formula è posta sulla bocca del re non ebreo Nabucodonosor. L'espressione (ὁ θεός) ὁ ὑψιστος compare a indicare il Dio d'Israele anche in 1 Esd 6,30; 8,19.21; 9,46; Sir 7,9; 24,23; 41,8; 50,17.

TAB. 2. Le occorrenze di κύριος in Dn^{OG} 2 e i termini corrispondenti in θ' e nel TM

κύριος in Dn ^{OG} 2	Termine corrispondente in Dn ^{θ'} 2	Equivalente in Dn TM 2
2,4 [+ βασιλεύς]	βασιλεύς 're'	רֶה 're'
2,18	θεός	הֵלֵךְ
2,19	θεός	הֵלֵךְ
2,20	θεός	הֵלֵךְ
2,23	θεός	הֵלֵךְ
2,28 [nel P. 967, ma θεός nel ms. 88]	θεός	הֵלֵךְ
2,37	θεός	הֵלֵךְ
2,47 [3 volte nel P. 967, una volta nel ms. 88]	κύριος [una volta]	רַבִּי 'signore/Signore' [sta alla base della terza occorrenza di κύριος del P. 967]

All'inizio del racconto del secondo capitolo di *Daniele*, precisamente nel v. 4, *Old Greek* presenta Nabucodonosor non solo come il «re», ma anche come il «signore», il dominatore, il detentore del potere assoluto, diversamente da Dn^{TM/θ'}. L'uso di κύριος per designare il sovrano è tipicamente ellenistico⁵⁹, anzi tardo-ellenistico⁶⁰; talvolta, specialmente nell'Oriente ellenizzato, questo titolo acquisiva un'accezione divina, di cui il traduttore di *Daniele* poteva essere a conoscenza. Infatti, proprio in Egitto, dove verosimilmente si colloca Dn^{OG}, a Tolomeo XII Aulete, nella prima metà del I secolo a.e.v., ci si rivolgeva con l'espressione ó κύριος βασιλεύς θεός ('il signore, re, dio')⁶¹, e in generale, in quella terra, la divinizzazione già da tempo aveva luogo in vita, diversamente, ad esempio, da Pergamo, dove gli Attalidi erano venerati come dèi dopo la morte, salvo rare eccezioni (Attalo III ricevette un culto in vita)⁶².

Se dunque il traduttore presenta Nabucodonosor come κύριος per alludere a un sovrano venerato come un dio vivente, a cui tutti obbediscono incondizionatamente come agli dèi, il titolo onorifico in *Old Greek* si carica di una sfumatura sarcastica⁶³. L'ironia in Dn 2 risiede nel fatto che il κύριος non solo dorme e sogna come qualunque altro essere umano, ma si scopre persino incapace di interpretare i suoi stessi incubi e di placare il proprio turbamento al risveglio⁶⁴. Pur credendo di esercitare un potere sconfinato su tutto il suo regno, Nabucodonosor comprende di non essere padrone nemmeno di sé stesso. Inoltre, quando

⁵⁹ In Dn^{OG} 2,4 «the phrase is accommodated more to the Hellenic usage, and the king is addressed as κύριε βασιλεύς»: J.E.H. THOMSON – W.F. ADENEY, *Daniel*, Funk & Wagnalls, London – New York 1909, 43.

⁶⁰ Per le prime attestazioni in Egitto, intorno all'inizio del I secolo a.e.v., si veda W. FOERSTER, s.v. κύριος, cit., coll. 1368-1370.

⁶¹ OGIS (= *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*) 186, l. 8 (da notare anche il parallelo con la κυρία Iside della l. 6).

⁶² Cf. L. D'AMORE, *Dediche sacre e gimnasi: la documentazione epigrafica di età ellenistica*, in *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Greco-Roman World: Distribution, Typology, Use*, a cura di J. BODEL – M. KAJAVA, Institutum Romanum Finlandiae – American Academy in Rome, Roma 2009, 161-180, qui 171.

⁶³ Si noti che Nabucodonosor è detto κύριος βασιλεύς anche in Dn^{OG} 3,9, senza che κύριος abbia un equivalente aramaico, proprio nell'episodio in cui il re obbliga i sudditi ad adorare la sua statua d'oro, come si adorerebbe quella di una divinità. Al di fuori del libro di *Daniele*, il titolo di 'signore' viene applicato a Nabucodonosor ancora nel libro di *Giuditta*: in Gdt 2,5 è il re stesso a definirsi ó κύριος πάσης τῆς γῆς ('il signore di tutta la terra'); in 6,4 Oloferne usa un'identica espressione parlando del re. Anche in questo libro il κύριος Nabucodonosor è destinato a perdere lo scontro con il vero κύριος del cielo e della terra (cf. ad esempio Gdt 7,29-30).

⁶⁴ Per il sarcasmo che contraddistingue il ritratto di Nabucodonosor dipinto in Dn^{OG} 2, si veda A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit., 460-467. Studi sul sarcasmo, inteso come un'arma di resistenza di fronte alla persecuzione, nel libro di *Daniele* ebraico-aramaico sono stati condotti da D.M. Valeta: cf. i suoi *Lions and Ovens and Visions: A Satirical Reading of Daniel 1-6*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008, in particolare, 21, e *The Satirical Nature of the Book of Daniel*, in *Apocalyptic in History and Tradition*, ed. C. ROWLAND – J. BARTON, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002, 81-93.

ordina ai saggi di corte di riferirgli il sogno⁶⁵, non riesce a ottenere ciò che comanda, andando così incontro alla frustrazione, alla tristezza e al dolore, sentimenti profondamente umani (2,10-12)⁶⁶. Nei versi successivi appare un altro κύριος, che è, Lui solo, il vero ἰδὸς ('Dio') e ἰδὸς ('Signore': v. 47) da venerare. Questa precisa e peculiare scelta lessicale rivela, perciò, che in Dn^{OG} 2 la sfida si gioca tra due signorie, una falsa e l'altra vera, una apparente e l'altra effettiva.

Il Signore che ha reale potere su tutti gli esseri viventi viene chiamato, più precisamente, ὁ κύριος ὁ ὑψιστος ('il Signore, l'Altissimo' in 2,18.19); ὁ κύριος ὁ μέγας ('il Grande Signore' in 2,20); κύριος τῶν πατέρων μου ('Signore dei miei padri' in 2,23)⁶⁷; κύριος ἐν οὐρανῶ ('Signore in cielo' in 2,28); ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ ('il Signore del cielo' in 2,37); κύριος τῶν κυρίων καὶ κύριος τῶν βασιλέων ('Signore dei signori e Signore dei re' [solo 'Signore dei re', κύριος τῶν βασιλέων, nel ms. 88] in 2,47).

Vengono poi descritte altre caratteristiche del Signore in questi passi di Dn^{OG} 2:

- presso di Lui è possibile ottenere salvezza dalla distruzione e 'aiuto' (τιμωρίαν [solo nel P. 967]; θ': 'pietà, οἰκτιρισμός')⁶⁸ riguardo ai misteri, che Egli rivela a chi vuole (2,18-19; cf. anche vv. 22, 28-29, 47);

- a Lui appartengono «la sapienza (σοφία) e la maestosità (μεγαλειότης nel P. 967)»⁶⁹ (2,20), per questo il Signore solo può concedere «sapienza e intelligenza (σύνεσις)» (2,21) o «sapienza e assennatezza (φρόνησις)» (2,23) a esseri umani saggi come Daniele;

- «Egli muta tempi e stagioni, depone re e li pone in carica»⁷⁰ (2,21), 'concede' (ἔδωκεν in 2,37, cf. παρέδωκεν nel v. 38) ai sovrani come Nabucodonosor di ottenere «il regno, la potenza, l'onore e la gloria»⁷¹ per un tempo limitato (2,37), in attesa della venuta del regno eterno (2,44).

In questo gioco impari tra veri e falsi κύριοι è particolarmente importante l'uso del verbo κυριεύειν ('dominare'), derivante dalla stessa radice, verbo che in Dn^{OG} 2 appare due volte (vv. 38-39), su un totale di quattro in tutta l'antica versione greca di *Daniele*. Insieme all'interpretazione del sogno, al re babilonese viene rivelato che il Signore del cielo è colui che gli ha affidato «il dominio (lett.: di dominare) su tutti/o» (κυριεύειν πάντων) e «in tutta la terra abitata» (ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ, v. 38)⁷²; e tuttavia, dopo il regno del sovrano babilonese, ne sorgerà un altro e poi un terzo, che «dominerà su tutta la terra» (κυριεύσει πάσης τῆς γῆς, v. 39). Il dominio non è dunque un possesso perenne per l'essere umano, bensì passa di mano in mano; eterno e onnipotente è soltanto colui che decide se, come, e per quanto tempo riempire le palme di tali mani.

L'irruzione potente nel racconto, da un punto di vista perlomeno terminologico, del 'Signore, l'Altissimo'

⁶⁵ In Dn 2,3, quando il re afferma di volere 'conoscere' il suo stesso sogno, θ' usa il verbo γινώσκειν, mentre OG ha ἐπιγινώσκειν, che rimanda a un tipo di conoscenza più precisa e puntuale. Infatti, «già nel giudaismo ἐπιγ- (verbo e sostantivo) viene spesso usato per indicare la conoscenza di Dio»: R. BULTMANN, s.v. γινώσκω, GLNT II (1966) coll. 461-542, qui 509.

⁶⁶ In Dn 2,12 θ' parla di furore e di immensa ira (ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ πολλῇ), come il TM. La rabbia violenta del sovrano è un tema ricorrente nei racconti di corte: cf. Dn 3,13.19; Est 1,12; 7,7; 3 Mac 3,1; 5,1.30. Si veda in proposito J.J. COLLINS, *Daniel*, cit., 157.

⁶⁷ Il P. 967 riporta κύριος θεὸς τῶν πατέρων μου ('Signore Dio dei miei padri'). Dn^{θ'} ha solo ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου. Si tratta, in ogni caso, di una «intimate phrase»: J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., 158.

⁶⁸ Il sostantivo οἰκτιρισμός, essendo qui al plurale in Dn^{θ'}, indica una pietà che si fa concreta, un 'atto clemente' visibile. OG riporta il termine τιμωρία, che generalmente nella letteratura greca classica significa 'punizione, vendetta', ma può assumere anche il senso di 'aiuto, soccorso, sostegno' (cf., ad esempio, Hdt. III 148).

⁶⁹ Il ms. 88 ha μεγαλωσύνη, 'magnificenza', al posto di μεγαλειότης. Dn^{θ'} 2,20 afferma che al Dio d'Israele appartengono «la sapienza e la forza [l'intelligenza]» (ἡ σοφία καὶ ἡ δύναμις [σύνεσις nel codice Vaticano]). Anche Gb 12,13, ad esempio, proclama che in Dio risiedono σοφία e δύναμις, oltre a βουλή e σύνεσις ('consiglio' e 'intelligenza').

⁷⁰ καὶ αὐτὸς ἄλλοιοὶ καιροὺς καὶ χρόνους, μεθιστῶν βασιλεῖς καὶ καθιστῶν. In θ', diversamente da OG e da TM, l'ordine delle ultime due azioni è invertito: καθιστᾶ βασιλεῖς καὶ μεθιστᾶ («pone in carica re e li depone»). In ogni caso, la descrizione della capacità del Dio d'Israele di porre e deporre re sul trono in Dn 2,21 «stands in opposition to the portrayal of Antiochus in 7:24 causing the downfall of the three kings before him» (M. SEGAL, *Monotheism and Angelology*, cit., 407). Cf. anche Dn^{OG} 4,34(37) per il potere che Dio ha di sottrarre il regno a un sovrano e porvi a capo un altro.

⁷¹ τὴν βασιλείαν καὶ ἰσχύην καὶ τιμὴν καὶ δόξαν. Dn^{θ'} 2,37 parla soltanto del «regno potente, forte e stimato» (βασιλείαν ἰσχυρὰν καὶ κραταῖαν καὶ ἐντιμὸν) che Dio «ha concesso» (anche qui compare ἔδωκεν, e ugualmente nel v. 38 in θ') a Nabucodonosor.

⁷² Similmente, in Dn^{OG} 3,2 Nabucodonosor è descritto come «colui che domina su tutta la terra abitata» (κυριεύων τῆς οἰκουμένης ὅλης). Cf. 11,3 per l'ultima occorrenza di κυριεύειν in Dn^{OG}.

(Dn^{OG} 2,18-19), che finisce per ricoprire il ruolo di protagonista, comunica quindi in maniera ancora più chiara, rispetto al *Testo Masoretico*, che il Dio d'Israele è il vero κύριος. Sottolineare questo non è soltanto un modo per ribadire che Lui è Dio, mentre Nabucodonosor o altri κύριοι venerati come divinità non lo sono, ma significa anche evidenziare che il Dio di Daniele è l'origine di ogni βασιλεία, di ogni 'regno' e signoria sulla terra, e Lui solo muove i fili del potere umano⁷³. Tale messaggio doveva essere sentito come profondamente attuale, necessario e consolante, dagli ebrei della diaspora alessandrina del periodo tolemaico, i quali si trovavano a vivere in un mondo caratterizzato dal susseguirsi di regni passeggeri e dominato da svariati falsi κύριοι, di fronte ai quali era d'obbligo prostrarsi⁷⁴.

Verso il finale del racconto di Dn 2, qualcosa però improvvisamente cambia nell'antica versione greca: il traduttore nei vv. 44, 45 e 47 (tre volte) rende il termine aramaico ܢܝܚܢ della sua *Vorlage* non più con κύριος, come ha fatto costantemente dal v. 18 fino al v. 37, bensì con il suo esatto equivalente θεός. Come mai proprio dal v. 44 insiste meno sulla sfida tra κύριοι?

La risposta sembra risiedere nel contenuto stesso di questo versetto, che segna un punto di svolta nella narrazione, poiché per la prima volta proietta i lettori o gli ascoltatori al di fuori della storia umana, nella dimensione del regno di Dio e dell'eternità, mostrando ciò che avverrà alla fine dei tempi (cf., in particolare, τὰ ἐσόμμενα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν in 2,45)⁷⁵.

Dn^{OG} 2,44

καὶ ἐν τοῖς χρόνοις τῶν βασιλείων τούτων στήσει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν ἄλλην, ἣτις ἔσται ἕως τοῦ αἰῶνος καὶ οὐ φθαρήσεται, καὶ αὕτη ἡ βασιλεία ἄλλο ἔθνος οὐ μὴ ἐάσει, πατάξει δὲ καὶ ἀφανίσει τὰς βασιλείας ταύτας, καὶ αὕτη στήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

Ai tempi di questi re il Dio del cielo erigerà un altro regno, che esisterà per l'eternità e non sarà distrutto.

Questo regno non permetterà che vi sia un'altra nazione, bensì colpirà e annienterà questi regni, ed esso resterà in piedi per l'eternità.

Chiarissima, in questo passo, è la contrapposizione tra χρόνοι ('tempi') dei signori terreni e αἰών ('porzione misurabile e misurata di tempo' ma anche, come qui, 'eternità')⁷⁶ del Dio del cielo, tra i regni umani fragili, imperfetti, destinati alla distruzione e la βασιλεία eterna del Signore, che annienterà una volta per

⁷³ Più che porre in evidenza il diretto dominio del Signore sulla terra, come invece fa Dn^{gr} (cf., e.g., 4,14[17].22[25].29[32]; 5,21), Dn^{OG} preferisce mettere in luce il dominio assoluto del Dio d'Israele sulle vicende storiche e insistere sul fatto che Egli solo può concedere il potere agli esseri umani. In questo Dn^{OG} si trova perfettamente in accordo con gli altri libri dei LXX, dove il soggetto del verbo κυριεύειν, che compare 50 volte, è il Dio d'Israele solamente in 2 Par (CrTM) 20,6 (σὺ κυριεύεις πασῶν τῶν βασιλείων τῶν ἐθνῶν, «tu domini su tutti i regni delle nazioni»). Cf. C. SPICQ, s.v. κύριος, in *Id.*, *Theological Lexicon of the New Testament*, trad. ingl. di J.D. ERNEST, 3 voll., Hendrickson, Peabody 1994, II, 341-352, qui 351-352, il quale ritiene che anche in Dn 2,38 il Signore funga in qualche modo da soggetto. Quando il potere giunge nelle mani dei governanti assume solitamente una connotazione negativa; cf., e.g., con κυριεύειν, Gs 24,33b (un testo assente nel TM): «Il Signore li consegnò (παρέδωκεν) nelle mani di Eglom, re di Moab, il quale li dominò (ἐκυρίευσεν) per diciotto anni» (similmente Is 3,4; 7,18; 19,4; Ger 37[30TM],3; Sal 105[106],41; Bar 2,34).

⁷⁴ Così anche C. SPICQ, s.v. κύριος, cit., 348. Questo processo di attualizzazione del messaggio contenuto nel sogno di Nabucodonosor non appartiene solo a OG. Già nei differenti strati di composizione del TM, infatti, è possibile scorgere diversi destinatari ai quali il racconto di Dn 2 si adattò di volta in volta. I primi furono probabilmente gli ebrei vissuti in Mesopotamia nel periodo del dominio persiano: essi dovevano leggere il sogno della statua come un oracolo anti-babilonese e, in particolare, la distruzione delle varie parti del colosso come la fine della dinastia dei re babilonesi. A un secondo livello di redazione, in epoca proto-ellenistica, il sogno venne rielaborato e i quattro materiali divennero gli imperi di Babilonia, Media, Persia, e Macedonia; forse in quel momento venne aggiunta anche l'immagine del masso staccatosi dal monte che colpisce il quarto regno di Macedonia, rappresentato dai piedi della statua. Infine, nel primo periodo del regno seleucide, l'oracolo venne attualizzato e reinterpretato con riferimento ai Diadochi (le dita dei piedi) e ai matrimoni, conclusi per interessi dinastici, tra Seleucidi e Tolemei (argilla mescolata al ferro). Cf., al riguardo, l'analisi proposta da A.C.M. WILLIS, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*, T&T Clark, New York - London 2010, 37-40.

⁷⁵ Cf. anche Dn 2,28, dove sia OG sia θ' riportano «ciò che deve avvenire negli ultimi giorni» (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν), e Dn 2,29, che in θ' e nel ms. 88 di OG ha «ciò che deve accadere» (ἃ δεῖ γενέσθαι), mentre nel P. 967 il futuro si fa più vicino tramite la formula «ciò che sta per accadere» (ἃ μέλλει γίνεσθαι).

⁷⁶ Cf. D. SÁNCHEZ ALCOLEA, s.v. αἰών, HTLS 1 (2020) coll. 455-459.462-478, in particolare, 458. Per maggiori approfondimenti si vedano E. DEGANI, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, CEDAM, Padova 1961; *Id.*, *AIΩN*, Pàtron, Bologna 2001.

tutte il dominio delle nazioni. Ai potenti pagani non verrà più concesso di dominare nella nuova terra, nella nuova dimensione e nel nuovo regno, che è qualcosa di 'altro', nel senso di profondamente 'differente' o addirittura di 'estraneo, di altra natura' (questo è il significato di ἄλλος usato ben due volte nel v. 44), rispetto ai regni terreni⁷⁷.

Se con il compiersi della profezia certa di Daniele (cf. 2,45: ἀκριβὲς τὸ ὄραμα, καὶ πιστὴ ἡ τοῦτου κρίσις, «esatta è la visione, e degna di fede la sua interpretazione»)⁷⁸ i falsi κύριοι vengono spazzati via dalla terra, diviene superfluo per il traduttore precisare a quel punto che «il Dio del cielo» (2,44) è il solo vero κύριος. La sfida nella storia si è conclusa, il Dio d'Israele ne è uscito unico vincitore per l'eternità.

Inoltre, a proposito di 'eternità', confrontando Dn^{OG} 2,44 con altri passi del capitolo 2 in cui compare il sostantivo αἰών è possibile scorgere un'ulteriore sfumatura ironica nel modo di presentare il marcato confronto tra due κύριοι in *Old Greek*. Al v. 20 Daniele proclama:

Dn^{OG} 2,20

ἔστω τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τοῦ μεγάλου εὐλογημένον εἰς τὸν αἰῶνα [P. 967: ἀπὸ αἰῶνος ἕως αἰῶνος].

Il nome del Grande Signore sia benedetto per l'eternità [P. 967: da sempre, per sempre].

Nel v. 4, proprio laddove Nabucodonosor è definito κύριος, e nel v. 28 un augurio di eternità viene invece rivolto al re babilonese, rispettivamente dagli oniromanti di corte e da Daniele:

Dn^{OG} 2,4

κύριε, τὸν αἰῶνα ζήση.

Signore, che tu possa vivere in eterno!

Dn^{OG} 2,28

βασιλεῦ, εἰς τὸν αἰῶνα ζήση⁷⁹.

Re, che tu possa vivere per l'eternità!

Il contrasto è reso più che mai evidente: se da un lato nei vv. 4 e 28 a Nabucodonosor, e implicitamente anche al suo regno, viene augurato di vivere in eterno, dall'altro, in realtà, si proclama che il sovrano babilonese e la sua βασιλεία andranno incontro alla fine (cf. 2,39), mentre il vero κύριος sarà benedetto per l'eternità (v. 20) e il regno da lui stabilito durerà per sempre (v. 44)⁸⁰. Al termine del racconto di Dn 2, Nabucodonosor è costretto a riconoscere personalmente di avere perso la sfida per guadagnare il dominio eterno, e a proclamare a gran voce che il Dio di Daniele è «Dio degli dèi e Signore dei signori e Signore dei re» (v. 47: θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ κύριος τῶν βασιλέων [così nel P. 967])⁸¹. Qui il traduttore rende letteralmente il termine נִלְשָׁ, che per tre volte trova nella sua *Vorlage*, con θεός⁸², così come traduce fedelmente כִּרְיָ del testo aramaico con κύριος (terza occorrenza di κύριος nel P. 967; allo stesso modo anche Dn^θ)⁸³. A questi titoli divini aggiunge però anche quello di κύριος τῶν κυρίων, assente in aramaico e nella versione teodozionica, rendendo manifesto che proprio nel riconoscimento ufficiale del Dio d'Israele come unico κύριος risiede quella verità che Nabucodonosor disperatamente cercava di ottenere dai suoi oniromanti circa il sogno e la sua interpretazione⁸⁴. Non pare, infatti, un caso che

⁷⁷ Il testo teodozionico utilizza invece in Dn 2,44 ἕτερος ('altro tra due', che possono essere anche cose simili) per indicare un ipotetico 'altro popolo' (λαῶν ἑτέρων) al quale Dio mai lascerà il suo regno.

⁷⁸ Per il senso preciso dell'espressione ἀκριβὲς τὸ ὄραμα di Dn^{OG} 2,45, che si discosta in modo sottile ma rilevante dal TM, con una variazione spiegabile alla luce del *milieu* ellenistico del traduttore e dei suoi destinatari, cf. A. MAMBELLI, *Old Greek Daniel 2*, cit., specialmente 465-466.

⁷⁹ Particolarmente interessante è il fatto che non vi è traccia di questo augurio in Dn^{TM/θ} 2,28.

⁸⁰ Si noti che, delle 59 occorrenze di αἰών in Dn^{OG}, 55 appartengono alla sezione aramaica del libro e che 11 volte il termine è messo in relazione con il 're' e/o con il 'regno'.

⁸¹ Un'identica espressione ricorre in Dn^{OG} 4,34(37).

⁸² Una delle tre occorrenze in realtà manca nel P. 967, mentre tutte e tre sono presenti nel ms. 88.

⁸³ Anche in Dn 2,38, unico passo del capitolo 2 dove θ' chiama Nabucodonosor κύριος, il testo teodozionico non si discosta molto dal TM, che utilizza il verbo aramaico כְּרַשׁ, 'dominare, essere signore o padrone di', nella forma *haphel*.

⁸⁴ Anche in Dn 3,95(28TM) OG aggiunge κύριος accanto a θεός, ponendo così sulle labbra di Nabucodonosor una benedizione rivolta al 'Signore Dio' dei compagni di Daniele (cf., inoltre, Dn^{OG} 3,96[29TM]). Al sovrano babilonese può essere momentaneamente riconosciuto, e lui stesso può riconoscersi, solo il titolo onorifico di 're dei re'

l'espressione ἐπ' ἀληθείας ('secondo verità') sia usata dal traduttore all'inizio del capitolo 2 (vv. 5 e 8) e ripresa al termine, esattamente nel v. 47⁸⁵.

Tale formula, insieme con la disposizione sapientemente orchestrata del termine κύριος (a partire dal v. 4, dove il titolo di 'signore' è concesso momentaneamente e ironicamente al re babilonense, fino al v. 47, dove il falso signore riconosce l'esistenza e la potenza del vero 'Signore'), conferisce al racconto di Dn^{OG} 2 una struttura narrativa perfettamente circolare. Quest'ultima è attraversata da continui rimandi linguistici e contenutistici in greco, sfruttati dal traduttore al fine di veicolare una precisa prospettiva storico-teologica che guarda ai suoi destinatari, ebrei parlanti e pensanti in greco, e al contesto specifico dell'Alessandria tolemaica, dominata da svariati falsi κύριοι venerati come dèi.

4. CONCLUSIONI

La domanda di ricerca alla base di questo studio riguardava il modo in cui il traduttore in Dn^{OG} ha ricalcato, interpretato e trasformato quei passi del secondo capitolo di *Daniele* (ebraico-)aramaico che restituiscono dinamiche di confronto e competizione tra il Dio d'Israele e le divinità di Babilonia e tra il Signore del cielo e il sovrano terreno Nabucodonosor.

Al fine di rispondere a tale interrogativo, particolare attenzione è stata prestata alle diverse traduzioni del termine aramaico ܡܠܟܐ ('dio'/'Dio') in Dn^{OG} 2. Da una sistematica analisi lessicale ed esegetica è emerso che, laddove *Old Greek* si allontana da una resa letterale di ܡܠܟܐ con θεός ('dio'/'Dio') e preferisce tradurre con i meno immediati sostantivi κύριος ('Signore', in Dn^{OG} 2,18-20.23.28[nel P. 967].37) e ἄγγελος ('angelo', in 2,11), la scelta dell'equivalente greco è di volta in volta ben calcolata e determinata da un'attenzione del traduttore al singolo contesto.

Nel caso di Dn 2,11, la figura angelica deliberatamente introdotta da *Old Greek* fa scomparire nel greco le divinità pagane menzionate in DnTM, sentite dal traduttore come una minaccia inaccettabile alla sapienza rivelatrice di misteri del Dio d'Israele e alla sua unicità in qualità di Signore del cielo. Questo è l'unico passo dove sembra esplicitarsi maggiormente nel greco rispetto all'aramaico, a livello del racconto, una tendenza che va nella direzione di un monoteismo *ante litteram*.

Anche in Dn 2,18-20.23.28.37 il traduttore apporta intenzionalmente una modifica rispetto alla sua *Vorlage* aramaica, per rendere manifesti, questa volta, a livello lessicale e letterario un contrasto netto e una sfida impari tra il vero e unico κύριος (ܡܠܟܐ nel *Testo Masoretico*) e Nabucodonosor, al quale viene applicato con sottile sarcasmo il titolo onorifico di 'signore' solamente all'inizio della narrazione, nel v. 4: il traduttore suggerisce così che la signoria del re babilonense, il quale osa sfidare la signoria effettiva e reale del Dio d'Israele, è apparente e falsa. Al termine del racconto di Dn^{OG} 2, il Dio di Daniele emerge dunque chiaramente, più chiaramente che nel *Testo Masoretico*, come il 'Signore dei signori' (κύριος τῶν κυρίων: v. 47), il solo che nella storia muove i fili del potere umano, concedendo di volta in volta il dominio a chi vuole per un arco temporale limitato (2,21.37.38), e che alla fine dei tempi, nella dimensione dell'eternità (αἰών in 2,20.44), resterà l'unico, incontrastato κύριος del suo regno salvifico. Nabucodonosor e con lui tutti i falsi κύριοι della terra, pur pretendendo di essere venerati come dèi e di vivere in eterno (αἰών in 2,4.28), dovranno riconoscere che non vi è verità se non nell'unicità e nel dominio assoluto del Dio di Daniele (ἐπ' ἀληθείας nel v. 47).

Questo studio aggiunge quindi alcuni tasselli di conoscenza circa la tendenza esegetica e la spiccata sensibilità teologica del traduttore in Dn^{OG} 2, mostrando innanzitutto come quest'ultimo senta l'esigenza di intervenire e correggere laddove percepisce la sua fonte aramaica come problematica dal punto di vista del contenuto, all'interno dello specifico e delicato ambito riguardante il Dio d'Israele, le divinità pagane e gli esseri soprannaturali (cf. Dn 2,11). Dall'indagine, inoltre, è emersa una tendenza a esplicitare alcune caratteristiche del divino che il traduttore ritiene vitali in vista delle comunità giudaiche dell'Alessandria tolemaica alle quali si rivolge, quotidianamente immerse nel confronto/scontro con svariati falsi κύριοι

(βασιλεὺς βασιλέων): cf., e.g., Dn^{OG} 4,34b(37b) e 2,37, dove comunque si precisa che Nabucodonosor è βασιλεὺς e ha una βασιλεία unicamente perché 'il Signore del cielo' glielo ha concesso.

⁸⁵ Il TM e θ' riportano l'espressione 'secondo verità' in Dn 2,8.47, non in 2,5, passo in cui Nabucodonosor pretende che gli vengano rivelati il sogno e la sua interpretazione.

adorati come dèi. Muovendosi all'interno di una precisa prospettiva storico-teologica, Dn^{OG} 2 ricorda ai suoi destinatari che il Dio d'Israele è l'origine di ogni ἔξουσία e il suo vero unico detentore, il solo che dimora nei cieli e da lì ogni cosa governa sulla terra come sovrano della storia.

Le innovazioni riconducibili alla mano del traduttore qui individuate, relative alle sue diverse rese in greco del termine aramaico ܐܠܗܝܘܬܐ, sono piuttosto sottili, e forse proprio per questo capaci di veicolare un messaggio che non tradisce quello trasmesso dal testo (ebraico-)aramaico pur rinnovandolo e attualizzandolo. Tutto ciò fa del traduttore di Dn 2 un interprete, certo piuttosto fedele, ma pur sempre interprete del contenuto di *Daniele*, poiché non vi è traduzione che non implichi un processo interpretativo, anche inconscio e dovuto semplicemente alla diversa codificazione della realtà di ogni lingua, atto a riportare quanto si legge e traduce nel proprio contesto e mondo. In questa relazione viva, dialettica che viene a crearsi tra il testo sacro e il traduttore, può accadere, come accade in *Daniele 2 Old Greek*, che il traduttore con il suo *background* culturale e letterario, il suo patrimonio esegetico e la sua sensibilità teologica finisca per attirare particolarmente e deliberatamente il testo verso il proprio orizzonte.

Anna Mambelli

ORCID: 0000-0001-5538-5882

Dipartimento di Educazione e Scienze Umane – Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

Fondazione per le scienze religiose – Bologna

anna.mambelli@unimore.it

mambelli@fscire.it

Abstract. This study aims at examining what power is attributed to the God of Israel, and how the difference in uniqueness that sets God apart from the gods and the Lord apart from the lords of the nations is made explicit in Old Greek Daniel 2. Throughout the narrative of Nebuchadnezzar's first dream experience, the Old Greek translates the Aramaic term ܐܠܗܝܘܬܐ ('god/God') not only with the exact Greek equivalent θεός ('god/God'), but also with κύριος ('lord/Lord', in Dn^{OG} 2,18-20.23.28.37) and ἄγγελος ('angel', in 2,11), thus making some lexical changes from its Aramaic source text in the divine and heavenly spheres. The analysis of these passages reveals a deliberate effort by the translator to convey a personal and precise historical-theological perspective, looking at the target audience of the Jews of Alexandria in Ptolemaic Egypt.

Keywords. Book of *Daniel*; Septuagint/Old Greek; Jewish Exegesis in Alexandria; God/gods; Lord/lords; Angels.

Il libro della *Sapienza* in Clemente Alessandrino: una prima esplorazione

di

Marco Rizzi

INTRODUZIONE: AGLI ALBORI DELL'ESEGESI CRISTIANA DEL LIBRO DELLA *SAPIENZA*

Il libro della *Sapienza* non ha goduto di grande fortuna, né nel mondo antico, né nella storiografia moderna. Solo a partire dai pionieristici studi di Chrysostome Larcher degli anni '60 e '70 del secolo scorso¹ vi è stato un risveglio di interesse nei suoi confronti, che paradossalmente ha prodotto un sovraccarico di attribuzione di significati e valori (letterari, filosofici, teologici) che stonano con le ridotte dimensioni del testo e probabilmente con le sue stesse finalità². Quanto all'antichità³, *Sapienza* non è entrata a far parte del canone della Bibbia ebraica; già Filone ne negava l'attribuzione a Salomone, in ciò seguito dalla tradizione rabbinica e da Origene che, pur facendone uso come testo ispirato, non la ricorda tra i libri 'autentici' di Salomone⁴, ovvero *Proverbi*, *Cantico* e *Qoelet*. Dal mondo cristiano non ci è giunto alcun commento sistematico al libro della *Sapienza* prima di quello di Rabano Mauro (780 ca – 856)⁵, anche se Cassiodoro ricorda l'esegesi in otto libri del presbitero Bellatore (metà VI secolo) e le omelie di Ambrogio e Agostino⁶, senza che però ce ne sia pervenuto nulla. Si trovano invece rapsodiche citazioni a partire dal II secolo, che si infittiscono nel periodo della controversia ariana, quando i suoi versetti sono spesso utilizzati per sostenere l'identificazione di Cristo con la *Sapienza* e quindi la Sua coeternità con il Padre. Tuttavia, la probabile origine alessandrina e la circolazione in quel *milieu* geografico e culturale fecero sì che il libro della *Sapienza* venisse inglobato, se non da subito, assai presto nella tradizione manoscritta della LXX, tanto da passare nelle *veteres latinae* e da queste nella *Vulgata*, dato che Girolamo non ritenne di doverla tradurre, mancando nel testo ebraico⁷.

In un simile quadro, il caso di Clemente Alessandrino risulta di particolare interesse, dato che si tratta del primo autore a citare *Sapienza* in un numero consistente di occasioni⁸, mentre assai più limitata appare la frequenza in scrittori più o meno coevi come Ireneo e Tertulliano: utilizzando come approssimativo strumento di verifica il primo volume della *Biblia Patristica*, su meno di un centinaio di citazioni li riportate, poco meno di quaranta compaiono negli scritti di Clemente, mentre Ireneo si ferma a una decina e Tertulliano a nemmeno quindici⁹. Ovviamente simili considerazioni numeriche restano puramente indicative;

¹ C. LARCHER, *Études sur le livre de la sagesse*, Gabalda, Paris 1969; ID., *Le livre de la sagesse, ou la Sagesse de Salomon*, 3 voll., Gabalda, Paris 1983-1985 (postumo).

² Esemplari in questo senso i tre volumi di G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Paideia, Brescia 1989-1999. I commenti si sono infittiti nel nuovo millennio; per un elenco e una bibliografia aggiornata si veda da ultimo S. PINTO, *Sapienza. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2022, 387-399.

³ Per quanto segue circa l'origine e la recezione di *Sapienza*, si veda da ultimo L. MAZZINGHI, *Libro della Sapienza. Introduzione, traduzione, commento* (AnBib Studia 13), G&PB, Roma 2020, 29s.; 36-54.

⁴ Cfr. Orig. *CCt* proem. 3. Sull'uso origeniano del libro della *Sapienza* si veda il contributo del qui festeggiato A. CACCIARI, «Certain knowledge of the things that are». *Origenian variations on the theme of Wisdom*, in *Origeniana nona*, ed. by R. SOMOS, Peeters, Leuven 2009, 93-114.

⁵ Pubblicato in PL 109, coll. 671-762.

⁶ Cass. *Inst.* I 5,5: *Cuius uoluminis expositionem presbyter Bellator octo libris se assumpsisse testatus est; quem cum aliis opusculis eius pariter sustinemus. De quo et pater Augustinus et sanctus Ambrosius omeliarum nomine nonnulla dixerunt: dictio nimis suauissima et re uera nominis sui dignitate resplendens.*

⁷ La storiografia moderna è pressoché unanime nel rigettare l'ipotesi di un originale in lingua ebraica successivamente tradotto, come nel caso del *Siracide*: sinteticamente su questo tema, si veda ancora L. MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, cit., 9-10.

⁸ Le uniche pagine specificamente dedicate all'uso di *Sapienza* in Clemente sono ancora quelle di O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, J.L. Stich, Nürberg 1901, 45s., che però, oltre a registrare il numero di occorrenze (47), si limita a osservazioni di natura testuale.

⁹ Per un elenco basato sostanzialmente sugli indici dell'edizione di Stählin per i GCS, si veda l'indice elaborato dal Centre d'analyse et de documentation patristiques, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la lit-*

più interessante è invece notare come sia dato riscontrare in Clemente un utilizzo coerente dei riferimenti citazionali alla *Sapienza* e soprattutto la loro concentrazione in precisi segmenti della sua opera, in particolare il sesto libro degli *Stromateis*¹⁰.

A differenza degli autori posteriori a partire da Origene, Clemente non sviluppa l'identificazione di Cristo con la figura della sapienza sulla scia dell'interpretazione tipologica di Prov 8,22s., così da farne una delle ἐπίνοιαι che ne permettono una qualche forma di conoscenza. Egli si limita ad accennarla in *Strom.* IV 25,156,1, laddove afferma che il Figlio è «sapienza, scienza, verità e tutto quanto a queste qualità è inerente», in modo da permettere dimostrazione e spiegazione¹¹, in quanto non 'uno' inconoscibile come il Padre, né molteplice e quindi conoscibile perché circoscrittibile nelle sue parti, bensì quale fattore di unità del molteplice, che trae la sua stessa esistenza da Lui¹². Per Clemente, l'attributo che meglio definisce il Figlio resta quello di Logos, su cui si impernia tutta la sua visione cristologica¹³. Tuttavia, la citazione ora riportata permette di collocare coerentemente l'uso del libro della *Sapienza* all'interno della epistemologia di Clemente.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA E L'EPISTEMOLOGIA DI CLEMENTE

In apertura del secondo libro degli *Stromateis* (II 2,5,1), Clemente rivendica la priorità della filosofia 'barbara', ovvero biblica, rispetto alla tradizione greca, facendo leva sull'ampia argomentazione cronologica sviluppata nel primo libro dell'opera. Per indicare il programma di tale filosofia, Clemente cita in forma sommaria Sap 7,17-21:

Dunque la filosofia 'barbara' che noi seguiamo è realmente perfetta e vera, tanto vero che nella *Sapienza* è scritto: «Egli stesso [Dio] mi ha dato conoscenza non fallace delle cose che sono, perché io sappia della costituzione del mondo etc.», fino a «le proprietà delle radici». [...] «Conobbi tutto ciò che è nascosto e tutto ciò che ci è manifesto: la Sapienza, artefice di ogni cosa, me lo ha insegnato»¹⁴.

Clemente ritiene che i versetti 17-20 comprendano l'insieme della φυσική θεωρία κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον, ovvero la conoscenza e la contemplazione analitica delle realtà che costituiscono il mondo sensibile; il versetto 21, citato *in extenso*, per Clemente rimanda invece alla conoscenza dei νοητά, il mondo intelligibile, sia pure esprimendosi in forma allusiva (αἰνιττεται)¹⁵. Proprio l'uso di questa espressione, lungi dal limitare la portata del versetto, chiarisce come Clemente lasci intendere che il passaggio dalla conoscenza 'fisica' a quella 'noetica', dal sensibile all'intelligibile, sia possibile solo attraverso lo strumen-

térature patristique, vol. 1. *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1975, 219-220..

¹⁰ Come già osservava O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, cit., 45: «Mehr als die Hälfte davon findet sich in Strom. VI».

¹¹ Clem. Alex. *Strom.* IV 25,156,1: ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τοῦτω συγγενῆ, καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον (le traduzioni degli *Stromateis* sono quelle di G. Pini, in Clemente di Alessandria, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di M. Rizzi, Paoline, Milano 2006).

¹² Clem. Alex. *Strom.* IV 25,156,2: καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλά ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν. ἓνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων («Perciò non è, il Figlio, uno in quanto uno, né molteplice come parti, ma uno come [unione di] tutte le cose. Onde è anche tutte le cose. Infatti è Egli stesso come un circolo di tutte le potenze che in uno si risolvono e si unificano»).

¹³ A questo riguardo si veda almeno M. MONFRINOTTI, *Creatore e creazione. Il pensiero di Clemente Alessandrino*, Città Nuova, Roma 2014, Roma 144-147.

¹⁴ Clem. Alex. *Strom.* II 2,5,1-3s.: ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία, ἦν μεθέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῶ ὄντι καὶ ἀληθής. φησὶ γοῦν ἐν τῇ Σοφίᾳ· «αὐτὸς γάρ μοι δέδωκεν τῶν ὄντων γινῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι σύστασιν κόσμου» καὶ τὰ ἐξῆς ἕως «καὶ δυνάμεις ῥιζῶν». (...) «ὅσα τέ ἐστι κρυπτά καὶ ἐμφανῆ ἔγνω· ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέ με σοφία».

¹⁵ Clem. Alex. *Strom.* II 2,5,1s.: ἐν τούτοις ἅπασι τὴν φυσικὴν ἐμπεριείληφε θεωρίαν τὴν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον ἀπάντων τῶν γεγονότων. ἐξῆς δὲ καὶ περὶ τῶν νοητῶν αἰνιττεται δι' ὧν ἐπάγει· «ὅσα τέ ἐστι κρυπτά καὶ ἐμφανῆ ἔγνω· ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέ με σοφία» («In queste parole si compendia la contemplazione della natura, cioè di tutte le cose che si sono formate nel mondo sensibile. In seguito si trova pure un'allusione al mondo intelligibile, in quanto aggiunge: «Conobbi tutto ciò che è nascosto e tutto ciò che ci è manifesto: la Sapienza, artefice di ogni cosa, me lo ha insegnato»).

to dell'indagine simbolica, che si esplica anzitutto nell'esegesi allegorica del testo biblico¹⁶; Clemente lo afferma poco più avanti, a conclusione dell'esposizione del suo programma epistemologico: «Colui che crede alle Scritture divine, possedendo un saldo giudizio riceve in cambio quale prova irrefutabile la voce di Dio che ha dato le Scritture»¹⁷.

Tornando all'utilizzo di Sap 7,17-21 per illustrare il programma filosofico cristiano, va rilevato come Clemente, dopo aver affermato la necessità previa di attenersi a una retta condotta etica (ὀρθή πολιτεία), attribuisca alla «sapienza artefice di ogni cosa» il ruolo centrale per giungere alla conoscenza di «Colui che è guida dell'universo», ma che risulta difficile da afferrare e da catturare, se non fosse egli stesso ad avvicinarsi e a rendersi accessibile¹⁸. Si tratta ovviamente di temi già ben noti alla riflessione filosofica greca e a Filone; tuttavia, la combinazione di questi elementi in uno schema gnoseologico ha un esito originale in Clemente, che sottolinea come la conoscenza della realtà ultima sia possibile solo grazie alla δύναμις che da essa promana e che contiene in sé tutte le cose; ebbene, tale δύναμις viene definita con una terna di aggettivi che rimandano ad altrettanti aspetti della sua azione: εὐεργετική, παιδευτική ed ἐποπτική¹⁹. Se i primi due termini («benefattrice» ed «educatrice») sono facilmente collocabili nel vocabolario teologico della filosofia antica quando riferiti alla provvidenza o ad altra forma di azione divina, il terzo appare ambivalente, dato che certamente nell'uso classico indica la visione dall'alto propria della divinità, ma nel lessico dei misteri funge da aggettivo proprio dell'ἐπόπτης, di colui che accede ai più alti livelli di iniziazione. Come ho cercato di mostrare altrove²⁰, Clemente costituisce uno snodo decisivo nella individuazione dell'ἐποπτικόν quale specifica forma di conoscenza, ovvero la θεωρία dell'Uno divino, che si colloca al di là della φυσική e degli stessi νοητά, come affermato in un discusso passaggio del *Paedagogus*²¹. Letto alla luce del procedere per allusioni e occultamenti programmaticamente enunciato quale metodo di argomentazione proprio degli *Stromateis*²², il passo del secondo libro qui analizzato (II 2,5) delinea una precisa scansione del procedere del 'filosofo' cristiano nello studio della sapienza, assistito in ogni suo passo dalla δύναμις di Dio: dapprima la necessaria condotta eticamente irreprensibile (la πολιτεία del cristiano

¹⁶ Il verbo αἰνίττομαι e il sostantivo corradicale αἰνίγμα nel lessico esegetico cristiano antico e in quello di Clemente in particolare indicano la forma di espressione 'velata', tipica delle Scritture e più in generale della letteratura sapienziale anche non biblica, che necessita di essere interpretata ricorrendo all'interpretazione allegorica. I due livelli di conoscenza ('fisica' e 'noetica') trovano così riscontro nei due livelli di lettura della Bibbia, quello letterale e quello spirituale, secondo l'indicazione di 2Cor 3,6. A questo riguardo, si veda M. RIZZI, *Unity of the Symbolic Domain in Clement of Alexandria's Thought*, in *Studia Patristica*, vol. XLI, *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*. *Orientalia*, *Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom*, Peeters, Leuven 2006, 247-252; Id., *The Paedagogus in the Context of Clement's literary and theological work*, in *Clement of Alexandria's Paedagogus*, edited by V. ΗΡῪΣΟΒΆ – A. VAN DEN HOECK – M. GYURKOVICS (VigChr.S 188) Brill, Leiden 2025, 65-83.

¹⁷ Clem. Alex. *Strom.* II 2,9,6: ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ταῖς θείαις, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων, ἀπόδειξιν ἀναντίρρητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνῆν λαμβάνει θεοῦ.

¹⁸ Clem. Alex. *Strom.* II 2,5,3s.: ἔχεις ἐν βραχεῖ τὸ ἐπάγγελμα τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας. ἀνάγει δὲ ἡ τοῦτων μάθησις, μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθείσα, διὰ τῆς πάντων τεχνίτιδος σοφίας ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν αἰεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος. ὁ δὲ αὐτὸς μακρὰν ὦν ἐγγυτάτω βέβηκεν, θαῦμα ἄρρητον. «θεὸς ἐγγίζων ἐγώ», φησὶ κύριος. πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν (πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτω;), ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἢ τὰ πάντα ἐγκεκόλισται («Eccoti in breve ciò che promette la nostra filosofia. Lo studio di essa, esercitato con retta condotta morale, attraverso "la sapienza artefice di ogni cosa", ci riconduce a Colui che è guida dell'universo, difficilmente afferrabile e catturabile, poiché sempre si allontana e si ritrae davanti a chi lo insegue. Lontanissimo, Egli è però venuto vicinissimo a noi: miracolo ineffabile! "Io sono un Dio che si avvicina", dice il Signore [Ger 23,23]: lontano per essenza – come potrebbe mai, infatti, ciò che è generato avvicinarsi all'ingenerato? – ma vicinissimo per la sua potenza che tutte le cose tiene abbracciate in seno»).

¹⁹ Clem. Alex. *Strom.* II 2,5,5: [...] καὶ δὴ πάρεστιν αἰεὶ τῆ τε ἐποπτικῆ τῆ τε εὐεργετικῆ τῆ τε παιδευτικῆ ἀπτομένη ἡμῶν δυνάμει δύναμις τοῦ θεοῦ.

²⁰ M. RIZZI, *The Paedagogus in the Context*, cit., 77-81.

²¹ Clem. Alex. *Paed.* I 8,71,1: ἔν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα («Dio è uno e al di là dell'uno e al di sopra della monade stessa»).

²² Si veda ad esempio Clem. Alex. *Strom.* I 1,15,1: ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίζεται μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφήναι καὶ δεῖξαι σωπῶσα («Ci sono poi anche idee che la mia scrittura indicherà allusivamente: su alcune insisterà, altre le dirà soltanto, e tenterà anzi di dirle senza lasciarsi scorgere, di mostrarle copertamente, di indicarle tacendo»).

cui corrisponde l'εὐεργεσία divina), poi il progresso nella διδασκαλία della Sapienza secondo Sap 7,21, che si rivela così παιδευτική, per attingere infine alla contemplazione del divino autentico, grazie alla sua stessa assistenza (l'ἐποπτικόν raggiungibile solo in virtù della δύναμις ἐποπτική di Dio).

Il libro della *Sapienza* permette inoltre a Clemente di inserire questo modello gnoseologico all'interno della sua concezione dell'οἰκονομία divina che non ha previsto solo la legge mosaica quale preparazione alla rivelazione di Cristo, bensì anche altri modi di avvicinarsi all'unico Dio. Il tema è già accennato nel primo libro degli *Stromateis*; le parole di Sap 1,6s., secondo cui «la sapienza è uno spirito che ama l'uomo [φιλόανθρωπον]» e «lo spirito del Signore riempie la terra», vengono alluse o citate espressamente da Clemente per giustificare il ruolo della filosofia greca, dapprima quale coscienza etica per i non ebrei ed ora, successivamente all'incarnazione di Cristo, quale disciplina propedeutica per introdurre alla corretta, 'razionale' (cioè secondo il Logos) interpretazione delle Scritture²³.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA E IL 'VERO GNOSTICO' QUALE FILOSOFO

L'uso del libro della *Sapienza* così abbozzato da Clemente in apertura degli *Stromateis* trova pieno sviluppo nel sesto libro, in particolare in due sezioni del testo²⁴. Verso la metà del libro, la citazione di Sap 6,7 consente a Clemente non solo di affermare che l'azione salvifica di Dio si estende al di fuori d'Israele, ma anche di dissolvere la cesura cronologica rappresentata dall'incarnazione del Logos, giacché – osserva Clemente – il Signore non avrebbe potuto evangelizzare coloro che erano vivi al momento della sua venuta e lasciare invece a un diverso destino quanti, invece, non lo erano più²⁵. In questo modo, Clemente riafferma ancora una volta la giustizia di Dio e la sua azione provvidenziale. Questa osservazione si inserisce nel tema che Clemente intende trattare nel sesto libro e nel successivo, ovvero quello del 'vero gnostico' e della sua condotta etica, che rappresenta la più alta e vera forma di θεοσέβεια e, al tempo stesso, di filosofia²⁶.

²³ Si veda, rispettivamente, l'allusione a Sap 1,6 in Clem. Alex. *Strom.* I 1,1,3: κοινωνικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ φιλόανθρωπον («La sapienza si comunica volentieri e ama l'umanità»); *Strom.* I 5,29,5, che cita la prima parte del versetto di Sap 1,7: πολύτροπον μὲν οὖν τὴν σοφίαν ἢ «ποσάκις» ἐνδείκνυται λέξις, καὶ καθ' ἕνα ἕκαστον τρόπον ποιότητός τε καὶ ποσότητος πάντως σφίζει τινὰς ἐν τε τῷ χρόνῳ ἐν τε τῷ αἰῶνι, «ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην» («L'espressione "quante volte" indica che la sapienza è multiforme e per ogni modo – di qualità e quantità – essa salva comunque qualche anima, sia nel tempo sia nell'eternità, "perché lo spirito di Dio ha riempito il mondo"»)

²⁴ Va altresì rilevato l'uso, nel quarto libro, della sezione che il libro della *Sapienza* dedica al destino ultraterreno delle anime dei giusti (Sap 3,1-8), cui Clemente ricorre per illustrare la propria teologia del martirio. Sap 3,1 («Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio e nessun tormento li toccherà») è programmaticamente citata in polemica con Basilide a *Strom.* IV 11,80,15, accostata a Sal 117,6 (LXX), mentre la successiva sezione di Sap 3,2-8 è citata *in extenso*, con l'interposizione di alcune glosse, a *Strom.* IV 16,103,3-104,2, dopo essere stata introdotta con queste parole: ἡ θεία σοφία περὶ τῶν μαρτύρων λέγει («La divina sapienza dice a proposito dei martiri»). Due brevi citazioni del libro della *Sapienza* compaiono anche nel quinto libro degli *Stromateis* in relazione al tema dei *furta graecorum*: la cattiva comprensione di Sap 7,24 («[La sapienza] pervade e penetra tutte le cose per la sua purezza») sarebbe per Clemente alla base del panteismo stoico, che ha confuso la sapienza «prima creazione di Dio» con il Creatore (*Strom.* V 14,89,4); Sap 2,12 («Togliamo di mezzo il giusto, perché è molesto») sarebbe stata echeggiata da Platone, *Resp.* II 361e-362a, in una sorta di profezia della passione di Cristo.

²⁵ Clem. Alex. *Strom.* VI 6,50,7. 51,3: τοὺς μὲν γὰρ προτρέπει ὁ κύριος, τοῖς δὲ ἤδη ἐγχειρήσασι καὶ χεῖρα ὀρέγει καὶ ἀνέλκει «οὐ γὰρ ὑποστέλλεται πρόσωπον ὁ πάντων δεσπότης οὐδὲ ἐντραπήσεται μέγεθος, ὅτι μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν ὁμοίως τε προνοεῖ πάντων». (...) εἰ τοίνυν τοὺς ἐν σαρκὶ διὰ τοῦτο εὐηγγελίσαστο, ἵνα μὴ καταδικασθῶσιν ἀδίκως, πῶς οὐ καὶ τοὺς προεξεληλυθότας τῆς παρουσίας αὐτοῦ διὰ τὴν αὐτὴν εὐηγγελίσαστο αἰτίαν; («Ad alcuni il Signore rivolge esortazioni, ad altri, che già si sono accinti all'opera, porge una mano per tirarli verso l'alto. "Non eviterà persona, per paura, il Signore dell'universo, né avrà tremore per la grandezza, perché Egli ha creato il piccolo e il grande, e ugualmente a tutti provvede." [...] Dunque, se evangelizzò quelli che ancora erano nella carne perché non fossero condannati ingiustamente, per la stessa ragione come avrebbe potuto non evangelizzare anche quanti erano usciti di vita prima della sua venuta?»)

²⁶ Come enunciato in apertura del sesto libro: Clem. Alex. *Strom.* VI 1,1,1: ὁ δὲ δὴ ἕκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῶν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράψας ὡς ἐνὶ μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τοῦτοις περαιουμένον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός, πρόεισι δειξῶν τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ἄθειον τοῦτον, ὡς ὑπελήφασιν, μόνον δὲ τῷ ὄντι θεοσεβῆ («Il sesto e insieme il settimo *Stromate* di queste nostre note gnostiche secondo la vera filosofia delinearanno, come meglio si potrà, il discorso etico, da concludersi in

A quest'ultimo riguardo, Clemente introduce una distinzione tra la definizione di filosofia propria dei cristiani, che consiste nell'amore (ἔρωσ) per la σοφία creatrice e maestra di tutte le cose, ovvero la conoscenza (γνώσις) del Figlio di Dio, e la filosofia dei greci, che si occupa dei dibattiti sulle virtù²⁷. Si può ipotizzare che Sap 8,7s. costituisca il retroterra implicito dell'opposizione tra le due filosofie. Infatti, questo passo contiene l'elenco della quattro virtù cardinali canoniche da Platone in poi (temperanza, prudenza, giustizia e forza) e si conclude con una affermazione che Clemente fa propria per costruire la propria definizione dello gnostico cristiano quale 'filosofo':

Se qualcuno brama una vasta esperienza, «conosce il passato e congetture il futuro, conosce complicazioni di discorsi e soluzioni di enigmi, presagisce segni e prodigi, esiti di eventi e di tempi»: questi è il discepolo della sapienza²⁸.

Circa l'uso di questa citazione va osservato come Clemente, isolando il versetto dal contesto originario e aggiungendo l'espressione ὁ τῆς σοφίας μαθητής in funzione epesegetica dell'intero versetto, faccia dell'indefinito τις il soggetto delle azioni successive, che nel testo biblico sono invece attribuite alla σοφία. Clemente lascia così intendere come la σοφία propria dello gnostico cristiano tragga la sua origine e si sviluppi dall'esegesi delle Scritture che contengono la chiave per comprendere le vicende del presente, del passato e del futuro, sia sul piano sensibile (la φυσική θεωρία), sia su quello intellegibile (τὰ νοητά). Si tratta di un concetto centrale per il l'epistemologia di Clemente, che lo ribadisce in più circostanze facendo leva su Sap 8,8, cui viene a volte accostato il sintagma omerico τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα (Il. I 70: «le cose che sono, che saranno e che furono»), considerato equivalente alla formula biblica²⁹. Che Sap 8,8 rappresenti un testo chiave per la costruzione del profilo dello gnostico cristiano è confermato dalla consapevole ripetizione della precedente definizione nel capitolo undicesimo del sesto libro, capitolo caratterizzato dal più frequente ricorso al libro della *Sapienza*:

E difatti è lo gnostico che, dice ancora la Scrittura, «conosce il passato e congetture il futuro; conosce complicazioni di discorsi e soluzioni di enigmi, presagisce segni e portenti, esiti di eventi e di tempi», come già dicemmo³⁰.

questi libri, ed esporranno quale è nella sua vita lo gnostico; poi procederanno a mostrare ai filosofi che questi non è affatto ateo, come essi credono, anzi è egli solo veramente religioso»).

²⁷ Clem. Alex. *Strom.* VI 7,55,2: φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρώντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τούτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, παρ' Ἕλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι («Da noi sono detti filosofi quelli che amano la sapienza artefice e maestra di tutte le cose, cioè la gnosi del Figlio di Dio, dai greci invece quelli che si occupano delle discussioni sulla virtù»).

²⁸ Clem. Alex. *Strom.* VI 8,70,4: εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις, «οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων» ὁ τῆς σοφίας μαθητής. Sulle implicazioni esegetiche del termine αἰνιγμα e del verbo corradicale αἰνίττομαι si veda qui sopra la nota 16.

²⁹ Clem. Alex. *Strom.* VI 7,61,2: καὶ δὴ καὶ εἰ ἔστι τέλος τοῦ σοφοῦ ἢ θεωρία, ὀρέγεται μὲν ὁ ἐτι φιλοσοφῶν τῆς θείας ἐπιστήμης, οὐδέπω δὲ τυγχάνει. ἢν μὴ μαθήσει παραλάβῃ σαφηνισθεῖσαν αὐτῷ τὴν προφητικὴν φωνήν, δι' ἧς «τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα», ὅπως ἔχει τε καὶ ἔσχει καὶ ἔξει, παραλαμβάνει («E se il fine del sapiente è la contemplazione, ebbene l'attività contemplativa di chi tuttora fa filosofia tende, sì, alla divina scienza, ma non la consegue ancora: a meno che non apprenda con disciplina la voce profetica che [solo così] le si fa chiara, attraverso la quale può comprendere «le cose che sono, che saranno e che furono», nel modo che sono, furono e saranno»); Clem. Alex. *Strom.* VI 9,78,6: ἃ δὲ εἰρημένα ὑπὸ κυρίου σαφῆ καὶ πρόδηλα ἔχει λαβῶν. κὰν τοῖς ἄλλοις ἢ ἔτι κεκρυμμένα, ἤδη περὶ πάντων εἴληφε τὴν γνώσιν. τὰ λόγια δὲ τὰ παρ' ἡμῖν θεσπίζει περὶ τε τῶν ὄντων ὡς ἔστι, περὶ τε τῶν μελλόντων ὡς ἔσται, περὶ τε τῶν γεγονότων ὡς ἐγένετο («[Il "cristiano gnostico"] possiede le cose dette dal Signore, avendole apprese in modo chiaro ed evidente. Sebbene agli altri siano ancora indecifrate, egli ha acquisito la gnosi su tutte. I nostri oracoli annunziano le cose presenti come sono, le future come saranno, le passate come furono»). In precedenza il concetto era già stato espresso in Clem. Alex. *Strom.* II 12,54,1s.; VI 7,54,1.

³⁰ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,92,3: ὁ γνωστικός γὰρ «οἶδεν» κατὰ τὴν γραφὴν «τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων», ὡς προειρήκαμεν.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA E L' ἔγκυκλιος παιδεία

Questa affermazione di Clemente è centrale nel capitolo 11 del sesto libro degli *Stromateis*: esso tratta della formazione dello gnostico attraverso l'esercizio delle discipline che costituiscono l'ἔγκυκλιος παιδεία³¹, esaminate in dettaglio da Clemente in funzione della loro utilità per l'esegesi della Scrittura. Al termine di queste considerazioni, Clemente ribadisce, da un lato, l'utilità della παιδεία classica e in particolare della filosofia per l'apprendimento della verità³²; dall'altro, afferma come la conoscenza della verità sia possibile solo grazie all'iniziativa e al sostegno di Dio, ricorrendo alle parole di Sap 9,17s.:

Poiché, dice [la Scrittura], «chi avrebbe conosciuto il tuo consiglio, se Tu non avessi dato sapienza e non avessi inviato il tuo santo spirito da luoghi eccelsi? Così furono raddrizzati i sentieri di coloro che stanno sulla terra e gli uomini furono addestrati nelle cose che a Te piacciono e per la sapienza furono salvi»³³.

Stabilita in questo modo l'origine da Dio di ogni conoscenza umana e la possibilità di conseguirla da parte dello gnostico, Clemente passa a controbattere le obiezioni di coloro che ritengono superfluo, se non dannoso, lo studio delle cause dei fenomeni naturali, ovvero della φυσική θεωρία, e più in generale della filosofia. Proprio una serie di versetti del libro della *Sapienza* offre a Clemente l'armamentario scritturistico per smentire le obiezioni dei cristiani avversi alla παιδεία. L'inserzione delle citazioni nell'argomentazione di Clemente segue una precisa scansione. Anzitutto, Clemente richiama la necessità previa di attenersi alla Scrittura quale fonte di ogni insegnamento e conoscenza umana, rifacendosi a Sap 6,10. In questo modo, egli fonda sulle parole bibliche la sua difesa della προαίρεσις τοῦ νοῦ, l'opzione fondamentale per la sapienza operata dall'intelletto, da cui la volontà deriva, secondo l'impostazione intellettualistica dell'etica antica pienamente condivisa da Clemente. Anche in questo caso, Clemente estrapola il versetto dal suo contesto in cui un tale ammonimento viene espressamente rivolto a «sovrani» (βασιλεῖς), «giudici» (δικασταί) e «coloro che dominano le folle» (οἱ κρατοῦντες πλήθους) come recita Sap 6,1s., per applicarlo invece al «vero gnostico»³⁴.

Clemente poi riferisce alla condotta morale l'ammonimento di Sap 6,10 di «conservare santamente le cose sante» e sposta il ragionamento sulle applicazioni tanto intellettuali, quanto pratiche (ἐργατειῶν ἐπιστήμη) dell'esercizio della sapienza grazie alla combinazione dei versetti di Sap 7,16 e 7,28, perfettamente suturati tra loro grazie al γὰρ che compare nel secondo³⁵. Il ricorso alla sapienza non si limita al

³¹ Clem. Alex. *Strom.* VI 10,80,1: κατ' ἑπακολούθημα τοίνυν καὶ τοῖς εἰς γνῶσιν γυμνάζουσιν αὐτὸν προσανάκειται, παρ' ἑκάστου μαθήματος τὸ πρόσοφορον τῆ ἀληθείᾳ λαμβάνων («Di conseguenza egli [il «vero gnostico»] si dedica alle attività che lo addestrano alla gnosi e da ogni disciplina assume ciò che è utile alla verità»).

³² Clem. Alex. *Strom.* VI 11,91,1: συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἢ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν («Tutte le discipline sono di aiuto alla filosofia e la filosofia stessa è di aiuto a comprendere la verità»).

³³ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,92,2: «βουλήν γάρ σου», φησί, «τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ δέδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων; καὶ οὕτως διωρθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ τὰ ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν οἱ ἄνθρωποι καὶ τῆ σοφία ἐσώθησαν». Segue subito dopo la citazione riportata immediatamente sopra.

³⁴ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,93,1s.: ὁρᾷς τὴν τῶν μαθημάτων πηγὴν ἐκ τῆς σοφίας ὀρμωμένην; τοῖς δὲ ὑποκρούουσι, τί γὰρ ὄφελος εἶδέναι τὰς αἰτίας τοῦ πῶς κινεῖται ὁ ἥλιος, φέρε εἰπεῖν, καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα ἢ τὰ γεωμετρικὰ θεωρήματα ἐπεσκεψθῆαι ἢ τὰ διαλεκτικὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑκαστον μαθημάτων, πρὸς γὰρ καθηκόντων ἀπόδοσιν ταῦτα μηδὲν ὠφελεῖν, εἶναι τε ἀνθρωπίνην σύνεσιν τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, μὴ γὰρ εἶναι διδακτὴν τῆς ἀληθείας, ἐκεῖνα λεκτέον, πρῶτον μὲν, ὅτι καὶ περὶ τὰ μέγιστα τῶν ὄντων πταίουσιν οὗτοι, τουτέστι τὴν προαίρεσιν τοῦ νοῦ. «οἱ γὰρ φυλάσσοντες», φησί, «ὁσίως τὰ ὄσια ὁσιωθήσονται, καὶ οἱ διδαχθέντες αὐτὰ εὐρήσουσιν ἀπολογία». ὁ γνωστικὸς γὰρ μόνος εὐλόγως πάντα ὁσίως πράξει τὰ πρακτέα, ὡς μεμάθηκεν κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν δι' ἀνθρώπων παραλαβῶν («Vedi che la fonte delle cognizioni emana dalla sapienza? Ma c'è chi ribatte: a che pro conoscere le cause, di come, ad esempio, si muovono il sole e gli altri astri, o aver studiato i teoremi geometrici o la dialettica o le altre discipline singole? Per insegnare ciò che è necessario tutto questo non giova a nulla; la filosofia greca è [frutto di] intelligenza umana, infatti non è insegnata dalla verità. A costoro bisogna rispondere: anzitutto essi sbagliano nelle cose più importanti che ci siano, vale a dire nella scelta fondamentale dell'intelletto. poiché, dice [la Scrittura], «coloro che santamente osservano le sante leggi saranno riconosciuti santi e coloro che ne saranno addestrati troveranno lì la loro difesa». E solo lo gnostico, come è logico, compirà santamente quello che si deve compiere, come ha appreso secondo l'insegnamento del Signore, pur ricevuto per mezzo di uomini»).

³⁵ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,93,3: πάλιν τε αὐτὸ ἀκούειν ἔξεστιν· «ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ», τουτέστι τῆ δυνάμει καὶ σοφίᾳ, «καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν πᾶσα τε φρόνησις καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη.» «οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία

campo astratto della filosofia, ma si estende ad ogni attività umana: attribuendo espressamente le parole del libro della *Sapienza* a Salomone, Clemente cita i versetti che parlano della costruzione di una nave, pur sempre affidata alla provvidenza divina, e si domanda come potrebbe essere inferiore la sapienza teoretica, ovvero la filosofia, all'arte di costruire navi³⁶. Si lancia poi in una bizzarra esegesi dell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci di Gv 6,9-13, da cui ricava una ulteriore giustificazione del ricorso dei cristiani all'ἔγκύκλιος παιδεία e alla filosofia³⁷. Tuttavia, pur difendendone l'utilità, Clemente non esita a ricondurre la filosofia alla matrice biblica utilizzando il noto argomento dei *furta Graecorum*: rifacendosi a quanto detto della filosofia greca come limitata al dibattito sulle virtù, Clemente cita Sap 8,7 per dimostrare che le Scritture già contengono l'indicazione delle quattro virtù cardinali, da cui quella le avrebbe apprese³⁸. Con una importante precisazione: contro la visione elitistica propria della filosofia antica, Clemente ribadisce, sulla scorta dell'insegnamento del libro della *Sapienza*, che la virtù è acquisibile da tutti, a condizione di ascoltare le Scritture e praticare una vita santa:

I greci avrebbero dovuto sapere anche che siamo nati per la virtù, non però nel senso di possederla dalla nascita, ma che abbiamo i mezzi adatti per conquistarcela³⁹.

Questa idea corrisponde alla visione antropologica alessandrina, secondo cui ciò che caratterizza l'essere umano, «creato secondo l'immagine di Dio», non è l'effettivo possesso della virtù, bensì l'attitudine a ricercarla e perseguirla, sia pure con grande fatica e sempre a rischio di deviare dal cammino di progresso spirituale, che culmina nella ricostituzione dell'immagine del divino secondo la citazione di Sap 2,22s. che suggella il ragionamento di Clemente:

Ora tutti, come già dissi, hanno naturale disposizione all'acquisto della virtù, ma c'è chi si dedica di più, chi di meno all'apprendimento e all'esercizio, onde alcuni hanno bastante energia per giungere alla perfetta virtù, altri giungono solo fino a un certo punto, altri ancora, trascurati, anche se altrimenti ben dotati di natura, si volgono in direzione opposta. (...) Ma, a quanto pare, «non conobbero i misteri di Dio, poiché Dio creò l'essere umano perché fosse incorruttibile e lo fece immagine della sua stessa natura⁴⁰»⁴¹.

συνοικούντα) «Ascoltiamo ancora: “Nella tua mano”, cioè nella sua potenza e sapienza, “siamo noi e i nostri pensieri e ogni saggezza e scienza di professioni”, “poiché Dio non ama se non colui che coabita con la sapienza”»).

³⁶ Clem. Alex. VI 11,93,4-94,1: ἔπειτα δὲ οὐκ ἀνέγνωσαν τὸ πρὸς τοῦ Σολομώντος εἰρημένον. περὶ γὰρ νεῶς κατασκευῆς διαλαβὼν ἀντικρὺς φησιν. “τεχνίτις δὲ σοφία κατασκευάσεν· ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνή πρόνοια”. καὶ πῶς οὐκ ἄλογον τεκτονικῆς καὶ ναυπηγικῆς χεῖρον νομίζειν φιλοσοφίαν; («In secondo luogo quelli [i cristiani critici della filosofia] non hanno letto le sentenze di Salomone. Trattando della costruzione della nave dice apertamente: “Sapienza d'artigiano l'ha costruita, ma è la tua provvidenza, o Padre, che la pilota”. E come può non essere assurdo valutare la filosofia da meno dell'arte di fabbricare e di quella di costruire navi?»).

³⁷ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,94,2-5.

³⁸ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,95,4: ἤδη δὲ καὶ τὰς τέσσαρας ἀρετὰς ἀντικρὺς ἡ παρ' ἡμῖν σοφία ὡδὲ πως ἀνακηρύσσει, ὥστε καὶ τούτων τὰς πηγὰς τοῖς Ἕλλησιν παρὰ Ἑβραίων δεδόσθαι. μαθεῖν δ' ἐκ τῶνδ' ἔξεστιν. “καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἔστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.” («Anche le quattro virtù sono predicate dalla nostra sapienza in tal modo, che persino di esse la fonte risulta derivata ai greci dagli ebrei. Lo si può comprendere da questo versetto: “Se uno ama la giustizia, il frutto delle sofferenze per essa sostenute sono le virtù: essa insegna temperanza e prudenza, giustizia e forza, di cui nulla vi è di più utile per gli uomini nella vita”»).

³⁹ Clem. Alex. *Strom.* VI 11,95,5: ἐπὶ πᾶσιν εἰδέναι αὐτοὺς κάκεινο ἐχρῆν, ὅτι φύσει μὲν γεγόναμεν πρὸς ἀρετὴν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδαιοι. ἐπὶ πᾶσιν εἰδέναι αὐτοὺς κάκεινο ἐχρῆν, ὅτι φύσει μὲν γεγόναμεν πρὸς ἀρετὴν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδαιοι.

⁴⁰ Il testo di Clemente riporta qui ἰδιότητος, presente nei codici maiuscoli più antichi della LXX, mentre nella maggior parte di quelli posteriori compare la forma αἰδιότητος («eternità»), ripreso da Rahlfs, mentre Ziegler conserva la lezione di Clemente. Dal punto di vista di quest'ultimo, la prima forma sembrerebbe problematica alla luce della concezione espressa a *Strom.* VI 11,96,2 secondo cui Adamo non era stato creato perfetto, ma solo passibile di ricevere la virtù; è quindi probabile che si tratti della lezione originaria della LXX conservata inalterata da Clemente (per una discussione del problema si veda G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, cit., vol. I, 198s).

⁴¹ Clem. Alex. *Strom.* VI 12,96,3-97,1: πάντες μὲν οὖν, ὡς ἔφην, πρὸς ἀρετῆς κτήσιν πεφύκασιν, ἀλλ' ὁ μὲν μάλλον, ὁ δ' ἥττον πρόσεισι τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει, διὸ καὶ οἱ μὲν ἐξήρκεσαν μέχρι τῆς τελείας ἀρετῆς, οἱ δὲ μέχρι τινὸς ἔφθασαν, ἀμεληθέντες δ' αὐ τινες, καὶ εἰ ἄλλως ἦσαν εὐφροεῖς, εἰς τούναντίον ἀπετράπησαν. (...) ἀλλ', ὡς εἴκεν, “οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν”.

IN CAMMINO VERSO LA SAPIENZA

La seconda porzione del sesto libro degli *Stromateis* che presenta numerosi riferimenti al libro della *Sapienza* si colloca poco più avanti di quella ora analizzata, ma in un contesto argomentativo differente. Se sin qui i rimandi al libro della *Sapienza* sono serviti a Clemente per legittimare il ricorso alle discipline della παιδεία classica per l'esegesi delle Scritture, ora l'attenzione si sposta sullo 'gnostico' cristiano quale figura del 'sapiante' (σοφός), in cammino sulla strada della sapienza: grazie al versetto di Sap 4,17 che parla della «morte del σοφός», Clemente applica allo 'gnostico' così definito quanto nel seguito del libro biblico illustra la vicenda del giusto morto anzitempo e che, deriso e disprezzato per questo, apparirà nella gloria al momento del giudizio, incutendo terrore ai suoi persecutori. È interessante osservare come Salomone venga indicato anche in questo caso quale autore del testo biblico e la successiva citazione di Sap 5,3-5 conserva ancora una volta per rilanciare l'idea che l'accesso alla salvezza sia accessibile, grazie alla filosofia o al naturale sentimento religioso, pure a coloro che non sono stati raggiunti dall'annuncio di Cristo⁴².

Clemente, non allontanandosi dall'intellettualismo proprio dell'etica antica, insiste sulla necessità di connettere conoscenza teoretica e retta condotta di vita per dipingere un efficace ritratto dello 'gnostico' cristiano, che conserva la santità presso Dio e pratica la giustizia nei confronti degli altri esseri umani, conservandosi puro nei pensieri e nelle parole. Con la lettura delle Scritture, il loro studio e la preghiera nelle sue varie forme (canti, inni, benedizioni, salmi) lo 'gnostico' giunge ad occupare il posto che gli è stato riservato accanto a Dio, secondo la misura dei meriti di ciascuno. Commentando il versetto di Sap 3,9, Clemente attribuisce a σοφία in persona la definizione degli 'gnostici' cristiani e subito dopo a Salomone il versetto di Sap 3,14, che per Clemente allude alle diverse 'dimore' dei credenti, secondo il progresso di ciascuno sulla via della virtù, perché vi compare il comparativo θυμηρέστερος che implica gradazione e confronto⁴³.

⁴² Clem. Alex. *Strom.* VI 14,110,1-3: αὐτίκα ὁ Σολομών σοφὸν καλὸν τὸν γνωστικὸν περὶ τῶν θαυμαζόντων αὐτοῦ τὸ ἀξίωμα τῆς μονῆς τάδε φησίν. “ὄψονται γὰρ τελευτὴν σοφοῦ καὶ οὐ νοήσουσι, τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ καὶ εἰς τί ἠσφαλισάτο αὐτὸν ὁ κύριος”. ἐπὶ τε τῆς δόξης “ἐροῦσιν” αὐτοῦ. “οὗτος ἦν ὃν ἐσχομέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ, οἱ ἄφρονες. τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον. πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἀγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστιν;” οὐ μόνον τοίνυν ὁ πιστός, ἀλλὰ καὶ ὁ ἐθνικός δικαιοτάτα κρίνεται. ἐπειδὴ γὰρ ἦδει ὁ θεός, ἅτε προγνώστης ὢν, μὴ πιστεύοντα τοῦτον, οὐδὲν ἤττον, ὅπως τὴν γε καθ' ἑαυτὸν ἀναδέξῃται τελείωσιν, ἔδωκεν μὲν φιλοσοφίαν αὐτῷ, ἀλλὰ πρὸ τῆς πίστεως, ἔδωκεν δὲ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἠρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, φησὶν ὁ νόμος, ἵνα μὴ τέλειον ἄθειοι γενόμενοι τελῶς καὶ διαφθαρώσιν («Cosi Salomone chiama saggio lo gnostico e dice riguardo a quanti ammirano la gloria della sua dimora: “Vedranno la fine del saggio e non comprenderanno che così ha deciso su di lui il Signore e perché l'ha collocato in un luogo sicuro”. E della sua gloria “diranno: questi è colui che per l'addietro tenemmo a scherno e come esempio di vituperio, noi insensati! Noi giudicammo la sua vita una follia, e la sua fine un'infamia: come mai è stato annoverato tra i figli di Dio e la sua sorte è tra i santi?” e non solo il fedele, bensì anche il pagano è giustissimamente giudicato. Infatti Dio, presciente, sapeva che egli non avrebbe avuto la fede, e pur tuttavia, perché raggiungesse [il grado di] perfezione a lui confacente, gli diede da un lato la filosofia – prima della fede – e gli diede dall'altro il sole, la luna, gli astri per [suscitare il suo] senso religioso: tutto questo creò Dio per le genti, dice la legge, perché non fossero totalmente lontane da Dio e perciò non perissero totalmente»).

⁴³ Clem. Alex. *Strom.* VI 14,113,3-114,2: οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἢ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα καὶ τῆς μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργείας, αἰεὶ δὲ εὐχαριστοῦσα ἐπὶ πᾶσι τῷ θεῷ δι' ἀκοῆς δικαίας καὶ ἀναγνώσεως θείας, διὰ ζητήσεως ἀληθοῦς, διὰ προσφορᾶς ἀγίας, δι' εὐχῆς μακαρίας, αἰνοῦσα, ὑμνοῦσα, εὐλογοῦσα, ψάλλουσα. οὐ διορίζεται ποτε τοῦ θεοῦ κατ' οὐδένα καιρὸν ἢ τοιάδε ψυχὴ. εἰκότως οὖν εἴρηται. “καὶ οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήρουν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ”. ὁρᾶς οἷα περὶ τῶν γνωστικῶν διαλέγεται ἡ σοφία. ἀναλόγως ἄρα καὶ <αἱ> μοναὶ ποικίλαι κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων. αὐτίκα ὁ Σολομών. “δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως ἡ χάρις ἐκλεκτῆ καὶ κληρὸς ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος”. τὸ συγκριτικὸν γὰρ δείκνυσι μὲν τὰ ὑπερβηκτότα ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν ἡ πᾶσα ἐκκλησία, ἀπολείπει δὲ ἐννοεῖν καὶ τὸ ὑπερθετικόν, ἔνθα ὁ κύριός ἐστιν («L'anima, che ha acquistato in questo modo la forza del Signore, si esercita ad essere divina; essa ritiene che null'altro sia male tranne l'ignoranza e la vita non condotta secondo la retta ragione. Sempre è grata per ogni cosa a Dio: attraverso l'ascolto [delle parole] di giustizia, le divine letture, la ricerca del vero, la santità dell'offerta, la preghiera di beatitudine, essa loda, celebra, benedice, canta. Mai si divide da Dio, in nessun momento, quest'anima. Giustamente, dunque, è stato detto: “Quelli che si sono affidati a Lui comprenderanno la verità e i fedeli resteranno accanto a Lui nell'amore”: ecco quel che dice degli gnostici la sapienza. Analogamente sono varie anche le dimore, secondo i meriti dei credenti. Ecco ancora Salomone: “Gli sarà data l'eletta ricompensa della sua fede e una sorte più gradita al suo cuore nel tempo del Signore.” Il comparativo sta a indicare i gradi inferiori nel tempio di Dio, che è tutta la chiesa, ma lascia anche pensare allo stato superlativo, dove è il Signore»).

Anche in questo caso, Clemente non si perita di alterare il contesto originale della citazione che confronta la sorte dei giusti e quella degli empi, e la applica al cristiano che pratica la σοφία sino a giungere a ricostituire in sé l'immagine di Dio secondo cui è stato creato. Clemente conclude a questo riguardo:

L'eredità perfetta è di quelli che raggiungono lo stato «di uomo perfetto» (Ef 4,13) «ad immagine» del Signore (...). Dunque, è «a somiglianza» di Dio colui che è assunto in adozione e amicizia di Dio, come coerede degli angeli e degli dèi, se riesce perfetto secondo il vangelo, come il Signore stesso insegnò⁴⁴.

Infine, per sintetizzare le riflessioni sulla gnosi e lo gnostico, Clemente si affida a una lunga citazione, con l'omissione di un paio di emistichi, di Sap 6,12-20, in cui viene descritta l'azione della sapienza e il suo rapporto con coloro che l'amano e la cercano. La pericope gli offre l'occasione per alcune precisazioni funzionali alla sua rappresentazione della sapienza biblica come oggetto della 'filosofia' cristiana. Ancora una volta, viene attribuita a Salomone l'intenzione di parlare della 'gnosi', identificata con la σοφία: in particolare, grazie all'accostamento di 1Cor 8,7 al primo emistichio di Sap 6,16, Clemente ribadisce il carattere culminativo dell'indagine filosofica ed esegetica sviluppata dal cristiano 'gnostico'⁴⁵. Ancora una volta, però, viene affermata l'universalità della chiamata alla sequela della sapienza cristiana e il ruolo centrale della παιδεία: la parte restante del versetto 16 viene interpretata da Clemente in questo modo:

«Sentieri» poi sono i modi di condurre la vita e la loro multiforme varietà secondo i Testamenti. E [la sapienza] soggiunge di seguito: «E in ogni pensiero va loro incontro», poiché si lascia contemplare in vari modi, cioè attraverso ogni tipo di istruzione (παιδεία)⁴⁶.

Dopo aver mostrato come i versetti 17-20 costituiscano un perfetto esempio di ragionamento sillogistico⁴⁷, Clemente conclude attribuendo all'autore del libro della *Sapienza* la propria visione dell'intimo legame tra παιδεία, indagine filosofica, esegesi delle Scritture e pratica etica in cui consiste la gnosi cristiana:

[Salomone] insegna così, io penso, che la vera istruzione è un desiderio di gnosi, ed esercizio di istruzione si ha per amore di gnosi; quindi l'amore è osservanza dei comandamenti che innalzano alla gnosi e la loro osservanza è conferma dei comandamenti stessi, onde ne deriva l'incorruttibilità: e l'incorruttibilità avvicina a Dio». Perciò, se l'amore della gnosi rende incorruttibile e innalza vicino a Dio colui che è degno di regnare, bisogna dunque cercare la gnosi fino a trovarla⁴⁸.

⁴⁴ Clem. Alex. *Strom.* VI 14,114,4-6: καὶ ἡ μὲν τελεία κληρονομία τῶν «εἰς ἄνδρα τέλειον» ἀφικνουμένων κατ' εἰκόνα τοῦ κυρίου (...). καθ' ὁμοίωσιν οὖν τοῦ θεοῦ ὁ εἰς υἰοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ θεοῦ καταταγείς κατὰ τὴν συγκληρονομίαν τῶν κυρίων καὶ θεῶν γίνεται, ἐάν, καθὼς αὐτὸς ἐδίδαξεν ὁ κύριος, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελειωθῆ.

⁴⁵ Clem. Alex. *Strom.* VI 15,120,3: περὶ δὲ τῆς γνώσεως ὁ Σολομὼν διαλεγόμενος τάδε φησί: «λαμπρὰ καὶ ἀμάραντος ἔστιν ἡ σοφία καὶ εὐχέρως θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν. φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνωσθῆναι. ὁ ὀρθρίσας ἐπ' αὐτήν οὐ κοπιᾷσει· τὸ γὰρ ἐνθυμηθῆναι περὶ αὐτῆς φρονήσεως τελειότης, καὶ ὁ ἀγρυπνήσας δι' αὐτήν ταχέως ἀμέριμος ἔσται· ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὐτὴ περιέρχεται ζητοῦσα» («οὐ γὰρ πάντων ἡ γνώσις») «καὶ ἐν ταῖς τριβόις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς.» («Dice Salomone quando discorre della gnosi: «La sapienza è luminosa e immarcescibile e facilmente è contemplata da chi l'ama: previene anche chi la desidera nello svelargli prima. Chi veglia all'alba per essa non si stancherà; pensare a lei è perfetta saggezza, e chi trascorrerà notti insonni per amor suo sarà presto libero da affanni: essa va in giro cercando coloro che ne sono degni» – «poiché non di tutti è la gnosi» [1Cor. 8,7] – «e per i sentieri appare loro benevola»)).

⁴⁶ Clem. Alex. *Strom.* VI 15,120,3: «τρίβοι δὲ ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή καὶ ἡ κατὰ τὰς διαθήκας πολυειδία. αὐτὰ ἐπιφέρει· «καὶ ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ αὐτοῖς», ποικίλως θεωρουμένη, διὰ πάσης δηλονότι παιδείας».

⁴⁷ Clem. Alex. *Strom.* VI 15,121,2.: εἶτα ἐπιλέγει, τὴν τελειωτικὴν ἀγάπην παρατιθέμενος, διὰ λόγου συλλογιστικοῦ καὶ λημμάτων ἀληθῶν ἀποδεικτικωτάτην καὶ ἀληθῆ ὡδὲ πως ἐπάγων ἐπιφορᾶν. «ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία» (τουτέστι τῆς γνώσεως), «φροντὶς δὲ παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίως ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν» («Indi aggiunge, rappresentando l'amore che rende perfetti e traendo così, se non erro, la conclusione più convincente e verace attraverso un ragionamento sillogistico e proposizioni di verità: «Principio di essa è sincerissimo desiderio di istruzione» – vale a dire della gnosi – «e la volontà di istruzione è amore; amore è osservanza delle sue leggi, e l'obbedienza alle sue leggi è certezza di incorruttibilità; e l'incorruttibilità avvicina a Dio. Dunque il desiderio di sapienza innalza al trono regale»)).

⁴⁸ Clem. Alex. *Strom.* VI 15,121,3: διδάσκει γάρ, οἶμαι, ὡς ἀληθινὴ παιδεία ἐπιθυμία τίς ἐστι γνώσεως, ἄσκησις δὲ παιδείας συνίσταται δι' ἀγάπην γνώσεως, καὶ ἡ μὲν ἀγάπη τήρησις τῶν εἰς γνώσιν ἀναγούσων ἐντολῶν, ἡ τήρησις δὲ αὐτῶν βεβαίως τῶν ἐντολῶν, δι' ἣν ἡ ἀφθαρσία ἐπισυμβαίνει, «ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.» εἰ ἄρα ἀγάπη τῆς γνώσεως ἀφθαρτον ποιεῖ καὶ ἐγγὺς θεοῦ βασιλέως τὸν βασιλικὸν ἀνάγει, ζητεῖν ἄρα δεῖ τὴν γνώσιν εἰς εὐρεσιν.

ELEMENTI PER UNA CONCLUSIONE

Da questa sommaria rassegna, è possibile trarre alcune conclusioni generali in merito all'uso del libro della *Sapienza* da parte di Clemente⁴⁹. Ai suoi occhi, è sicuramente autorevole ed ispirato, 'canonico', come indicato dalle formule utilizzate per introdurre le citazioni, analoghe a quelle utilizzate per gli altri libri veterotestamentari. Clemente, poi, lo attribuisce espressamente in più occasioni a Salomone, senza entrare nel merito della discussione circa la sua attribuzione, come farà invece Origene sulla scorta dell'emergente tradizione rabbinica. L'uso di Clemente si concentra su alcune sezioni del testo; a differenza di quanto avverrà in seguito, egli non ricorre a *Sapienza* quale *testimonium* cristologico, se non per accenni⁵⁰; in maniera del tutto originale i riferimenti di Clemente sono funzionali alla costruzione di un modello paideutico e gnoseologico per lo 'gnostico cristiano' e, al tempo stesso, per giustificare su base scritturale il ricorso agli strumenti della παιδεία classica di fronte alle obiezioni di quanti lo ritenevano inutile, se non dannoso.

Marco Rizzi
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
marco.rizzi@unicatt.it

Abstract. Clement of Alexandria is the first ancient Christian writer to make broad and coherent use of the biblical book of Wisdom, which he considers to be of certain authority and attributes, on several occasions, to Solomon. Apart from a handful of occasional quotations, the book of Wisdom provides Clement, especially in Book VI of the *Stromateis*, with materials for developing his concept of the 'Christian Gnostic' and, at the same time, for its biblical justification against those who considered such a program useless, if not harmful.

Keywords. Clement of Alexandria; Book of Wisdom; Christian Gnosticism; *paideia*; Solomon.

⁴⁹ Un paio di ulteriori citazioni compaiono nel libro VII degli *Stromateis*, ma senza risultare particolarmente significative. *Strom.* VII 2,7,2 allude a Sap 2,24 parlando dell'«invidia del diavolo» che ha introdotto la morte nella creazione; mentre VII 12,69,5 rimanda a Sap 11,24 per indicare la positiva attitudine di Dio verso tutto ciò che ha creato. Una manciata di riferimenti anche nei due primi libri del *Paedagogus*: *Paed.* I 6,41,2 riporta la definizione di Sap 16,20 della manna come «cibo degli angeli», mentre *Paed.* I 8,62,3 riprende Sap 11,24-26 con la medesima finalità vista in *Strom.* VII 12,69,5; *Paed.* II 1,7,1 s. richiama, ma senza svilupparla come invece avviene negli *Stromateis*, l'idea di Sap 6,17s. della σοφία quale ricerca della παιδεία e osservanza dei suoi precetti e quella di Sap 16,26 della parola di Dio come nutrimento vitale del credente.

⁵⁰ Si veda la nota 11 qui sopra.

Note sulla relazione tra ascetismo e conoscenza medica

in Tertulliano

di

Maria Dell'Isola*

1. CORPO UMANO ED ESPERIENZA RELIGIOSA NEL *DE IEIUNIO ADVERSUS PSYCHICOS*. UNA BREVE INTRODUZIONE ALL'OPERA

Se volessimo affidarci alla tradizionale ripartizione storiografica delle opere di Tertulliano basata sul criterio della presunta adesione al montanismo¹, allora nessun dubbio sorgerebbe circa la decisa appartenenza del *De ieiunio adversus psychicos*² al versante post 'conversione' della produzione letteraria dell'autore di Cartagine, non fosse altro che per la data di composizione del trattato in questione che si attesta certamente dopo il 213, o addirittura tra il 217 e il 221, ma comunque sicuramente dopo la composizione del *De monogamia*, che è collocata a grandi linee nello stesso arco temporale³. Innegabile è, infatti, la presenza di elementi tipicamente montanisti nel *De ieiunio*, tra cui, in primo luogo, la menzione esplicita dei nomi delle figure carismatiche fondatrici del movimento stesso (Montano, Prisca e Massimilla) e il riferimento aperto a quegli stessi insegnamenti ascetici relativi alla castità e ai digiuni⁴ di cui troviamo traccia anche negli scritti eresiologici che ci restituiscono le notizie più consistenti circa la fisionomia del montanismo⁵. Che la pratica di un ascetismo radicale abbia rappresentato un fattore determinante nella confutazione del movimento montanista è testimoniato proprio dalla necessità di Tertulliano di comporre un trattato intero a difesa dei digiuni osservati dai seguaci di Montano, Prisca e Massimilla. D'altronde, è lo stesso Tertulliano a mettere in rilievo come i montanisti non siano stati accusati di nessun 'errore' dottrinale. Le loro profezie vengono rifiutate non perché essi «[...] proclamino un altro dio o perché vogliano eliminare la figura di Gesù Cristo o perché cerchino di rovesciare qualche regola di fede o di speranza, ma perché apertamente insegnano a digiunare più spesso che a sposarsi⁶». Questa tesi è sostenuta non soltanto dal versante 'interno', ossia quello di un sostenitore aperto del movimento montanista come Tertulliano, ma anche e soprattutto dal versante opposto, quello dell'eresiologia. Infatti, la testimonianza tertulliana e quella del *Panarion* di Epifanio, ad esempio, convergono curiosamente verso la medesima direzione.

* Il mio interesse per Tertulliano è nato durante la stesura della mia tesi di laurea specialistica sul montanismo, condotta sotto la guida di Antonio Cacciari. A lui va il mio ringraziamento per la cura e l'attenzione che ha sempre prestato nei confronti del mio lavoro.

¹ Sul montanismo si vedano le seguenti monografie: P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Leroux, Paris 1913; C. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; W. TABBERNEE, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill, Leiden – Boston 2007; H.E. MADER, *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition. Der frühe Streit zwischen den phrygischen »neuen Propheten« und dem Autor der vorepiphaniischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n.Chr.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012; M. DELL'ISOLA, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.

² Da questo momento in poi nella forma abbreviata *De ieiunio*.

³ Riprendo qui quanto riassunto in R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 576.

⁴ *Tert. Ieiun.* 1,3. Per l'edizione critica si veda: Q.S.Fl. *Tertulliani de ieiunio adversus psychicos*, edd. A. REIFFERSCHEID – G. WISSOWA, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, 2: Opera montanistica* (CCSL 2), ed. E. DEKKERS, Brepols, Turnholt 1954, 1257-1277 (si basa sull'edizione CSEL 20), così come riprodotta in Tertulliano, *Il digiuno*, a cura di M. DELL'ISOLA, Paoline, Milano 2022. A questo volume si farà dunque riferimento in questa sede sia per le citazioni del testo latino del *De ieiunio* sia per le rispettive traduzioni in italiano, laddove necessarie.

⁵ Tale riferimento è esplicito, ad esempio, nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Vedi, infatti, Eus. *H.e.* V 18,2. Per l'edizione di riferimento si veda Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 2: Livres V-VII (SC 41), ed. G. BARDY, Cerf, Paris 1955. Sul rapporto tra l'accusa di eresia rivolta ai montanisti e il *De ieiunio* si veda C. NOCE, *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del De ieiunio adversus psychicos di Tertulliano*, RSC 2 (2009) 389-416.

⁶ *Tert. Ieiun.* 1,3.

Scrive, infatti, il vescovo di Salamina:

Questi cosiddetti Catafrigi accettano anch'essi ogni Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento e affermano come gli altri la resurrezione dei morti. Ma vanno fieri di avere un loro profeta, Montano, e Priscilla e Massimilla profetesse: affidandosi a costoro traviarono. Tuttavia, su Padre, Figlio, Spirito Santo hanno le stesse idee della santa chiesa cattolica⁷.

Esclusa dunque la deviazione dottrinale, è alle pratiche religiose che bisogna guardare per comprendere appieno le coordinate di un'esclusione. D'altronde, nello stesso passo in cui sottolineava la sostanziale conformità dell'insegnamento montanista a quello della grande chiesa, Epifanio immediatamente dopo denunciava la vera colpa dei seguaci del nuovo movimento, ossia quella di essersi affidati a spiriti d'errore e a insegnamenti diabolici. Che gli spiriti d'errore e gli insegnamenti diabolici rimandino alla sfera di un errato esercizio del corpo è confermato dallo scritto antimontanista di un anonimo autore del II secolo di cui Eusebio riporta alcuni passi. Tale testimonianza attesta in maniera inequivocabile la pratica di una profezia estatica definita incontrollata, dissennata, sconveniente, laddove il non controllo, l'assenza di senno e la mancanza di decoro e compostezza rimandano direttamente a un'eccessiva manifestazione corporale durante lo stato di ispirazione profetica⁸. L'estasi montanista - almeno agli occhi di coloro che non la ritenevano valida perché non conforme ai canoni della profezia biblica - si manifestava come una perdita di controllo fisica e psichica tale da indurre a sottoporre a espliciti tentativi di esorcismo le donne che la sperimentavano e praticavano⁹. A questo 'eccesso' fisico, tipico dell'estasi¹⁰, si contrappone naturalmente il contenimento imposto dalle pratiche del digiuno e della castità, entrambe definite da una forma di privazione sensoriale¹¹. Compresa tra gli estremi del potenziamento delle facoltà psichiche presupposto dalla profezia estatica - a ciò fa riferimento il concetto di 'eccesso' fisico, qui inteso come 'espansione' corporale - e del costringimento del corpo imposto dalla privazione alimentare, l'esperienza religiosa montanista è costruita interamente attorno alla percezione e all'esercizio del corpo stesso come strumento primario di conoscenza e pratica¹².

⁷ Epiph. *Haer.* 48,1,3-4 (GCS 31), 219-220. La traduzione italiana è tratta da Epifanio di Salamina, *Panarion*, a cura di G. PINI, Morcelliana, Brescia 2016. Per l'edizione critica si veda Epiphanius, *Panarion haer.* 34-64 (GCS 31), ed. K. HOLL, Akademie Verlag, Berlin 1980. Sull'eresiologia di Epifanio di Salamina si vedano in particolare A. POURKIER, *L'hérésologie chez Épiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris 1992, e I.S. GILHUS, *The Construction of Heresy and the Creation of Identity: Epiphanius of Salamis and His Medicine-Chest against Heretics*, *Numen* 62 (2015) 152-168. Sull'eresiologia in generale si vedano specialmente J.R. LYMAN, *Heresiology: The Invention of "Heresy" and "Schism"*, in *The Cambridge History of Christianity*, II. *Constantine to c. 600*, ed. A. CASIDAY - F.W. NORRIS, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 296-313, e A. CAMERON, *How to Read Heresiology*, in *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, ed. D.B. MARTIN, Duke University Press, Durham - London 2005, 193-212.

⁸ Cf. Eus. *H.e.* V 16,7-10. Sull'estasi montanista si vedano in particolare M. DELL'ISOLA, "They Are Not the Words of a Rational Man": *Ecstatic Prophecy in Montanism*, in *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, ed. V. GASPARINI - M. PATZELT - R. RAJA - A. K. RIEGER - J. RÜPKE - E. URCIUOLI, De Gruyter, Berlin 2020, 71-86; L.S. NASRALLAH, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2003; A. DAUNTON-FEAR, *The Ecstasies of Montanus*, *StPatr* 17 (1982) 648-651.

⁹ Eus. *H.e.* V 16,16-17. Su questo episodio si veda E. NORELLI, *Presenza e persistenza dei ruoli carismatici: il caso delle assemblee sul montanismo nel II secolo*, *RStB* 25 (2013) 165-195.

¹⁰ Per una tale concezione dell'estasi si veda L. ARCARI, *Il corpo "eccedente" del visionario e la sua neutralizzazione polemica tra mondo ellenistico-romano e cristianesimo antico*, in *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performance*, a cura di C. CREMONESI - F. FAVA - P. SCARPI, Libreriauniversitaria.it Edizioni, Padova 2018, 123-142.

¹¹ Su questo si veda T.M. SHAW, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1998. Sul digiuno in generale si vedano H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, *Tr.* 12 (1956) 1-64 e V.E. GRIMM, *From Feasting to Fasting. Attitudes to Food in Late Antiquity*, Routledge, London - New York, 1996. Infine, sulla relazione tra digiuno e estasi profetica si vedano R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, *Tr.* 7 (1949-1951) 1-71 e, in riferimento in particolare al *De ieiunio*, M. DELL'ISOLA, "Fasts Will Merit from God the Recognition of Mysteries" (*Tert. Ieiun. 7,6*): *On the Relationship Between Fasting and Prophecy in Early Christianity*, *Adamantius* 25 (2019) 436-444.

¹² Su questo, si veda R. ALCIATI, *The Ascetic Knowledge: The Importance of Sense-Perception in Ancient Christian Asceticism*, *RRE* 4 (2018) 45-62.

Altrove ho già ampiamente messo in rilievo la centralità del corpo umano nel trattato di Tertulliano sul digiuno¹³. Il *De ieiunio*, infatti, appare costellato di vivide descrizioni della struttura anatomica dell'organismo umano e dei meccanismi di funzionamento delle sue singole parti. Una così dettagliata analisi fisiologica lascerebbe intendere, come già è stato rilevato¹⁴, che Tertulliano fosse a conoscenza delle principali e più diffuse acquisizioni teoriche elaborate dalla scienza medica antica. Nella sezione successiva del presente articolo mi soffermerò, dunque, su alcuni passi del *De ieiunio* che appaiono maggiormente rappresentativi al riguardo, al fine di approfondire e apportare prove ulteriori a sostegno della conoscenza medica posseduta da Tertulliano. In particolare, cercherò di individuare paralleli non solo con opere di altri autori coevi o precedenti – soprattutto nell'ambito più specifico della medicina antica – ma anche con altri scritti tertulliani che rafforzerebbero il fondamento teorico dei rimandi all'anatomia e ai meccanismi fisiologici esposti nel *De ieiunio*. La convergenza di questa serie incrociata di immagini comuni contribuirà dunque ad arricchire e rafforzare la dimensione 'scientifica' della produzione letteraria di Tertulliano, fornendo un ulteriore tassello alla riconfigurazione dell'ascetismo come esperienza primariamente corporea che diventa religiosa soltanto in seguito all'attribuzione di significato culturale. Un tale quadro di riferimento teorico, però, non deve essere inteso strettamente in termini di rapporto di dipendenza letteraria o di conoscenza diretta della fonte qui individuata come parallelo. Al contrario, come è stato ampiamente dimostrato anche di recente¹⁵, l'individuazione di una stessa serie di immagini in testi diversi tra loro per origine, genere letterario e finalità – come potevano essere i trattati dottrinali di Tertulliano da una parte, e quelli medici dall'altra – deve essere intesa come attestazione di quella 'polarizzazione' della conoscenza medica antica che, grazie a una intensa diffusione certamente favorita anche dalla partecipazione attiva dei medici stessi alla vita sociale delle comunità, aveva inevitabilmente finito per influenzare il sapere comune e, a maggior ragione, la conoscenza di quegli intellettuali che si muovevano all'interno del campo filosofico e religioso.

2. RIFERIMENTI ANATOMICI NELL'OPERA DI TERTULLIANO: RICEZIONE E RICONTESTUALIZZAZIONE DI UNA CONOSCENZA MEDICA?

In perfetta coerenza con il titolo, il *De ieiunio* si apre immediatamente con una rappresentazione anatomica del basso ventre delle più pregnanti. Dopo aver identificato in apertura il bersaglio della sua invettiva – ossia gli *psychici* già menzionati nel titolo del trattato e da identificare con quei cristiani che ammettevano le seconde nozze, secondo quanto già illustrato nel *De monogamia*¹⁶ – Tertulliano connette la lussuria di cui si macchiano all'ingordigia, ritenendo naturale una progressione di tal tipo tra i due vizi data la contiguità dei due organi che ne sono sede fisica:

Io mi meraviglierei se questi *psychici* fossero dominati dalla sola lussuria, sotto la cui spinta si sposano più volte, e non fossero lacerati anche dall'ingordigia, a causa della quale odiano i digiuni. La lascivia senza la gola sarebbe infatti da considerare prodigio incredibile, poiché queste due tendenze sono così unite tra loro e intrecciate che, se mai avessero potuto essere del tutto separate, i genitali non occuperebbero una posizione così contigua allo stesso ventre. Guarda il corpo: anche l'area occupata è una sola. Insomma, l'ordine dei vizi è secondo la disposizione delle membra. Prima viene il ventre, mentre per le parti restanti, collocate sotto la grassezza, c'è la lascivia: attraverso la voracità passa la libidine¹⁷.

¹³ Cf. Tertulliano, *Il digiuno*, cit., 51-89.

¹⁴ Si veda a tal proposito T. HEYNE, *Tertullian and Medicine*, *StPatr* 50 (2011) 131-174, ma anche più nello specifico P. KITZLER, *Tertullian and Ancient Embryology in De carne Christi 4,1 and 19,3-4*, *ZAC* 18/2 (2014) 204-209.

¹⁵ Si vedano, in particolare, M.P. DE HOZ, *Lucian's Podagra, Asclepius and Galen. The Popularization of Medicine in the Second Century AD*, in *The Alexandrian Tradition. Intersections between Science, Religion and Literature*, ed. L.A. GUICHARD – J.L. ALONSO – M.P. DE HOZ, Peter Lang, Bern 2014, 175-210; P. VAN NUFFELEN, *Galen, Divination, and the Status of Medicine*, *CQ* 63 (2014) 337-352; G. PETRIDOU, *Introduction: Lived Ancient Religion and the Body*, *RRE* 3/2 (2017) 137-142; G. PETRIDOU, *What is Divine about Medicine? Mystic Imagery and Bodily Knowledge in Aelius Aristides and Lucian*, *RRE* 3/2 (2017) 242-264.

¹⁶ Tert. *ieiun.* 1,1. Per una maggiore contestualizzazione del termine *psychicus* nelle opere di Tertulliano si veda Tertulliano, *Il digiuno*, cit., 106-107.

¹⁷ Tert. *ieiun.* 1,1-2: *Mirarer psychicos istos, si sola luxuria tenerentur, qua saepius nubunt, si non etiam ingluvie lace-*

La suddetta contiguità tra gli organi della digestione e quelli della riproduzione è talmente stretta e intricata che agli occhi di Tertulliano coloro che si macchiano dei due vizi corrispondenti – dunque i suoi stessi *adversarii* – appaiono come «le budella esterne e interne degli psichici¹⁸». È chiaro che Tertulliano sta qui alludendo indirettamente e rispettivamente all'intestino e ai genitali: avendo poche righe prima specificato il collegamento diretto tra i due organi, infatti, ne consegue che anche in questo caso l'intenzione sia quella di ribadire la loro natura e la coestensione che caratterizza la loro configurazione anatomica. Oltre a ciò, una tale concezione potrebbe riflettere, come sottolinea Carla Noce, una eventuale conoscenza della tesi di Galeno secondo cui l'intestino disponeva di due tuniche, una interna e l'altra esterna a protezione¹⁹. Aggiungo, come ho già semplicemente menzionato altrove, che sempre la scienza medica di Galeno potrebbe giustificare la concezione tertulliana della contiguità tra intestino e organi genitali: il medico greco, infatti, riferendosi al corpo femminile, riteneva che l'utero e lo stomaco appartenessero alla stessa e più ampia sezione anatomica del ventre e che fossero accomunati dalla stessa funzione ritentiva²⁰.

Tertulliano menziona l'intestino in pochissimi altri punti della sua produzione letteraria. Lo fa innanzitutto nell'*Apologeticum*, dove tuttavia il termine viene impiegato in senso metaforico e non all'interno di una esplicita trattazione anatomica²¹. Seguono tre altre occorrenze nel *De carnis resurrectione*, in cui l'accezione afferisce più direttamente alla dimensione fisiologica, come d'altronde è prevedibile, visto l'orientamento teologico dell'opera, tutta costruita attorno alla dottrina della resurrezione dell'elemento corporeo. Il primo passo coinvolto è il seguente:

A che scopo – infatti, essi dicono – questa caverna della bocca, e questo posto di guardia dei denti e questo precipizio della gola e questo crocicchio dello stomaco e questo gorgo del ventre e l'intricata lunghezza degli intestini, quando non ci sarà più occasione di mangiare e di bere? A che scopo siffatte membra fanno entrare, pongono sotto i denti, rotolano giù, dividono, digeriscono, espellono, a che scopo le mani stesse e i piedi e tutte le membra che lavorano, quando finirà anche la preoccupazione del vitto? A che scopo le reni, che ben conoscono il seme, e i restanti organi genitali di entrambi i sessi, e gli alloggiamenti del concepimento e le fontane delle mammelle, una volta che dovranno essere eliminati i rapporti carnali e il concepire e il nutrire? Infine, a che scopo tutto il corpo, che, come è logico, sarà inutile tutto?²²

Tertulliano offre qui una mappa completa degli organi interni del corpo umano procedendo in senso fisico dall'alto verso il basso, dall'ingresso della bocca fino a giungere all'estremità inferiore dei genitali, passando attraverso la gola, lo stomaco, il ventre, i reni e l'intestino. Avrebbe potuto inserire nella rassegna anche altri organi vitali, quali i polmoni ad esempio, che pure menziona nella stessa opera, come vedremo tra poco. Eppure, ciò che di nuovo a Tertulliano interessa nella sua analisi del funzionamento del corpo umano è la grossa sezione che dall'apparato digestivo si estende fino a quello della riproduzione sessuale.

rarentur, qua ieiunia oderunt. Monstrum scilicet haberetur libido sine gula, cum duo haec tam unita atque concreta sint, ut si disiungi omnino potuissent, ipsi prius ventri pudenda non adhaerent. Specta corpus, et una regio est. Denique pro dispositione membrorum ordo vitiorum. Prior venter, et statim cetera saginae substructa lascivia est; per edacitatem salacitas transit.

¹⁸ Tert. *Ieiun.* 1,3.

¹⁹ Cf. *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, a cura di I. DE FRANCESCO – C. NOCE – M.B. ARTIOLI, Paoline, Milano 2011, 288, n. 7.

²⁰ Cf. Tertulliano, *Il digiuno*, cit., 59.

²¹ Cf. Tert. *apol.* 16,7: *Diximus originem deorum vestrorum a plastis in cruce induci. Sed et Victorias adoratis in tropaeis, cum cruces intestina sint tropaeorum* («Abbiamo detto che gli scultori abbozzano una croce quale forma iniziale dei vostri dei; ma adorare anche le Vittorie nei trofei, mentre le croci formano gli organi interni dei trofei»). Il testo latino e la traduzione italiana sono a cura di P. PODOLAK, in Tertulliano, *Opere apologetiche*, 1, a cura di C. MORESCHINI – P. PODOLAK, Città Nuova, Roma 2006.

²² Tert. *Resurr.* 60,2-3: *Quo enim iam, inquit, spelunca haec oris et dentium statio et gulae lapsus et compitum stomachi et alvei gurgis et intestinorum perplexa proceritas, cum esui et potui locus non erit? Quo huiusmodi membra admittunt subigunt devolvunt dividunt digerunt egerunt, quo manus ipsae et pedes et operarii quique artus, cum victus etiam cura cessabit? Quo renes conscii seminum, et reliqua genitalium utriusque sexus, et conceptuum stabula et uberum fontes, decessuro concubitu et fetu et educatu? Postremo quo totum corpus, totum scilicet vacaturum?* Il testo latino è quello riprodotto in Tertulliano, *Opere dottrinali*, 3/2.b, a cura di C. MORESCHINI – P. PODOLAK, Città Nuova, Roma 2010, volume da cui è tratta anche la traduzione italiana qui riportata.

Un tale interesse, come nel caso del *De ieiunio*, deriva dalla preoccupazione della regolamentazione ascetica delle passioni, che anche se non esplicitamente definita nel *De carnis resurrectione*, tuttavia, vi emerge indirettamente nel momento in cui l'attenzione risulta incentrata, ad esempio, sulla *cura victus*. In ogni caso, la conoscenza della disposizione interiore degli organi adibiti alle funzioni digestive e riproduttive risulta qui addirittura più articolata ed esplicita che nel *De ieiunio*, in cui la mappatura del corpo, come prima abbiamo visto, conta solo la menzione del generico ventre e dei genitali. Molto significativa al riguardo è l'espressione *renes conscii seminum*, che Moreschini traduce con «le reni, che ben conoscono il seme», ma che Podolak rende con il ben più pregnante «i reni, responsabili della produzione del seme²³», espressione che molto probabilmente riprende «[...] l'antica teoria medica che vedeva i reni (non di rado confusi con i testicoli) come gli organi deputati alla produzione del seme: cfr. Aristoph. *Ranae* 475; *Lys.* 962²⁴».

Nel capitolo successivo, Tertulliano riprende la stessa ripartizione anatomica per mettere nuovamente in rilievo il collegamento tra gli organi e le rispettive funzioni:

Ma tu hai ricevuto, mio caro, la bocca per mangiare e per bere: perché non piuttosto per parlare, sì da essere diverso dagli altri animali? Perché non piuttosto per celebrare Dio, in modo da valere di più anche degli altri uomini? Infatti, Adamo pronunciò i nomi di tutti gli animali prima di cogliere il frutto dell'albero, e profetò prima di mangiare. Ma tu hai ricevuto i denti per tritare la carne: perché non, piuttosto, perché siano corona alla tua bocca ogni volta che la apri, perché non piuttosto per frenare i colpi della tua lingua, per segnare con un'occlusione le articolazioni della voce? Infine, ascolta e guarda le persone sdentate, per vedere in che cosa consista l'onore del volto e l'organo dei denti. Le parti inferiori dell'uomo e della donna sono forate, evidentemente perché da lì colì l'oggetto della libidine: perché non, piuttosto, perché possa essere filtrato ciò che stilla dalle bevande? E le donne hanno un luogo entro il quale viene riposto il seme: o non piuttosto perché lì si raduni il peso di quel sangue che il sesso femminile, in quanto pigro, non è in grado di allontanare? Dovremo pur dire anche queste cose, dal momento che costoro, nel loro zelo di gettare il fango sulla resurrezione, latrano con tono di ludibrio su quelle funzioni delle membra delle quali vogliono parlare e su quelle membra che vogliono, e come vogliono, senza considerare che, prima ancora, non esisteranno i motivi stessi della necessità delle membra, cioè, del cibo, la fame; della sete, le bevande; dei rapporti carnali, la generazione; dell'attività, l'essere vitali. Eliminata, infatti, la morte, né il sostegno del cibo per la conservazione della vita né la formazione del genere umano saranno più un compito per le membra. Del resto, anche nella nostra vita possiamo fare a meno dell'intestino e degli organi sessuali: Mosè ed Elia digiunarono per quaranta giorni e furono nutriti solamente da Dio. Già allora, infatti, veniva applicato il detto: *Non di pane vivrà l'uomo, ma della parola di Dio*. Ecco i tratti della futura virtù. Anche noi, per quanto possiamo, teniamo la bocca lontana dal cibo, allontaniamo anche il nostro sesso da ogni rapporto. Quanti eunuchi volontari, quante vergini spose di Cristo, quanti sterili di entrambi i sessi, che sono dotati di organi genitali infruttuosi! Se anche in questa vita è possibile che le funzioni e i vantaggi delle nostre membra siano inutili in una temporanea inattività, in quanto si trovano in una disposizione temporanea, e cionondimeno l'uomo è salvo, allora, restando l'uomo ugualmente salvo, e per giunta ancor più salvo perché in una disposizione eterna, a maggior ragione non sentiremo la mancanza di quelle cose delle quali già fin d'ora ci siamo abituati a fare a meno²⁵.

²³ Tertulliano, *La resurrezione della carne*, a cura di P. PODOLAK, Morcelliana, Brescia 2004, 161.

²⁴ Tertulliano, *La resurrezione della carne*, cit., 260.

²⁵ Tert. *Resurr.* 61: *Sed accepisti, homo, os ad vorandum atque potandum: cur non potius ad eloquendum, ut a ceteris animalibus distes? Cur non potius ad praedicandum Deum, ut etiam hominibus antistes? Denique Adam ante nomina animalibus enuntiavit quam de arbore decerpit, ante etiam prophetavit quam voravit. Sed accepisti dentes ad macellum corroddendum: cur non potius ad omnem hiatum et rictum tuum coronandum, cur non potius ad pulsus linguae temperandos, ad vocis articulos offensione signandos? Denique et edentulos et audi et vide, ut honorem oris et organum dentium quaeras. Forata sunt inferna in viro et in femina, nimirum qua libidines fluitent: cur non magis qua potuum defluxus colentur? Est adhuc feminis intus quo semina congerantur: an quo sanguinis onera secedant, quem pigrior sexus discutere non sufficit? Dicenda enim et haec, quatenus quae volunt et quorum volunt et qualiter volunt officia membrorum ludibriose de industria suffundendae resurrectionis oblatrant, non recogitantes ipsas prius causas necessitatis tunc vacaturas, cibi famem et potus sitim et concubitus genituram et operationis victum. Sublata enim morte neque victus fulcimenta ad subsidia vitae neque generis subparatura gravis erit membris. Ceterum et hodie vacare intestinis et pudendis licebit; quadraginta diebus Moyses et Helias ieiunio functi solo Deo alebantur. Iam tunc enim dedicabatur: Non in pane vivet homo sed in Dei verbo. Ecce virtutis futurae liniamenta. Nos quoque, ut possumus, os <a> cibo excusamus, etiam sexum a congressione subducimus. Quot spadones voluntarii, quot virgines Christi maritae, quot steriles utriusque naturae infructuosis genitalibus structi! Nam si et hic iam vacare est et officia et emolumenta membrorum temporali vacatione, ut in temporali dispositione, nec homo tamen minus salvus est, proinde homine salvo, et quidem magis tunc ut in aeterna dispositione, magis non desiderabimus quae iam hic non desiderare consuevimus.*

Anche in questo secondo, estesamente articolato passo, Tertulliano si concentra sulla sezione anatomica relativa alla funzione della digestione, partendo nuovamente dai denti fino ad arrivare prevedibilmente ai genitali. Proprio questi ultimi organi vengono menzionati mediante il ricorso a un termine ben preciso, *inferna*, che indica generalmente l'area del bassoventre, l'addome. Chiaramente la specificazione è molto più mirata, perché dall'argomentazione appare inequivocabile il riferimento diretto agli organi della riproduzione: quelle aree inferiori del corpo che «[...] sono forate, evidentemente perché da lì colli l'oggetto della libidine [...]» e che sono state disposte in modo che «[...] possa essere filtrato ciò che stilla dalle bevande» non possono che rappresentare i genitali. Tuttavia, non passa inosservata la scelta di un termine tecnico, *inferna* appunto, dall'ampia accezione semantica, soprattutto perché Tertulliano non esita a ricorrere contemporaneamente al ben più esplicito *genitalia*, sia nel passo in questione sia in *Resurr.* 60,2-3, come prima abbiamo visto. Dunque, l'utilizzo di *inferna* potrebbe essere dovuto alla percezione, ampiamente attestata nel *De ieiunio*, come qui in precedenza sottolineato, dell'appartenenza di intestino e genitali alla stessa sezione anatomica del ventre in quanto contigui e direttamente collegati tra loro. E, infatti, i fori degli *inferna* vengono identificati come aperture sia per il deflusso degli umori sessuali sia delle urine, che sono il prodotto delle bevande che sono state ingerite. Proprio a proposito dell'espressione «[...] perché possa essere filtrato ciò che stilla dalle bevande», si tenga presente che Podolak accoglie la lezione *potuum defruta* invece di *potuum defluxus*. Il termine latino *defrutum*, come lo stesso Podolak commenta, indica «[...] le résidu résultant de l'évaporation et de la cuisson d'une substance liquide (le plus souvent du moût): cf. Varron, *Men.*, fr. 40: *defrutum si ex duabus partibus redegerant deferuefaciendo*; Pline, *NH* XIV,80: *ubi factum ad dimidiam est defrutum vocatur*, et d'autres exemples dans *TLL* 375,4 s.; de même les sécrétions de la diurèse seraient le produit de la coction (opérée par la chaleur de l'âme) des liquides ingérés»²⁶. Allo stesso modo, le parti interne dell'apparato riproduttivo femminile, genericamente indicate qui con *intus*, vengono descritte come il luogo in cui si raccoglie sia il seme sia quel sangue che «il sesso femminile, in quanto pigro, non è in grado di allontanare», dunque il sangue mestruale. La menzione del sangue e del seme è abbastanza esplicita per ipotizzare una certa conoscenza da parte di Tertulliano della ginecologia, come d'altronde la ricerca accademica non ha mancato di sottolineare²⁷. In particolare, Heyne mette in rilievo come la conoscenza da parte di Tertulliano del funzionamento dell'utero e dell'intero processo della riproduzione sessuale derivasse dalla lettura di Sorano e di Aristotele²⁸. In ogni caso, altre attestazioni nella produzione letteraria tertulliana confermano la sua familiarità con alcune diffuse nozioni di ginecologia. Sempre Heyne cita a sostegno di questa ipotesi tre passi tratti dall'*Adversus Marcionem*: nel primo si identifica la connessione tra ciclo mestruale e gravidanza²⁹, nel secondo viene brevemente menzionato il parto³⁰, mentre nel terzo è contenuta una descrizione maggiormente articolata del concepimento e del parto stesso³¹. In particolare, nel secondo dei passi appena menzionati (*Adv. Marc.* III 11,7), Tertulliano utilizza *uterus*, così come nel terzo dell'elenco (*Adv. Marc.* IV 21,11) ricorre a *vulva*, *semen*, *pecus*, *retinaculum*, tutti termini tecnici che ben dimostrano la sua conoscenza approfondita dell'intero processo riproduttivo. Tuttavia, nonostante l'esplicita accezione di elementi anatomici relativi all'apparato genitale – come il contesto immediato inequivocabilmente attesta – sia *uterus* sia *vulva* non sempre sono utilizzati altrove in diretto riferimento agli organi sessuali della donna, o comunque è attestato un loro significato più ampio e non esclusivamente riconducibile all'anatomia specifica del corpo femminile³², che finisce in tal senso per avvicinarsi a quei generici *inferna* e *intus* che prima abbiamo incontrato

²⁶ Tertullien, *La résurrection de la chair* (SC 638), ed. P. PODOLAK, Les Éditions du Cerf, Paris 2023, 624.

²⁷ Vd. J. BARR, *Tertullian and the Unborn Child. Christian and Pagan Attitudes in Historical Perspective*, Routledge, London – New York 2017, ma anche P. KITZLER, *Tertullian and Ancient Embryology*, cit.

²⁸ T. HEYNE, *Tertullian and Medicine*, cit., 22-25.

²⁹ Tert. *Adv. Marc.* III 11,6. Per il testo latino con traduzione italiana si veda Tertulliano, *Opere dottrinali*, 3/1.a, a cura di C. MORESCHINI, Città Nuova, Roma 2014.

³⁰ Tert. *Adv. Marc.* III 11,7.

³¹ Tert. *Adv. Marc.* IV 21,11. Per il testo latino con traduzione italiana si veda Tertulliano, *Opere dottrinali*, 3/1.b, a cura di C. MORESCHINI, Città Nuova, Roma 2016.

³² Il *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, infatti, restituisce come significati di *uterus* anche quello più generico e non sessualmente connotato di 'ventre di animale' (tra le altre attestazioni ne viene citata anche una contenuta nel capitolo 10 del *De fuga in persecutione* di Tertulliano) e quello di 'ventre umano': entrambi risultano dunque applicabili sia al sesso maschile sia a quello femminile. Inoltre, a sostegno di questa seconda accezione, è citato un passo

citati nel *De carnis resurrectione*. Non sfugge, infine, l'utilizzo di *cloaca* come apposizione di *uterus* in *Adv. Marc.* III 11,7, e, in riferimento diretto a «corpo» (i.e.: *per corporis cloacam*, «la cloaca del corpo»), in *Adv. Marc.* IV 21,11. Anche se in questo secondo caso a essere definito *cloaca* è l'intero corpo umano, si capisce dal contesto immediato, dedicato a una esposizione estremamente dettagliata del momento del parto, che l'allusione esplicita è all'apertura che caratterizza i genitali femminili. A tal proposito, Heyne mette in rilievo come la *Cloaca Maxima* fosse stata paragonata in precedenza al tratto digestivo³³, anche se Tertulliano sembra essere stato il primo ad adoperare tale termine in riferimento all'utero. Che, tuttavia, Tertulliano riunisse sotto la stessa forma di disprezzo sia l'apparato digestivo sia quello riproduttivo è testimoniato, come prima ampiamente messo in rilievo, dall'intero suo trattato sul digiuno. Abbiamo anche notato come nello stesso trattato fosse affermato un collegamento diretto tra gli organi della digestione e quelli della riproduzione in virtù dell'appartenenza fisica alla stessa sezione anatomica. Questa concezione, che emerge di frequente, anche se in maniera più o meno sfumata, in altre opere tertulliane, sembrerebbe confermata, come abbiamo visto in precedenza, dalla tesi di Galeno secondo cui l'utero e lo stomaco sono assimilati per via della stessa funzione ritentiva. A questo si aggiunga che, come dimostrato da Christopher A. Faraone, nel mondo greco antico era diffusa la credenza medica secondo cui l'utero è libero di muoversi e avvicinarsi ad altri organi, in particolare fegato e stomaco, soprattutto quando diventa troppo asciutto e ha bisogno quindi di assorbire maggiore umidità da quegli organi vicini che la possiedono. La scuola ipocratica, inoltre, pare che sostenesse anche la possibilità di un movimento dell'utero attraverso il diaframma e fino al petto facilitato dalla supposta esistenza di un canale che connette la vagina alle narici³⁴. Tutto ciò confermerebbe la percezione di un'unica grande sezione anatomica contraddistinta da una interazione continua tra gli organi rispettivamente connessi alla digestione e alla riproduzione, che rappresentano poi il *focus* privilegiato della riflessione tertulliana, anche quando a essere preso in considerazione è il corpo nella sua interezza, come abbiamo visto in *Resurr.* 60,2-3 e 61³⁵. Proprio la questione dell'umidità degli organi era stata toccata indirettamente dal passo del *De ieiunio* in cui vengono menzionati i polmoni in associazione al ventre:

Con queste argomentazioni ed altre di siffatta maniera, mirano ormai in modo sottile a far sì che chiunque sia più prono ai desideri del ventre possa giudicare superflui e non così necessari gli obblighi di eliminare cibo o della sua assunzione ridotta o posticipata, dal momento che Dio predilige certamente le opere di giustizia e integrità. E sappiamo bene quali sono i discorsi che mirano a persuadere dei vantaggi della carne, quanto facilmente si dica: «Bisogna credere dal profondo del cuore, bisogna che io ami Dio e il prossimo come me stesso. In questi due precetti, infatti, si muovono tutta quanta la Legge e i Profeti, non nel vuoto dei miei polmoni e dei miei intestini»³⁶.

Ho già messo in rilievo come la menzione dei polmoni in associazione all'intestino abbia fatto sorgere il dubbio che la scienza medica antica sostenesse un collegamento tra i due organi, e d'altronde il settimo libro delle *Questioni conviviali* di Plutarco contiene una trattazione esplicita di questa credenza, tanto che la prima questione è intitolata proprio: *Contro coloro che criticano Platone, perché ha affermato che le bevande passano attraverso i polmoni*. Le due tesi ivi contrapposte - quella che afferma che i liquidi attra-

tratto dagli *Etymologiarum sive Originum libri XX* di Isidoro di Siviglia (XI 1,134). Allo stesso modo, anche di *vulva* è attestato, proprio in Tertulliano, il significato più generico di 'parte interna' o comunque 'ventre': il riferimento diretto è a un passo tratto dall'*Adversus Praxean* (7,1) in cui si parla della generazione «dal grembo del cuore di lui» (*de vulva cordis ipsius*), laddove con «lui» si allude a Dio. La traduzione è tratta da Tertulliano, *Opere dottrinali*, 3/2.b, cit.

³³ T. HEYNE, *Tertullian and Medicine*, cit., 23.

³⁴ Vd. C.A. FARAONE, *Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World*, *CLA* 30/1 (2011) 1-32, 3-9.

³⁵ Proprio qui l'associazione sopra menzionata viene esplicitamente ribadita (cfr. le espressioni: *neque victus fulcimentata ad subsidia vitae neque generis subparatura gravis erit membris, e intestinis et pudendis*).

³⁶ Tert. *Ieiun.* 2,7: *His et huiusmodi sensibus eo iam subtiliter tendunt, ut unusquisque pronior uentri possit superuacua nec adeo necessaria existimare sublatis uel deminuti uel demorati cibi officia, praeponente scilicet deo iustitiae et innocentiae opera. Et scimus, quales sint carnalium commodorum suasoriae, quam facile dicatur: «Opus est de totis praecordiis credam, diligam Deum et proximum tamquam me. In his enim duobus praecceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum et intestinorum meorum inanitate».*

versano i polmoni e l'altra che sostiene invece che nei polmoni non possa transitare nessun alimento, né liquido né solido, ma che semplicemente l'organo della respirazione possa ricevere umidità per via della contiguità anatomica con lo stomaco – attestano comunque la circolazione di un dibattito medico e anche filosofico (nel passo in questione di Plutarco è citato anche Platone, a cui si contrappone però il medico Nicia di Nicopoli, sostenitore e difensore delle tesi di Erasistrato) relativo alla relazione anatomica tra apparato digestivo e respiratorio³⁷. Curiosamente, anche a proposito dei polmoni è stata avanzata la stessa spiegazione addotta in merito al funzionamento dell'utero che, come abbiamo appena visto, si riteneva che avesse la facoltà di muoversi per ricevere umidità da altri organi, in particolare quelli della digestione. Tertulliano sembra essere a conoscenza della funzione respiratoria dei polmoni, come la loro descrizione nel *De carnis resurrectione* ben attesta:

E che dire, poi, di quello che è una conseguenza della carne? Le saranno forse necessarie le medesime cose di prima, e in primo luogo il mangiare e il bere? E dovrà forse gonfiarsi con i suoi polmoni e ribollire con i suoi intestini, e non vergognarsi delle sue parti vergognose e affaticarsi in tutte le sue membra? Di nuovo si dovranno desiderare le ulcere e le ferite e la febbre e la gotta e la morte? Davvero, in questo consisterà il nostro desiderare di riottenere la carne, cioè di uscire da essa una seconda volta!³⁸

Analogamente, nel *De anima* egli approfondisce in maniera molto più dettagliata la meccanica della respirazione affidata ai polmoni³⁹. In particolare, un'immagine ben articolata rafforza la tesi secondo cui Tertulliano fosse a conoscenza della funzione primaria dei polmoni stessi: «Perché inoltre non credi che sia possibile la respirazione senza il mantice dei polmoni e i tubicini delle arterie [...]»⁴⁰. Moreschini specifica come si sia qui di fronte a una conoscenza del meccanismo della respirazione umana ben attestata nell'antichità, come ben dimostrano, ad esempio, le riflessioni di Aristotele nel *De respiratione* (7,474a) e di Agostino nel *De anima et eius origine libri quattuor* (III 4,4). Nel passo del *De carnis resurrectione* sopra citato Tertulliano definisce l'azione dei polmoni tramite il ricorso al verbo *nator*, che letteralmente allude all'atto del 'galleggiare', 'fluttuare', 'ondeggiare'. Se si considera il parallelo prima menzionato dal *De anima*, in cui si parla di 'mantice dei polmoni', allora il significato letterale di 'galleggiare' può essere spiegato come la conseguenza, da parte dei polmoni stessi, del gonfiarsi talmente tanto a causa del respiro da dare l'impressione di stare a galla, o comunque di muoversi galleggiando nel corpo. Allo stesso tempo, però, proprio l'utilizzo di questo verbo specifico, all'interno di una sequenza in cui nuovamente – come già era accaduto nel *De ieiunio* - i polmoni vengono menzionati in associazione all'intestino e anche, in questo caso specifico, agli organi genitali, indurrebbe a pensare che sia qui presente ancora la credenza relativa al passaggio dei liquidi nei polmoni o comunque a un loro assorbimento dei liquidi per via della consistenza spugnosa di cui consistevano. Solo così, infatti, si potrebbe intendere l'associazione, menzionata nel *De ieiunio*, del «vuoto dei miei polmoni e dei miei intestini». D'altronde, come ben spiega Podolak, «[...] secondo un'antica tradizione medica (Plat. *Tim.* 70 c; Hippocr. *De morbis* 4,2,374; Gell. 17,11: *reprehensum esse Platonem scripsere quod potum dixit defluere pulmonem*) il polmone era l'organo preposto alla digestione dei cibi liquidi; bisognerà quindi intendere *natandum* nel senso di 'essere inondato, pieno di liquido': cfr. Cic. *Phil.* 2,105: *natabant pavimenta vino* e Ov. *Fast.* 6,673: *nox erat et vinis oculique animique natabant*. In questo modo ai polmoni (atti alla digestione dei liquidi) corrispondono gli intestini (atti alla digestione dei solidi)⁴¹».

Proprio questa continua associazione tra polmoni e apparato digestivo e riproduttivo colpisce per la sua frequenza nelle opere di Tertulliano. All'interno della sequenza in tal senso contenuta in *Resurr.* 4,5-6,

³⁷ Su questo vd. Tertulliano, *Il digiuno*, cit., 60-62.

³⁸ Tert. *Resurr.* 4,5-6: *Quid tum de consequentiis carnis? Rursusne omnia necessaria illi, et inprimis pabula atque potacula? Et pulmonibus natandum et intestinis aestuandum et pudendis non pudendum et omnibus membris laborandum? Rursus ulcera et vulnera et febris et podagra et mors redoptanda? Nimirum haec erunt vota carnis recuperandae, iterum cupere de ea evadere.*

³⁹ L'analisi delle occorrenze di *pulmo* nel *De anima* porta a individuare come punti maggiormente significativi al riguardo i capitoli 10 e il 32.

⁴⁰ Tert. *Anim.* 10,7: *Ita et spirari cur non putes sine pulmonum follibus et sine fistulis arteriarum [...]*. La traduzione e il testo latino sono tratti da Tertulliano, *Opere dottrinali*, 3/2.b, cit.

⁴¹ Tertulliano, *La resurrezione della carne*, cit., 174.

poi, la menzione della *podagra* ('gotta') riveste un ruolo di particolare rilievo, soprattutto nell'ambito più ampio di quel rapporto tra alimentazione, astinenza sessuale e corporeità che è al cuore del *De ieiunio*. Conserviamo di Ippocrate alcuni aforismi particolarmente rappresentativi dell'eziopatogenesi della gotta, che riferiscono specialmente una connessione diretta tra attività sessuale e insorgenza della malattia, tanto che gli eunuchi - così come anche i giovani maschi, a meno che non abbiano rapporti sessuali - sembrerebbero non contrarla⁴². Egli, tuttavia, riteneva che la gotta potesse essere facilmente trattata o comunque controllata tramite la dieta, e i suoi successori, come già messo in rilievo, ritenevano che un'alimentazione a base di verdure e legumi fungesse da rimedio efficace⁴³. Il ruolo esercitato dall'attività sessuale e dall'alimentazione sia nell'eziopatogenesi sia nella cura della gotta appare di fondamentale importanza nel quadro della presente analisi, soprattutto in termini di conferma della percezione tertulliana degli effetti fisici prodotti dalla pratica del digiuno. Tradizionalmente considerato come atto simbolico di umiliazione nel quadro del rapporto diretto tra individuo e controparte divina⁴⁴, il digiuno in realtà si configura, a uno sguardo più attento, come azione diretta di purificazione corporale atta a incrementare quelle potenzialità dello strumento corpo che, agendo su un piano puramente fisiologico, risultano indispensabili al raggiungimento di una forma di contatto più immediata col divino, quale poteva essere lo stato non ordinario di coscienza⁴⁵. Che Tertulliano fosse consapevole di questo è difficile da stabilire con certezza, perché il suo trattato sul digiuno non presenta mai esplicitamente la pratica della privazione alimentare in termini di diretta azione curativa sul corpo. Tuttavia, la frequenza con cui le immagini del corpo umano e del suo funzionamento ricorrono nel *De ieiunio* lascia intendere senza troppa fatica un'influenza indirettamente esercitata dalla scienza medica antica. Come ha sottolineato Heyne in riferimento alle elaborate descrizioni del corpo umano contenute nel *De carnis resurrectione*, «rather than gratuitous details, this final display of erudition is another effective rhetorical stab: you who disparage the body, who claim it will not be raised – what do you even know about it? Although Tertullian is developing theology rather than medicine, he shows how well he understands and esteems medical science⁴⁶». Alla luce di questo quadro teorico di riferimento, non risulterà difficile comprendere come dietro la difesa del digiuno ci fosse probabilmente una conoscenza – o comunque una consapevolezza – dei suoi effetti purificatori e curativi; d'altra parte, l'astinenza sessuale era intesa come privazione sensoriale atta a evitare malattie o comunque un indebolimento e deterioramento della perfetta funzionalità fisiologica del corpo. In tal senso, sia l'alimentazione prevalentemente vegetariana sia l'astensione dai rapporti sessuali così fervidamente sostenute da Tertulliano nel *De ieiunio* troverebbero un riscontro diretto nei risultati prodotti dalla conoscenza medica antica. Numerosi sono i tentativi di dimostrare il nesso fisiologico che intercorre tra il digiuno e il potenziamento delle capacità intellettive⁴⁷. Di conseguenza, visto il ruolo primario rivestito dall'estasi profetica nel *De ieiunio*, non sarà difficile individuare anche in questo caso le tracce di una consapevolezza tertulliana della necessità della privazione sensoriale per il raggiungimento dello stato visionario. Inequivocabile a tal proposito è il passo seguente:

La stessa natura svelerà in che condizioni è solita mostrarci, prima di mangiare e bere, con la saliva ancora

⁴² Cf., ad esempio, Hp. *Aph.* 6,28;30;55. Per l'edizione si veda *Oeuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques*, ed. É. LITTRÉ, 8, Hakkert, Amsterdam 1982 (1a ed.: Paris 1853). Le pagine dell'edizione in cui compaiono i suddetti aforismi sono la 454 e la 459.

⁴³ Si veda K.C. GRITZALIS – M. KARAMANOU – G. ANDROUSOS, *Gout in the Writings of Eminent Ancient Greek and Byzantine Physicians*, *AMHA* 9/1 (2011) 83-88.

⁴⁴ Vd. a tal proposito R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy*, cit., 68, in cui è presente proprio un'analisi dell'episodio del digiuno del Daniele biblico citato da Tertulliano nel *De ieiunio*.

⁴⁵ Su questo vd. già M. DELL'ISOLA, "Fasts will merit from God the recognition of mysteries", cit.

⁴⁶ T. HEYNE, *Tertullian and Medicine*, cit., 29.

⁴⁷ Vedi specialmente G.A. GILLI, *What are Renouncers Renouncing? Asceticism and Body Map*, in *Norm and Exercise*, ed. R. ALCIATI, Steiner Verlag, Stuttgart 2018, 27-52, e W.C. BUSHELL, *Psychophysiological and Comparative Analysis of Ascetic-Meditational Discipline: Toward a New Theory of Asceticism*, in *Asceticism*, ed. V.L. WIMBUSH - R. VALANTASIS, Oxford University Press, New York – Oxford 1995, 553-575.

vergine, quando si devono trattare argomenti soltanto con quella facoltà intellettuale con cui si analizzano le cose divine: se abbiamo la mente molto più vigorosa, l'animo molto più vivace rispetto a quando quell'intera sede dell'uomo interiore, zeppa di cibo, inondata di vino, ribollente di escrementi destinati ad essere eliminati, viene trasformata in un vestibolo di latrine, in cui chiaramente non resta a disposizione nessun altro sentire che per la lascivia⁴⁸.

La stessa concezione è ribadita subito dopo:

A causa di essa (la voracità) ovviamente il cuore del popolo si era intorpidito, affinché non vedesse con gli occhi, né sentisse con le orecchie né comprendesse con il cuore ostruito dai grassi, che egli (Dio) aveva specificamente vietato di assumere, insegnando all'uomo a non assecondare la grassezza⁴⁹.

L'inconciliabilità tra l'attività digestiva e quella intellettuale è qui perfettamente espressa. Come sempre, anche in questo caso Tertulliano utilizza una serie di immagini concrete dalla forte valenza visiva: egli fa infatti appello al cuore ostruito dai grassi, alla saliva ancora incontaminata, al ventre pieno di escrementi e al bisogno impellente di eliminarli. Questi dettagli evocano una condizione fisiologica di eccesso di cibo che ricorda le considerazioni della medicina antica relative, ad esempio, all'obesità, alla sua eziologia e ai rimedi curativi di conseguenza proposti. Non a caso, Celso, nel *De medicina* (I 3,19-20), affronta la questione della curabilità dell'obesità mediante la pratica dell'induzione del vomito. Egli ritiene, infatti, che il cibo eccessivo, e quindi non digerito, possa andare incontro a putrefazione nel corpo, e che quindi debba essere necessariamente espulso. Aggiunge, inoltre, che i sintomi che lasciano trasparire la necessità del vomito sono, fra gli altri, una pressione avvertita attorno al cuore, una salivazione copiosa, il ronzio nelle orecchie e la lacrimazione degli occhi. Gli organi menzionati da Celso sono curiosamente gli stessi di cui si parla anche nel *De ieiunio*, e in entrambi i casi viene messo in rilievo come occhi, orecchie e cuore vengano appesantiti e ostruiti nelle loro funzioni naturali a causa dell'elevata concentrazione di cibo nel corpo.

Il diretto collegamento, in termini di 'gerarchia', tra gli organi della digestione da una parte e quelli della vista e dell'udito dall'altra in termini di 'gerarchia' è attestato anche altrove nella produzione tertulliana, come dimostra questo passo tratto dal *De spectaculis*:

Se dunque preserviamo dalle sozzure il ventre e la gola, quanto più i nostri organi più nobili, che sono gli occhi e le orecchie, dobbiamo tenere lontani dai piaceri consacrati agli idoli e ai morti! Questi piaceri non passano attraverso gli intestini, ma si diffondono attraverso lo spirito e l'anima, la cui purezza importa più a Dio che quella dei nostri intestini⁵⁰.

Anche se in questo caso il contesto è diverso, perché qui siamo di fronte non a una discussione specifica sui digiuni ma a un discorso relativo all'opportunità di mangiare o meno le carni sacrificate agli idoli – dunque la questione non è propriamente ascetica ma più spiccatamente dottrinale – tuttavia, la separazione quasi gerarchica tra la sezione anatomica superiore e più 'nobile' e quella inferiore maggiormente predisposta all'"inquinamento" derivante dalla contaminazione apportata dall'ingerimento del cibo è evidente. Vista e udito sono i sensi considerati più nobili perché percepiti come strade di accesso alla contemplazione divina.

⁴⁸ Tert. *Ieiun.* 6,1: *Ipsa natura enuntiabit, quales nos ante pabulum et potum in virgine adhuc saliva exhibere consuierit rebus dumtaxat sensu agendis, quo divina tractantur, si multo pollentioris mentis, si multo vivacioris cordis, quam cum totum illud domicilium interioris hominis escis stipatum, vinis inundatum, decoquendis iam stercorebus exaestuans praemeditatorium efficitur latrinarum, in quo plane nihil tam in proximo supersit quam ad lasciviam sapere.*

⁴⁹ Tert. *Ieiun.* 6,4: *Per illam scilicet incrassatum erat cor populi, ne oculis videret et auribus audiret et corde coniceret adipibus obstructo, quas nominatim esui abstulit dedocens hominem saginae studere.*

⁵⁰ Tert. *Spect.* 13,5: *Si ergo gulam et ventrem ab inquinamentis liberamus, quanto magis augustiora nostra, oculos et aures, ab idolothytis et necrothytis voluptatibus abstinemus, quae non intestinis transiguntur, sed in ipso spiritu et anima digeruntur: quorum munditia magis ad Deum pertinet quam intestinorum.* La traduzione e il testo latino sono tratti da Tertulliano, *Opere catechetiche*, a cura di S. ISETTA – S. MATTEOLI – T. PISCITELLI – V. STURLI, Città Nuova, Roma 2008.

3. RIPENSARE L'ASCETISMO CRISTIANO ANTICO TRAMITE TERTULLIANO: UNA BREVE CONCLUSIONE

Siamo partiti per l'analisi della relazione tra ascetismo e conoscenza medica in Tertulliano da uno dei suoi trattati maggiormente significativi al riguardo, il *De ieiunio*. Costretto dall'argomentazione dell'opera, interamente incentrata sulla necessità di difendere l'insegnamento ascetico montanista, Tertulliano avrebbe potuto mantenersi sul piano esclusivo della riflessione dottrinale, procedendo a una giustificazione della pratica del digiuno condotta sul versante puramente teologico. In tal senso, il digiuno stesso sarebbe stato definito come una forma di umiliazione simbolica atta a richiedere la benevolenza della controparte divina. Eppure, Tertulliano fa molto di più. La teologia passa qui in secondo piano per cedere il posto a una chiave interpretativa che fa uso delle conoscenze mediche dell'antichità. Quella di presentare il digiuno tramite gli effetti da esso prodotti sul corpo umano e sul suo funzionamento non era una scelta scontata. Ciononostante, il *De ieiunio* si presenta come una dettagliata esplorazione della fisiologia umana in relazione alla privazione sensoriale imposta dalla pratica dell'astinenza sessuale e alimentare. Si potrebbe ipotizzare, a tal proposito, la presenza di una forma di influenza diretta esercitata dalla formazione classica di Tertulliano, data la sua estrazione sociale e la sua appartenenza culturale. Anzi, certamente questo fattore fece sentire il suo inevitabile influsso. Tuttavia, la ricchezza dell'argomentazione a sfondo fisiologico che costruisce l'intera impalcatura dell'opera lascia trasparire anche altro, ossia la percezione che l'ascesi sia prima di tutto esercizio del corpo, e che per poterla praticare, quindi, sia necessario conoscere il corpo stesso in tutti i suoi meccanismi fisici più immediati. Questa percezione, che potrebbe apparire scontata – d'altronde, è la stessa etimologia di ἄσκησις a rimandare all' 'esercizio' – è in realtà di fondamentale importanza per fornire un tassello ulteriore alla riconfigurazione dell'esperienza religiosa – sia essa il digiuno o l'estasi – come fenomeno prima fisico, e poi soltanto successivamente religioso. In tal senso, la dimensione teologica sopraggiunge in seguito alla intenzionale attribuzione di significato culturale – religioso in questo caso – alla dimensione tutta corporea dell'esperienza⁵¹.

Maria Dell'Isola
Università degli Studi di Milano
maria.dellisola@unimi.it

Abstract. The treatise *De ieiunio adversus psychicos* by Tertullian contains vivid and intricate descriptions of the human body's anatomical structure and the operational mechanisms of its individual parts. Such a detailed physiological examination strongly suggests that Tertullian was acquainted with the principal and most influential theoretical developments in ancient medical science. In all likelihood, he was influenced by philosophical and medical knowledge that had become deeply embedded within the collective understanding. This article examines select passages from *De ieiunio* that are particularly illustrative of this knowledge, with the aim of further substantiating Tertullian's familiarity with medical concepts. Specifically, I intend to identify additional references not only to the works of contemporary or earlier authors – especially within the specialized field of ancient medicine – but also to other writings by Tertullian that could reinforce the theoretical basis for the anatomical and physiological allusions present in *De ieiunio*. The convergence of these interrelated parallels will, therefore, serve to deepen and strengthen the reconceptualization of asceticism as an experience fundamentally rooted in the physical body, which acquires religious significance only upon the attribution of cultural meaning.

Keywords. Tertullian; Asceticism; Fasting; Medicine; Body.

⁵¹ Su questo, cf. già M. DELL'ISOLA, 'They are not the words', cit.

**Εἰς ὄψιν ... ἱατροῦ (Orig. *FrLam* 43):
per un'iniziale ricognizione del lessico medico in Origene**
di
Valentina Marchetto

1. LA MEDICINA IN ORIGENE: STATUS QUAESTIONIS FRA TEOLOGIA E LESSICO

Sono un medico itinerante, che va di città in città, di provincia in provincia, di regno in regno, a cercare casi illustri all'altezza delle sue capacità, a trovare malati di cui valga la pena occuparmi, in grado di mettere alla prova i grandi e meravigliosi segreti da me scoperti nella medicina. Non mi interessa perdere tempo con le solite inezie delle malattie comuni, con le banalità dei reumatismi e delle flussioni, con le febbriattole, le caldane e le emicranie. Voglio malattie importanti, delle belle febbri persistenti con congestione cerebrale, delle belle febbri petecchiali, delle belle pesti, delle belle idropisie conclamate, delle belle pleuriti con infiammazione polmonare: è così che mi diverto, è così che trionfo, e vorrei, signore, che aveste tutte le malattie che ho appena elencato e foste stato abbandonato da tutti i medici, disperato, agonizzante, per mostrarvi l'eccellenza dei miei rimedi e il desiderio che ho di esservi d'aiuto¹.

Il tramutarsi della serva Toinette in illustre medico girovago ne *Le Malade Imaginaire* non avviene tanto tramite il cambio d'abito – infatti gli altri personaggi sulla scena non mancano di sottolineare la somiglianza fra i due –, quanto piuttosto tramite un *travestimento linguistico*: la ragazza snocciola qui e successivamente un vasto repertorio di formule e tecnicismi atto a convincere e affascinare il protagonista, Argan. Anche il futuro dottore (e auspicato genero) Thomas Diafoirus aveva dovuto dar prova della sua scienza non tramite l'esercizio di cure e di prestazioni pratiche, ma con una *performance* di eloquenza.

Per quanto caricaturale, la figura del medico viene quindi connotata in modo molto netto tramite il linguaggio di cui si serve; questo non è che uno dei particolari legami che si possono esplorare fra lingua e scienza medica.

Nel caso di Origene, recentemente alcuni studiosi hanno deciso di esaminare come egli presenti tematiche inerenti al campo della medicina. Di volta in volta sono stati presi in considerazione dei passi specifici in cui si trovano riferimenti all'attività terapeutica, oppure si è tentata un'analisi più generale in relazione al ruolo e all'importanza che medicina e medici ricoprono nell'opera dell'Alessandrino.

Nel contributo apparso sulla rivista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Marguerite Harl tocca il tema medico in relazione all'esegesi origeniana di Es 10,27 presentata in *Phil* 27 e *Prin* III². Oltre a esaminare il passo in cui l'agire divino nei confronti di Faraone viene descritto come l'agire del medico nei confronti del malato, l'autrice sottolinea l'importanza del concetto di ἐπισκοπή, intesa nel senso di 'visita' che il Signore compie nei confronti di coloro che vuole correggere e a cui infligge castighi per una completa guarigione³.

Ancora, il contributo di David G. Bostock, in *Origeniana Tertia*⁴, ha il pregio di illustrare, tramite un vasto repertorio di passi, la centralità dell'immagine medica nella teologia dell'Alessandrino: non, quindi, un dato accessorio, ma un vero e proprio pilastro su cui si regge e si articola la sua idea di Dio. Vengono da un lato ipotizzate e menzionate rapidamente quelle che potevano essere state le fonti di Origene riguardo alla pratica e al lessico medico (soprattutto Galeno, Ippocrate e Plutarco)⁵, ma

¹ MOLIÈRE, *Il malato immaginario*, a cura di D. FEROLDI, Feltrinelli, Milano 2023, p. 213.215.

² M. HARL, *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, SMSR 38 (1967) 260-268.

³ M. HARL, *La mort salutaire*, cit., 265: «Dieu "visite" ceux qu'il veut corriger et leur inflige un traitement sévère afin qu'ils se convertissent. Sa "visite" (ἐπισκοπή) est souvent identique à un châtement mais il est certain qu'un bienfait en résulte pour le pécheur».

⁴ D.G. BOSTOCK, *Medical Theory and Theology in Origen*, in *Orig. III*, 191-199.

⁵ Cf. R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*,

dall'altro il *focus* resta fermo sulla difesa del ruolo del medico come aspetto ineludibile della teologia origeniana.

Pur non trattandosi di uno studio specifico sul tema, va menzionato necessariamente il paragrafo dedicato alla conoscenza della medicina da parte di Origene in *Origenes als Philologe* di Bernhard Neuschäfer⁶. Attraverso l'esame di alcuni passi – l'esegesi di Lv 14,4 e di Mt 17,15, rispettivamente in *HLv* VIII 10 e in *CMt* XIII 6 –, lo studioso ricostruisce le possibili fonti a cui l'Alessandrino può aver attinto – per il passo di *Levitico*, sull'uso delle piante medicinali; per quello di *Matteo*, sull'eziologia dell'epilessia –, arrivando a produrne un repertorio circoscritto ma ben definito, e sostenendo come Origene, al di là di «eine gewisse Vertrautheit mit der Medizin des Alltagslebens»⁷, avesse sicuramente fatto uso di materiali specialistici, magari non di prima mano ma confluiti in manuali⁸.

Ritorna sul problema esegetico dell'indurimento del cuore di Faraone il saggio di Amneris Roselli *Ὁ τεχνίτης θεός: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1^o*. Lo studio compie alcuni passi in avanti rispetto all'analisi condotta da Marguerite Harl, ma anche in questo caso l'interesse primario di ricerca non sono le fonti mediche utilizzate da Origene – al riguardo, l'autrice parla di «paradigmi culturali» e non di «materiali di erudizione»¹⁰ – né si utilizza Origene in quanto fonte per arricchire la conoscenza della scienza medica dell'Alessandria tardoantica, nonostante si stabiliscano importanti paralleli, come quello con il trattato plutarco *De sera numinis vindicta*.

Infine, lo studio di riferimento sulla *metafora* medica in Origene: *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, di Samuel Fernández¹¹. Tuttavia, come l'autore stesso dichiara nell'introduzione, l'interesse resta sbilanciato sul fronte teologico¹², e la sfera della medicina, del malato, della malattia viene esplorata per cogliere come Origene, tramite essa, voglia esplicitare l'azione di Dio nei confronti delle creature. A differenza di quanto dedotto da Neuschäfer, Fernández giunge alla conclusione che nel caso dell'opera dell'Alessandrino si debba parlare non tanto di riferimenti letterari – essi sono infatti scarsi, difficilmente rintracciabili e poco significativi – quanto di una conoscenza 'popolare', autoptica, di prima mano, di nozioni di medicina che ogni abitante di una metropoli come Alessandria poteva possedere¹³.

Dunque, è appurato che Origene si serva dell'immaginario e del lessico terapeutico per comunicare ai suoi lettori o al suo pubblico una certa idea di Dio, e su ciò tutti gli studi sopra menzionati sono concordi. Tuttavia, vista la pervasività nel ricorso a questi dispositivi, resta da compiere un ulteriore passo nell'indagine, tentando di rispondere alla seguente domanda: può Origene essere utilizzato come fonte che contribuisca alla ricostruzione della pratica medica del suo tempo, come pure della trasmissione della conoscenza medica anche al di fuori di circoli propriamente specialistici ad Alessandria e a Cesarea?

John Knox Press, Richmond 1958, 229-231. L'autore menziona alcuni esempi da Filone e Clemente come antecedenti diretti dell'uso origeniano dell'immagine medica, e per entrambi afferma che la radice di quest'uso vada individuata in Platone. Da qui, in apertura del suo saggio, Bostock scrive: «Deeply influenced by the medical traditions in Alexandrian thought, he [Origen] frequently describes Christ as the physician of our souls» (D.G. BOSTOCK, *Medical Theory*, cit., 191). Questa, però, pare un'affermazione sbrigativa e che meriterebbe maggior approfondimento. Egli, inoltre, menziona Galeno e Crisippo (quest'ultimo per la teoria delle corrispondenze, secondo cui alla cura del corpo corrisponderebbe la cura dell'anima, e viceversa) fra le fonti di Origene, ma senza entrare in un dettagliato studio lessicale.

⁶ B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1987, 196-202.

⁷ B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, cit., 196.

⁸ B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, cit., 198.

⁹ A. ROSELLI, *Ὁ τεχνίτης θεός: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Marietti, Genova 1992, 65-83.

¹⁰ A. ROSELLI, *Ὁ τεχνίτης θεός*, cit., 66.

¹¹ S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (SEAug 64), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999.

¹² S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico*, cit., 9-10.

¹³ S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico*, cit., 58: «El resto de las referencias a la práctica de la medicina pertenecen a los conocimientos normales de cualquier hombre culto de su época. Es necesario insistir en que no todas las fuentes de un autor son literarias. La comunicación oral es el medio normal de adquisición de información en la antigüedad, de modo especial en una ciudad con una larga tradición cultural y médica como Alejandría. [...] En conclusión, la cultura médica de Orígenes consiste en el patrimonio común de un hombre culto del ambiente alejandrino, enriquecido por algunos conocimientos médicos específicos debidos a motivos particulares».

2. ALCUNI AFFONDI

Si è deciso di muovere l'avvio dell'indagine da alcuni frammenti appartenuti al perduto commentario al libro delle *Lamentazioni*, redatto da Origene ad Alessandria insieme al *De Principiis* e ad altri scritti esegetici (i primi sei libri del *Commento a Giovanni* e i primi nove del *Commento a Genesi*, il *Commento ai primi venticinque Salmi*)¹⁴. Se più volte è stata ampiamente sottolineata la necessità di restituire importanza a ciò che resta di quest'opera¹⁵, anche nel caso dello studio del lessico e delle pratiche mediche i 118 frammenti sulle *Lamentazioni* offrono alcuni spunti interessanti non soltanto di per sé. Si collocano, infatti, in una fase della produzione origeniana in cui è già ben costituita la sua riflessione teologica intorno al problema della punizione del peccatore, delle sofferenze del giusto, del comportamento apparentemente scandaloso di Dio nei confronti del singolo e del suo popolo¹⁶. È proprio in seno a questa riflessione, come gli studi presentati poco sopra hanno mostrato, che torna particolarmente frequente il riferimento all'immaginario medico e, parallelamente, alle *Lamentazioni* come libro biblico per eccellenza con cui interrogarsi sul significato dell'agire divino nella storia umana¹⁷.

La presente rassegna tiene conto ed esamina una serie termini, alcuni più genericamente collegati alla sfera della medicina (ἐπισκοπή), altri inerenti alle pratiche di cura e guarigione (ἰάομαι, ἴασις, ἴαμα, ἰατρός; θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων), o più specificamente di intervento (τέμνειν); in un caso, quello di ἀνακωχή, si è ipotizzata una relazione fra l'utilizzo origeniano e l'impiego tecnico di questo sostantivo.

2.1 ἐπισκέπτομα, ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή

Τοὔτῃστι· μὴ ἐπὶ πλέον ἀφεθῆ χρησθαι αὐτῶν ἢ κακία, γένοιτο δέ σου ἐν ἐπισκοπῇ, ὡς εἴ τις εὐξαιτο τραύματα εἰς ὄψιν ἐλθεῖν ἰατροῦ πρὸς τὸ τυχεῖν τελείας ἰάσεως. τοῦτο γὰρ τὸ πᾶσα· μακάριον γὰρ μάλιστα μὲν τὸ μὴ ἁμαρτεῖν, δεῦτερον δὲ τὸ πᾶσαν ἡμῶν ἐπισκοπεῖσθαι παρὰ θεοῦ τὴν κακίαν¹⁸.

Ἐπιφύλλισαι δὲ τὸ μετὰ τρυγητὸν τὰ βραχέα τῶν καταλειφθέντων ἐπιτρυγᾶν, ὅπερ ποιούσιν οἱ πένητες. ὡς περ οὖν ὅτε μὲν ἐπισκόπεις ἐπιμελῶς, ἐκάθαιρες τὰ κλήματά μου, πάντα τὰ χείρονα¹⁹ μέχρι τῶν σμικροτάτων περιαιρῶν «τῆς σταφυλῆς τῆς χολῆς καὶ τοῦ βότρου τῆς πικρίας»²⁰, οὕτω τοὺς ἔμοῦς ἐχθροὺς ἐπιφύλλισον. τοῦτο γὰρ μοι λυσίτελές, εἶγε μετ' αὐτοὺς τελείως σωθέντας κἀγὼ κατὰ τὴν σὴν, ὦ κύριε, κρίσιν τεύξομαι σωτηρίας· οὐς ὄρωσα λελύπημαί τε σφόδρα καὶ κατέγνωσιν ἑμαυτῆς, τῆς ἐπισκοπῆς τῆς παρὰ σοῦ δεομένης²¹.

¹⁴ Eus. HE VI 24 (GCS 9/2, 570,18–572,10).

¹⁵ Per qualche nota introduttiva sull'opera, vd. V. MARCHETTO, "Jerusalem ... Is The Divine Soul" (FrLam VIII). *The Holy Land in Origen's Early Works*, in Orig. XII, 179-203, 179-182, e EAD., «Una voce di notte»: presenze angeliche nel Tempio di Gerusalemme dal Commento alle Lamentazioni di Origene, Adamantius 21 (2015) 244-268, 244-245.

¹⁶ V. MARCHETTO, *Divina violenza: Origene e la pedagogia di Dio, fra castigo e misericordia*, in *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'* (SEAug 151), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2018, 155-166, 163: «emerge con forza e chiarezza il legame dei frammenti sulle *Lamentazioni* con il *De Principiis*. Si nota, infatti, la stretta vicinanza dei testi là dove sono messi in discussione o problematizzati i temi della sofferenza, del libero arbitrio, della difesa dell'agire del Signore. La necessità di dover specificare che Dio non è nemico del suo popolo, ma agisce «come un nemico» (FrLam 46) viene contestualizzata dalla risposta alle proteste degli eterodossi di Prin. 2, 5, 2. Se essi lamentano la crudeltà di Dio, che fa perire ugualmente «i bambini innocenti e lattanti insieme con gli empi e crudeli giganti», Origene risponde accusandoli di non saper cogliere il senso profondo di ciò che è stato narrato dalla Scrittura, fermandosi alla lettera del testo».

¹⁷ V. MARCHETTO, *Divina violenza*, cit., 164: «L'estremo tentativo di salvezza è rappresentato, sia in FrLam 63 sia nei ben più celebri passi di Prin 3, 1, 14 e di Phil 27, dalla morte del peccatore. Se l'attribuzione del frammento su Ex. 10,27 ai primi anni di attività letteraria dell'Alessandrino è esatta, allora possiamo confermare quanto egli, già agli esordi, sentisse urgente la tematica dell'incomprensibilità della terapia divina, tanto da trattarla contemporaneamente in tre opere diverse. Il caso di Faraone rimane di certo il più eclatante, ma in FrLam 63 possiamo riscontrare una declinazione che dalla storia biblica prende le mosse per giungere a toccare la vita spirituale dell'uomo contemporaneo, impegnato nelle lotte coi nemici dell'anima».

¹⁸ Orig. FrLam 43 (GCS 6, 254,26-30). La traduzione dei FrLam è sempre dell'autrice.

¹⁹ Gv 15,2.

²⁰ Dt 32,32.

²¹ Orig. FrLam 44 (255,2-10).

Cioè: non si permetta che *la loro malvagità* venga sopportata ulteriormente, ma possa essere affidata alla tua cura, come se un tale pregasse che delle ferite fossero portate alla vista di un medico per ottenere una perfetta guarigione. Infatti, questo è l'*ogni*: è cosa beata soprattutto non peccare, ma poi che ogni nostra malvagità sia presa in cura da Dio.

Spigolare è il raccogliere i grappoli più piccoli (di uva) che sono stati lasciati dopo la vendemmia, cosa che fanno i poveri. Dunque, come quando mi scrutavi con cura, hai potato i miei tralci, togliendo, fino ai più piccoli, tutti quelli peggiori «dell'uva della collera e del grappolo dell'amarezza», così *spigola* i miei nemici. Infatti, ciò mi è utile se, dopo che costoro sono stati salvati completamente, anche io otterrò salvezza secondo il tuo giudizio, o Signore: avendoli visti, *mi sono severamente afflitta* e ho accusato me stessa, invocando la cura che viene da te.

La coppia di frammenti a commento di Lam 1,22²² mette in risalto l'azione di ἐπισκοπή che si invoca su Gerusalemme/sull'anima²³. Per indicare chi è chiamato a esercitare questa presa in cura, Origene tratteggia una figura suggeritagli dallo stesso dettato biblico²⁴: è ἡ ἀκριβὴς τρυγητής²⁵, il vendemmiatore capace che sa potare la vite a suo tempo perché porti frutto, stralciando via i grappoli di peggior qualità²⁶. L'esegeta fa entrare in scena, però, anche un personaggio che non è proprio del testo delle *Lamentazioni*: il medico che viene invocato dal paziente perché lo visiti e, avendo sotto gli occhi le sue ferite, lo possa condurre a completa guarigione. È proprio il termine ἐπισκοπή che funge da ponte: la radice σκεπ-, infatti, ha in sé l'idea del guardare sempre e di nuovo, di osservare attentamente²⁷; per traslato, si passa dal guardare qualcosa o qualcuno al considerare, riflettere, ma anche visitare per prendersi cura. È quindi ben inserita nella sfera relazionale, amicale e poi medica²⁸. Nei LXX, ἐπισκέπτομαι è molto usato: mantiene i significati sopra elencati ma, quando il soggetto viene ad essere Dio – come in Dt 11,12²⁹, – acquista anche un «profondo senso religioso»³⁰, descrivendo l'agire divino in rapporto a un singolo e, più spesso, a Israele. «Quando Dio si ravvicina al popolo che giace nel peccato e nell'indigenza, e si mostra come il Signore della storia, allora avviene tale 'visita'. Essa può compiersi in un giudizio punitivo, ma anche in un atto di benigna misericordia, tuttavia sempre in modo tale che vi si possa riconoscere un reale intervento di Dio nella storia»³¹. Come nel cantico di Zaccaria (Lc 1,68.78), in cui ἐπισκέπτομαι assume una sfumatura messianica data dalla connessione con λύτρωσις, σωτηρία, ἀνατολή ἐξ ὕψους, anche qui Origene allaccia l'ἐπισκοπή prima all'ottenimento della «perfetta guarigione» (*FrLam* 43: πρὸς τὸ τυχεῖν τελείας ἰάσεως), poi della completa «salvezza» (*FrLam* 44: τελείως σωθέντας; τεύξομαι σωτηρίας)³².

²² Lam 1,22: Εἰσέλθοι πᾶσα ἡ κακία αὐτῶν κατὰ πρόσωπόν σου, καὶ ἐπιφύλλισον αὐτοῖς, ὃν τρόπον ἐποίησαν ἐπιφυλλίδα περὶ πάντων τῶν ἁμαρτημάτων μου, ὅτι πολλοὶ οἱ στεναγμοὶ μου, καὶ ἡ καρδία μου λυπεῖται.

²³ Si ricordi che l'identificazione di Gerusalemme con l'anima umana è, per Origene, la chiave interpretativa di tutto il libro biblico: Orig. *FrLam* 8 (237,27-29): πρὸς δὲ διάνοιαν, Ἱερουσαλήμ εὐθηνούσα καὶ λαῶ καὶ ἔθνησι πλήθουσα καὶ χωρῶν ἄρχουσα ἡ θεία ἐστὶ ψυχὴ.

²⁴ In Lam 1,22 compare il verbo ἐπιφυλλίζω, derivato da ἐπιφυλλίς (già in Ar. Ra. 92), e termine raro proprio dei LXX, dove comunque ricorre 9 volte (di cui 3 in *Lamentazioni*). Ἐπιφυλλίζω va a indicare l'azione di chi raccoglie i grappoli piccoli – quindi di cattiva qualità; per esteso significa 'stralciare', 'ripulire la vigna', 'eliminare'. Vd. *La Bible d'Alexandrie. Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, a cura di I. ASSAN-DHÔTE – J. ΜΟΑΤΤΙ-FINE, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, 213-214.

²⁵ Orig. *FrLam* 87 (268,2-3).

²⁶ Cf. Orig. *FrLam* 33 (251,4-16); 87 (268,2-8). La metafora agricola, che vede Dio/la divinità nel ruolo del sapiente contadino che conosce i modi e i tempi della coltivazione, è presente sia altrove in Origene (vd. *Prin* III 1,14 [GCS 22, 219,6-14.220,1]; *Phil* 27,5 [SChr 226, 284,31.286,32-33] sia in Plutarco (*Sera* 6 [ed. POHLLENZ III, 405,13-24]).

²⁷ Vd. H.W. BEYER, s.v. ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, ἀλλοτριεπίσκοπος, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di P. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, vol. 3, Paideia, Brescia 1967, coll. 731-796, 733-734.

²⁸ Vd. H.W. BEYER, s.v. ἐπισκέπτομαι, cit., coll. 735-736; vd. anche Mt 25,35s e 42s; At 15,36.

²⁹ Dt 11,12: γῆ, ἣν κύριος ὁ θεός σου ἐπισκοπεῖται αὐτήν, διὰ παντὸς οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπ' αὐτῆς ἀπ' ἀρχῆς τοῦ ἔνιαυτοῦ καὶ ἕως συντελείας τοῦ ἔνιαυτοῦ.

³⁰ H.W. BEYER, s.v. ἐπισκέπτομαι, cit., col. 736.

³¹ H.W. BEYER, s.v. ἐπισκέπτομαι, cit., col. 739. Per il NT, vd. anche Lc 7,16: ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι Προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι Ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

³² Guarigione e salvezza possono essere messe in parallelo per la teoria delle corrispondenze: come esistono le malattie del corpo, così anche quelle dell'anima; vd. Orig. *CMt* XIII 3 (GCS 40, 186,23-24.187,9-17).

Pare, quindi, una cifra peculiarmente origeniana caratterizzare la visita medica con l'utilizzo di questo termine, e non con il più generico e più diffuso *εἰσέρχομαι*³³: tenendo fermo che il medico per eccellenza è Dio stesso, l'atto di visitare allora deve necessariamente connotarsi di quella cura e sollecitudine che a lui è connaturata.

Lo sguardo del medico divino è invocato sul peccato e su chi lo compie: è ben più grave, infatti, peccare lontano da Dio, mentre è segno di favore – anzi, è «utile» (τοῦτο γάρ μοι λυσιτελεῖς)³⁴ – che persino le sventure avvengano sotto questo sguardo³⁵; esso dev'essere implorato tramite la preghiera³⁶, e atteso con perseveranza³⁷, affinché il Signore compia l'εἰπιστροφή³⁸. Insieme all'attesa dell'ἐπισκοπή, anche l'ὑπομονή si rifà a quell'atteggiamento di cooperazione fra Dio e uomo, fra medico e paziente: è la «patience espérante»³⁹ a cui, secondo l'AT e il NT, è chiamato il credente⁴⁰. L'ὑπομονή, peraltro, scaturisce dalla ferma consapevolezza che «dalla bocca del Signore non procedono bene e male» (Lam 3,38), uno dei pochi versetti delle *Lamentazioni* a conoscere una fortuna al di fuori dei frammenti appartenenti al commentario. Nel *Contro Celso*, esso viene preso come prova per sostenere che i mali non abbiano origine direttamente da Dio⁴¹; invece, nel *Commento a Matteo*, il contesto in cui Origene lo utilizza è nuovamente quello medico⁴², nella celebre trattazione sull'eziologia dell'epilessia, come prova scritturistica per zittire

³³ I loci galenici in cui ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή si accompagnano all'atto di visitare da parte del medico sono molto rari; vd. Gal. *Comm. in Progn.* I 13 (ed. KÜHN XVIII/b, 56): αὐτὸ δὲ τὸ δεῖν εὐρίσκεσθαι τὸν ἄρρωστον ὑπὸ τῶν ἐπισκεπτομένων ἰατρῶν οὐχ ὑπτιον κείμενον ὡσπερ τινὰ παρεμμένον, ἀλλὰ ἐπὶ θατέρου πλευροῦ, καθότι ἂν ὁ ἰατρὸς αὐτῷ προσίη, διὰ τοῦτο ἔστιν ἀγαθόν, ὅτι ῥώμην ἐνδείκνυται τῆς στηριζούσης διὰ τῶν μυῶν τὸ σῶμα δυνάμει, ὡσπερ αὐτὸ πάλιν ἄρρωστίαν, εἰ μὴ δύνατο τὴν ἐπὶ τοῦ πλευροῦ κατάκλισην φέρειν. αὐτὸς δὲ ὁ Ἱπποκράτης προσέθηκε τῷ λόγῳ τὸν κοινὸν ἐπιλογισμὸν εἰπὼν “οὕτως γὰρ καὶ οἱ πλείστοι τῶν ὑγιαίνοντων κατακλίνονται” καὶ δηλονότι μάλιστα κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον, ὅταν ὁ ἰατρὸς αὐτοὺς ἐπισκοπή.

³⁴ Origene torna proprio sulla metafora della vigna, servendosi di Gv 15,2 e di Dt 32,32, e sottolineando come la potatura e l'eliminazione dei grappoli inaciditi e amari da parte di Dio non siano azioni dettate dall'ira e finalizzate al castigo, quanto piuttosto alla correzione, per un portare un frutto ancora migliore. Il vantaggio dell'ἐπισκοπή divina è caratteristico anche dell'azione di indurimento nei confronti di Faraone, espresso in Orig. *Phil* 27,5 (SChr 226, 284,23.28-29): ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ λαοῦ. [...] ἐπὶ τῷ ὄφελος ... αὐτῷ τῷ Φαραῶ; 27,6 (286,2-3.4) συμφέρον ... τῷ Φαραῶ. [...] ὑπὲρ αὐτοῦ; 27,7 (290,22-23.33-35): ὄρα εἰ μὴ οὐ μάτην ἐπιτετιμῆται μηδὲ ἐπὶ τῷ ἰδίῳ κακῷ. [...] οὕτω δ' ἡμεῖς καὶ πάσαν ἀπειλήν καὶ πόνον καὶ κόλασιν τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τοῦ θεοῦ νοοῦμεν γίνεσθαι οὐδέποτε κατὰ τῶν πασχόντων, ἀλλ' αἰεὶ ὑπὲρ αὐτῶν. Sempre in merito al rapporto indurimento/prove e beneficio, vd. *Prin* III 1,12 (GCS 22, 216,2): ὅπερ συμφέρεῖ ἕκαστῷ. Cf. M. HARI, *La mort salutaire*, cit., 262-263.

³⁵ Orig. *FrLam* 79 (266,6-8): τὸ οὐκ ἀδικεῖσθαι ἀνδραὶς ὑπὸ πονηρῶν παρὰ τὴν θείαν κρίσιν ἔστι, γίνεται δὲ ὁμοῦς ἐν τοῖς περιορωμένοις ὑπὸ θεοῦ, καθὰ τοῖς Ἰσραηλίταις ὑπὸ τῶν πολεμίων συνέβη.

³⁶ Cf. Orig. *FrLam* 86 (267,23-30): Ἀντὶ τοῦ ὁ ὀφθαλμὸς μου κατεπονθήθη, καὶ οὐ σιγήσεται τοῦ μὴ εἶναι ἔκνηψιν Σύμμαχος εἶπεν· ὁ ὀφθαλμὸς μου ἐπέμεινε, καὶ οὐκ ἐπαύσατο τοῦ μὴ εἶναι ἄνεσιν. δηλοῦσι δὲ οἱ μὲν Ἑβδομήκοντα ὅτι καίπερ τῶν ὀφθαλμῶν ἐκ πλήθους δακρύων ἠσθενηκότων οὐ διέλειπον ὁμοῦς, ἀνανήψαι τοῦ κλαυθμοῦ μὴ δυνάμενος, ὁ δὲ Σύμμαχος ὅτι ἐπέμεινε τε δακρύων καὶ οὐ διέλειπον-προσευχῆ γὰρ ἐκτενῆς καὶ δακρύων ἐπίτασις τὸν θεὸν ἐφέλκει πρὸς ἔλεον.

³⁷ Orig. *FrLam* 87 (268,4-5): ὑπομένων δὲ ὑπομενῶ τὸν κύριον, μέχρι τοῦ ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀφ' ἡμῶν.

³⁸ Orig. *FrLam* 79 (266,8-9): ἐν ἐπιστροφῇ θεοῦ λύεται. διὸ χρῆ ταύτην ἀναζητεῖν τοὺς ἐπὶ τιμωρίᾳ παραδοθέντας; δι' ἡμῶν, anche *FrLam* 87 (268,5-6), in cui Dio si 'affaccia dal cielo' e questo diventa segno di benevolenza: τὸ διακύψαι δὲ τὸν θεὸν τὸ τῆς ἐπισκοπῆς ἡμᾶς ἀξιώσαι δηλοῖ.

³⁹ M. SPANNEUT, *Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne*, MSR 39 (1982) 101-130, 106.

⁴⁰ Per Origene, ὑπομονή è anche una delle ἐπινοίαι del Cristo, per cui chi è atteso e l'attesa coincidono; vd. Orig. *H36Ps* II 4 (GCS NF 19, 133,2-5): Ὑπομένομεν <κύριον> τάχα ὄντα καὶ ὑπομονήν. Γέγραπται γάρ· καὶ νῦν τίς ἡ ὑπομονή μου; Οὐχὶ κύριος; Καὶ ὡσπερ ἔστι ὁ σωτὴρ σοφία, ἔστι δὲ καὶ λόγος, ἔστιν εἰρήνη, ἔστι δικαιοσύνη, οὕτως ἔστι καὶ ὑπομονή; come anche in *H38PsL* II 3 (ed. PRINZIVALI, 378,6-7.380,8-13).

⁴¹ Orig. *CC* IV 66 (GCS 2, 348,1-11): Εἶτα, ὡς ἔχων μὲν τινα περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως εἶπειν ἀπορρητότερα σωπῶν δ' ἐκεῖνα καὶ τὰ πλήθεισιν ἀρμόζοντα λέγων, φησὶ τὸ ἐξαρκεῖν εἰρησθαι εἰς πλῆθος περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως ὡς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὅλη δὲ πρόσκειται καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτεύεται. Ἀληθὲς μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστι κακὰ ἐκ θεοῦ· καὶ κατὰ τὸν Ἱερεμίαν γὰρ ἡμῶν σαφὲς ὅτι «Ἐκ στόματος κυρίου οὐκ ἐξελεύσεται τὰ κακὰ καὶ τὸ ἀγαθόν» (Lam 3, 38)· τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές. Τὸ γὰρ ἐκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἔστιν, ἥτις ἔστι τὸ κακόν.

⁴² Vd. Orig. *CmT* XIII 6 (194,18-26): καὶ οἱ τοιοῦτοι γὰρ ἀληθῶς «ἔθεντο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν» (Sal 72,9), κακοποιούς τινὰς λέγοντες εἶναι τῶν ἀστέρων καὶ ἄλλους ἀγαθοποιούς, οὐδενὸς ἀστρου γενομένου ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων ἵνα κακοποιῆ, κατὰ γὰρ τὸν Ἱερεμίαν ὡς ἐν Ὁρήνοισι γέγραπται· «ἐκ στόματος κυρίου <οὐκ> ἐξελεύσεται τὰ κακὰ καὶ τὸ ἀγαθόν» (Lam 3,38); sullo stesso tono, anche *FrPs* 134(135), 6 (PG 12, 1653, A 9-B 5).

coloro che attribuiscono agli astri gli influssi malvagi che scatenano le diverse patologie⁴³. A differenza di quanto appuntato in nota da Maria Ignazia Danieli sulla scorta di Fernández⁴⁴, Neuschäfer ha tentato di individuare almeno la tradizione a cui Origene pare rifarsi, in cui ipotesi più propriamente 'scientifiche' si accompagnano ad altre di tradizione filosofica⁴⁵.

2.2 *ἰάομαι, ἴασις, ἴαμα, ἰατρός; θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων*

Τὴν παντελῆ κακίαν ἐδήλωσεν, ὡς μηδεμίαν ἔχειν ἀρετῆς μαρτυρίαν μηδὲ τὸν πλημμελήσαντα παραπλήσια. τί γὰρ ὁμοιον ἀμάρτημα τοῦ μακρὰν τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τὸ πλησιάζειν ἀφηνιάσαντος; «εἰ» γὰρ «μὴ ἦλθον» φησὶ «καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἀμαρτίαν οὐκ εἶχον»⁴⁶. διὸ καὶ «ἐν τοῖς ἐγγίζουσί μοι ἁγιασθήσομαι»⁴⁷. ὅτι «ὁ μὴ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιῶν αὐτό, δαρήσεται ὀλίγας· ὁ δὲ εἰδὼς καὶ μὴ ποιῶν αὐτό, δαρήσεται πολλὰς»⁴⁸. τὸ οὖν τοσοῦτον πάθος, ὃ μὴ προφήται θεραπεύσαι δεδύνηται, μόνου δεῖται θεοῦ. διὸ καὶ σάρκα πεφόρηκε, τῶν προφητῶν ὁμολογούντων ἀσθένειαν ἐν τῷ «κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;»⁴⁹ ἔλεγε δὲ καὶ πρότερον Ἱερουσαλήμ· «ἴδετε εἰ ἔστι πάθος κατὰ τὸ πάθος μου»⁵⁰. ὁ τοίνυν «παίσας ἰάσεται· αὐτὸς γὰρ ἀλγεῖν ποιεῖ καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν»⁵¹. τὸ γὰρ τίς λαμβάνεται καὶ ἐπὶ τοῦ σπανίου καὶ ἐπὶ τοῦ μηδενός· οὐδεὶς γὰρ ἀνθρώπων ἰάσασθαι δύναται τὴν ὑπὸ θεοῦ ἐπαγομένην πληγὴν⁵².

Mostrò la totale malvagità, così da non avere né alcuna *testimonianza* di virtù né similitudini per colui che ha peccato. Infatti, quale peccato è *simile* all'essere lontano da Dio e all'essersi ribellati dopo l'essere stati vicini? «Se non fossi venuto» dice «e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato». Perciò, anche «in coloro che mi si accostano mi mostrerò santo»; poiché «chi non conosce il volere del Signore e non lo compie, sarà punito poco; ma chi pur conoscendolo non lo compie, sarà punito molto». Dunque, tanta sofferenza, che i profeti non furono in grado di sanare, ha bisogno solo di Dio. Perciò pure si è incarnato, poiché i profeti confessano la loro debolezza nel passo: «Signore, chi ha creduto alla nostra notizia?», e pure Gerusalemme, in precedenza, aveva detto: «Vedete se c'è una sofferenza come la mia sofferenza». Dunque, chi «ha colpito, farà guarire: infatti, egli stesso può far soffrire e ristabilire». Invero, il termine *chi* si può intendere sia per uno scarso numero sia per nessuno, poiché nessun uomo può sanare la ferita inflitta da Dio.

Nel caso di questo frammento, che commenta *Lam* 2,13⁵³, è possibile notare come il lessico medico sia presente già nel testo biblico (τίς ἰάσεται σε; si chiede l'autore di fronte alle sofferenze di Gerusalemme) e quindi offra all'esegeta uno spunto di interpretazione diretto⁵⁴, che si esprime in un cumulo lessicale afferente o prossimo alla sfera della malattia e della cura: κακία, πάθος, θεραπεύω, ἀσθένεια, ἰάομαι, ἀλγέω, ἀποκατάστασις, πληγή.

⁴³ Orig. *CMt* XIII 6 (193,12-25): ἰατροὶ μὲν οὖν φυσιολογεῖσσαν, ἅτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τόπον ἀλλὰ σωματικόν <τι> σύμπτωμα, καὶ φυσιολογούντες τὰ ὑγρὰ λεγέτωσαν κινεῖσθαι τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ κατὰ τινα συμπάθειαν τὴν πρὸς τὸ σεληνιακὸν φῶς, ὑγρὰν ἔχον φύσιν. ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τῷ εὐαγγελίῳ πιστεύοντες ὅτι τὸ νόσημα τοῦτο ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου, ἀλάλου καὶ κωφοῦ ἐν τοῖς πάσχουσιν αὐτὸ θεωρεῖται ἐνεργούμενον...

⁴⁴ A questo proposito M.I. Danieli (*Origene. Commento a Matteo*/2, a cura di G. BENDINELLI – R. SCOGNAMIGLIO – M.I. DANIELI [Opere di Origene, 11/2], Città Nuova, Roma 2012, 268) commenta, rifacendosi a Fernández: «Il grande interesse e la ricca terminologia terapeutica, le abbondanti esegesi tratte dalla scienza medica non sono riconducibili a fonti di studio specifiche, o quanto meno non portano a individuare trattazioni; «la cultura medica di Origene consiste nel patrimonio comune di un uomo colto dell'ambiente alessandrino, arricchito da alcune conoscenze mediche specifiche dovute a motivi particolari» (Fernández 1999, p. 58; cf. Roselli, p. 65s.).»

⁴⁵ B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, cit., 198-200.

⁴⁶ Gv 15,22.

⁴⁷ Lv 10,3.

⁴⁸ Lc 12,48.47.

⁴⁹ Is 53,1.

⁵⁰ Lam 1,12.

⁵¹ Gb 5,18.

⁵² Orig. *FrLam* 55 (258,24-259,8).

⁵³ Lam 2,13: Τί μαρτυρήσω σοι ἢ τί ὁμοιώσω σοι, θύγατερ Ἱερουσαλήμ; τίς σώσει σε καὶ παρακαλέσει σε, παρθένος θύγατερ Σιών; ὅτι ἐμεγαλύνθη ποτήριον συντριβῆς σου· τίς ἰάσεται σε;

⁵⁴ Amneris Roselli, studiando *Phil* 27,9, sottolinea come Origene, introducendo ancora una volta il parallelismo fra l'agire del medico e quello divino nei confronti di Faraone, si serva della forma dubitativa μήποτε; questa pare essere quasi uno stilema della letteratura di commento ai testi ippocratici. Vd. A. ROSELLI, *Ὁ τεχνίτης θεός*, cit., 67. Non così invece nei *FrLam*, in cui il paradigma medico non viene ipotizzato mai, ma dato per certo.

Le connessioni intertestuali sia tra il versetto di partenza sia tra altri passi del commento origeniano sono in realtà molteplici: come già suggerito dall'impiego di ἰάομαι da parte di Filone⁵⁵ per indicare la guarigione dell'anima – e quindi, il perdono –, l'Alessandrino riprende il tema del peccato compiuto lontano dall'ἐπισκοπή divina già esposto in FrLam 43, dove compariva appunto anche la figura del medico. In FrLam 55 il male – inteso nella doppia valenza di malvagità e di malattia – è ormai venuto a galla⁵⁶, e il solo che può operare la guarigione è Dio. Vista la gravità della situazione, i profeti⁵⁷ – già detti 'medici' da Clemente⁵⁸ – confessano la loro ἀσθένεια e indicano Cristo come unico terapeuta in grado di sanare⁵⁹. Non si tratta nemmeno più di riconoscere la perizia (ἀκρίβεια) divina⁶⁰, quanto la sua centralità nella vita del credente, e la necessità di affidarsi a Dio soltanto, sia quando ferisce sia quando guarisce, quando toglie la vita e quando la ridona⁶¹. La situazione descritta in questo frammento – da una parte, l'incapacità di 'molti' medici di intervenire efficacemente nei confronti del paziente, dall'altra la centralità di un solo medico, cioè di Dio, nell'azione terapeutica – ricalca non solo dei *topoi* della letteratura greca⁶² e biblici. Gary B. Ferngren ha ben mostrato come, nell'AT, coesistono diverse tendenze che, pur mantenendo ferma la centralità assoluta di Dio nell'operare la guarigione (Es 22,15)⁶³, tuttavia esaltano l'attività e la scienza

⁵⁵ Dio, in Filone, è μόνος ἰατρός ψυχῆς ἀρρωστημάτων (vd. Phil. Sacr. 70 [ed. COHN I, 231,6-7]).

⁵⁶ Cf. Orig. Phil 27,9 (298,1-8.300,18-21).

⁵⁷ Cf. Orig. Hler XIV 1 (GCS 6 106,4-107,3); 2 (107,4-6): Ὁ λαὸς τοίνυν ἐκεῖνος ἔκαμνε, ποικίλαι νόσοι ἦσαν ἐν τῷ λαῷ τῷ χρηματίζαντι τοῦ θεοῦ. Ἐπεμπεν αὐτοῖς ἰατροὺς ὁ θεὸς τοὺς προφήτας. Εἷς τῶν ἰατρῶν καὶ Ἰερεμίας ἦν. Vd. M. PESTY, *Origène et les prophètes*, in Orig. VI, 411-416, 414: «Les prophètes sont les “tuteurs et curateurs” placés auprès de la “jeune” Église avant la venue du Christ, et comme tels, ils jouent un rôle important dans l'histoire de salut universelle. C'est donc un rôle historique qui finit avec la venue du Christ. Mais ils sont aussi les instructeurs de l'âme, tandis qu'elle est encore enfant, et comme tels, leur rôle n'est plus historique, il est toujours actuel». L'accento ai profeti sottolinea la distanza fra il popolo ebraico, che ancora continua ad affidarsi alle loro deboli cure, e la comunità cristiana che attende e spera nella guarigione portata da Dio, come da Dio era stata anche inflitta la ferita.

⁵⁸ Clem. Protr. I 8,2-3 (GCS 12, 8,20-9,4). Ma l'azione medica dei profeti è già presente nell'Antico Testamento (vd. Is 61,1).

⁵⁹ Qui si fa esplicito riferimento all'incarnazione; cf. anche Orig. CMt XIII 3 (185,24-25.186,12-17), in cui il Logos 'discende' verso coloro che sono afflitti dalle varie malattie. L'azione terapeutica è parte essenziale dell'attività gesuana, vd. Mt 4,23; 9,35: διδάσκων, κηρύσσων; θεραπεύων. La definizione di Cristo come medico dell'uomo è quindi già auto-definizione neotestamentaria (Mt 9,12; Mc 2,17; Lc 5,31), ma è diffusa anche negli scritti dei cosiddetti 'Padri apostolici' (vd. Ign. Eph. 7,2; Diogn. 9,6) e in Clemente Alessandrino (Q.d.s. 28; più distesamente Paed. I 83,2-3). Origene definisce Cristo come «medico perfetto dell'anima e del corpo» (HLv VII 1; anche HLv VIII 1), secondo la teoria di Galeno (*De Placitis Hippocratis et Platonis* V 2,35) per cui vi è perfetta corrispondenza fra concetto di salute del corpo e dell'anima.

⁶⁰ Cf. Orig. Phil 27,4 (278,2-4. 282,26-27): ἰατρός ἐστὶ ψυχῆς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁδοῖς θεραπείας χρώμενος ποικιλωτάταις καὶ ἀρμοδίαις πρὸς τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ ἐπικαιοτάταις. [...] οἶδε δὲ ὁ τεχνίτης θεὸς τὰς διαθέσεις ἐκάστων.

⁶¹ Vd. Orig. H77Ps V 7 (GCS NF 19, 416,22-417,1), in cui il versetto di Giobbe è messo in relazione con Dt 32,39, di analogo contenuto, mostrando la bontà di Dio nel suo agire verso l'uomo, anche quando toglie la vita e/o ferisce, e che si conclude con l'esclamazione: ὡς ἀγαθὸς ὁ θεὸς ἀποκτεινάτω με, ἵνα αὐτὸν ἐκζητήσω. Cf. anche CMt XV 11 (378,26-379,11), CRm VI 5 (ed. HAMMOND BAMMEL, 474,58-59); CC II 24 (154,7); FrIer 70 (GCS 6, 232,8); FrNm 22, 4 (PG 12, 577D 4); Hler I 16 (15,11-12); XVI 6 (139,7). In tutti questi casi il versetto di Giobbe è utilizzato come prova per sostenere la bontà di Dio, contro gli eretici che mal interpretano la Scrittura; ricorre l'immagine del medico, dei frutti e del contadino. In sette casi su otto, Gb 8,15 è inscindibilmente legato a Dt 32,39; questo dimostra ancora una volta come il *modus operandi* di Origene si basi sul ricorso a nuclei di citazioni fisse abbinate a determinate questioni teologiche.

⁶² Vd. AP VI 330 [ΑΙΣΧΙΝΟΥ ΡΗΤΟΡΟΣ] (ed. STADTMÜLLER, I, 404,6-11): Θνητῶν μὲν τέχνας ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον / ἐλπὶδα πᾶσαν ἔχων, προλιπὼν εὐπαιδᾶς Ἀθήνας, / ἰάθην ἐλθὼν, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος, / ἔλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μῆσιν.

⁶³ G.B. FERGREN, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2009, 23: «There is little evidence, however, to support the widespread view that the Hebrews held generally negative views of physicians or medicine. It is likely that the Hebrews sometimes employed medical craftsmen from Egypt and the Fertile Crescent but forbade the use of pagan religious and magical methods in Israel (Ex. 22:17; Lev. 19:26, 31, 20:6, 27; and Deut. 18:10-11). Yet in spite of this prohibition, some Hebrews adopted magical practices from the indigenous Canaanite population (see Isa. 3:2-3; 2 Chron. 33:6; Ezek. 13:18-20), and Jewish magic later became famous in antiquity»; anche G. VELTRI, *Il medico nella letteratura rabbinica: un breve accenno, in Parlare la medicina: fra lingue e culture, nello spazio e nel tempo*. Atti del Convegno Internazionale, Università di Parma, 5-7 Settembre 2016, a cura di N. REGGIANI - F. BERTONAZZI, Le Monnier Università, Milano 2018, 307-314, 307.

del medico⁶⁴; d'altra parte, forse la stessa apertura, in epoca ellenistica, nei confronti di questa τέχνη, produsse parallelamente come reazione il bisogno, ancora una volta, di ribadire l'esclusività del ruolo salvifico di Dio. Ad esempio, in 2Cr 16,12, il re Asa non riconosce l'intervento divino che manda la malattia come castigo né a lui si volge per il soccorso, ricorrendo invece ai medici⁶⁵. Tobi, accecato dagli escrementi dei passerii, deve affidarsi all'operato dei medici, senza trarne alcun giovamento⁶⁶. Un caso analogo è presentato da Filone nel *De sacrificiis Abelis et Caini*: quando accadono eventi inaspettati a coloro che sono incostanti e la cui fede è poco radicata, ecco che essi non si volgono «all'unico medico dell'anima», ma piuttosto a una serie di rimedi che sono, per loro stessa natura, destinati a non sortire alcun effetto – medici compresi⁶⁷. Infine, nel NT, la versione marciiana del racconto di guarigione della donna afflitta da emorragie sottolinea che la sua condizione era resa ancora più dolorosa dall'essersi affidata a molti medici, che pur facendosi pagare profumatamente, non erano stati in grado di condurla a guarigione⁶⁸. L'episodio neotestamentario è facilmente paragonabile a quello a cui Origene accenna, e a sua volta si avvicina a circostanze reali della pratica terapeutica del mondo antico testimoniate dallo stesso Alessandrino e da autori coevi, in maniera del tutto trasversale⁶⁹, ad esempio la compresenza e la concorrenza di numerose 'scuole' (αἰρέσεις)⁷⁰, la diatriba pubblica dei vari esperti⁷¹, e spesso il riconoscimento dell'inefficacia di una cura e la richiesta di un intervento da parte di altri specialisti⁷².

⁶⁴ Vd. Sir 38,1-15; cf. G.B. FERNGREN, *Medicine & Health Care*, cit., 24: «The readiness of Hellenistic Jews to accept Greek medicine can be seen in the Wisdom of Jesus ben Sira, which was written in Hebrew in the early second century B.C. and later translated into Greek in Alexandria by the grandson of the author. In a well-known passage ben Sira urges the reader to honor the physician because God has appointed him to heal. He receives his wisdom directly from God, who also produces medicines from the earth that men ought to employ. To ben Sira healing by physicians is fully compatible with prayer, for it is ultimately God who heals. But the physician seeks the help of God so that his diagnoses will be successful and his treatment will save lives. There is nothing in what ben Sira says about physicians that is discordant with the earlier spirit of Hebrew thought. It is still God who heals, but he does so through the physician, who is his agent».

⁶⁵ 2Cr 16,12: καὶ ἐμαλακίσθη Ἀσα ἐν τῷ ἐνάτῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ τοὺς πόδας, ἕως σφόδρα ἐμαλακίσθη· καὶ ἐν τῇ μαλακίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἐζήτησεν κύριον, ἀλλὰ τοὺς ἰατρούς.

⁶⁶ Tb 2,10: καὶ οὐκ ἤδειν ὅτι στρουθία ἐν τῷ τοίχῳ ἐπάνω μου εἰσιν, καὶ ἐκάθισεν τὸ ἀφόδευμα αὐτῶν εἰς τοὺς ὀφθαλμούς μου θερμὸν καὶ ἐπήγαγεν λευκώματα. καὶ ἐπορευόμην πρὸς τοὺς ἰατρούς θεραπευθῆναι, καὶ ὅσῳ ἐνεχρίσαν με τὰ φάρμακα, τοσοῦτ' ἄλλο ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου τοῖς λευκώμασιν μέχρι τοῦ ἀποτυφλωθῆναι· καὶ ἤμην ἀδύνατος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔτη τέσσαρα.

⁶⁷ Cf. Phil. Sacr. 70-71 (231,1-13).

⁶⁸ Mc 5,25-27: καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.

⁶⁹ Vd. I. MAZZINI, *Letteratura e medicina nel mondo antico*, Università La Sapienza, Roma 2011, 33; 53-54; M. HIRT RAJ, *Médecins et malades de l'Égypte romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et de ses praticiens du Ier au IVe siècle ap. J.-C.*, Brill, Leiden – Boston 2006, 39.

⁷⁰ Orig. CC III 12 (211,25-212,1): Καὶ πρὸς τοῦτο φήσομεν ὅτι οὐδενὸς πράγματος, οὐ μὴ σπουδαία ἐστὶν ἡ ἀρχὴ καὶ τῷ βίῳ χρῆσιμος, γεγόνασιν αἰρέσεις διάφοροι. Ἐπεὶ γὰρ ἰατρικὴ χρῆσιμος καὶ ἀναγκαία τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ τε τὰ ἐν αὐτῇ ζητούμενα περὶ τοῦ τρόπου τῆς τῶν σωματῶν θεραπείας, διὰ τοῦτο αἰρέσεις ἐν ἰατρικῇ παρὰ μὲν Ἕλλησιν εὐρίσκονται ὁμολογουμένως πλείονες, ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ παρὰ βαρβάρους, ὅσοι γε ἐπαγγέλλονται χρῆσθαι ἰατρικῇ; cf. Gal. Diff. Puls. 3,3 (ed. KÜHN VIII, 657). Vd. R. FLEMMING, *Galen and the Christians. Texts and Authority in the Second Century AD*, in *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, a cura di J. CARLETON PAGET – J. LIEU, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 171-187, 172.

⁷¹ Gal. De praecogn. 5 (ed. KÜHN, XIV, 626): δὲ κατὰ τὸν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς τε καὶ Περιπατητικοὺς ἀγῶνα, παρόντων καὶ ἄλλων τινῶν ἅμα μετ' αὐτοῖς ἰατρῶν τε καὶ φιλοσόφων, ἀναμνήσω σε πρῶτον ὅθεν ἤρξατο διελθῶν, ἴν', εἰ καὶ τῶν ἀξίων κοινωνίας τοιούτων λόγων ἐβελήσας μεταδοῦναι τοῦτ' ἐγὼ γράμμα, τὴν ἀκολουθίαν ἅπασαν ἴδοις τῶν γενομένων· καὶ μὴ διὰ παντὸς ἀσχολίαν ἔχῃς αὐτὸς διηγούμενος, ὅσα διὰ τῶν ἔργων τῆς ἰατρικῆς τέχνης, ἀνατομῶν τε καὶ τῶν ἐπ' αὐταῖς λόγων ἐπράχθη μοι τοὺς φθονεροὺς ἰατρούς τε καὶ φιλοσόφους ἐλέγχοντι; vd. V. BOUDON-MILLOT, *Galenò di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Carocci, Roma 2016, 125-126; anche I. MAZZINI, *Letteratura e medicina*, cit., 52-53; R. FLEMMING, *Galen and the Christians*, cit., 177; A. ROSELLI, *Ὁ τεχνίτης θεός*, cit., 61.

⁷² Gal. De praecogn. 2-3 (605-619); vd. V. BOUDON-MILLOT, *Galenò di Pergamo*, cit., 121-125.

2.3 τέμνω

Ἐπὶ γῆς ἦσαν ἐρριμμένοι πάντες οἱ δι' ἡλικίαν πρὸς τοὺς πόνους ἀδύνατοι, θέαμα λίαν ἐλεεινόν, ὡς καὶ νέων σφαγῆ καὶ παρθένων † εἶθε καὶ τούτων σφαγαὶ πρὶν εἰς ζωὴν πικροτέραν ἀπάγεσθαι⁷³. ἔξοδοι δὲ γῆς τὰ βιωτικά πράγματα, ἐν οἷς ἐκοιμήθησαν μὴ «γρηγορήσαντες μηδὲ προσευξάμενοι»⁷⁴, κλείσαντες δὲ πρὸς ἁμαρτίας καὶ ἀφροσύνην τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς. καὶ τίνες οὗτοι; εἰ μὲν παιδάρια, οὐ θαυμαστὸν ἄγαν. νυνὶ δὲ πρὸ τούτων οἱ δοκοῦντες προβεβηκέναι κατ' ἀρετὴν καὶ πᾶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀδιάφθορος καὶ δυνατὸς ἐν πολέμῳ γέγονεν ἐχθροῖς ὑποχείριος, σὺ δὲ ὡς ἀγαθὸς τὴν τοιαύτην αὐτῶν καταπαύεις ζωὴν, καὶ κατατέμνεις πᾶσαν αὐτῶν σύστασιν τὴν ἐπὶ κακῷ⁷⁵.

Erano stati gettati e abbandonati a *terra* tutti coloro che, a motivo dell'età, erano inadatti alle fatiche: spettacolo fin troppo miserevole, come pure l'uccisione *dei giovani* e [la prigionia] *delle fanciulle*. Oh, se anche queste fossero state uccise prima di essere ridotte a una vita più amara!

Poi, *strade della terra* sono gli affari mondani, in cui *giacquero* «coloro che» non «hanno vegliato né pregato», ma che hanno chiuso gli occhi dell'anima a causa del peccato e della follia. E chi sono costoro? Se fossero *ragazzini*, non sarebbe troppo straordinario. Invece, al posto di questi, sono coloro che presumono di essere progrediti, e ciascuno incorruttibile nell'anima e forte in guerra è caduto in potere dei nemici. Ma tu, poiché sei buono, poni fine a tale loro esistenza, e recidi ogni loro inclinazione al male.

Bambini, vecchi, giovani, fanciulle: la totalità della popolazione di Gerusalemme è stata o sterminata o trascinata via in catene⁷⁶. Il testo biblico attribuisce a Dio la piena rovina del popolo⁷⁷, mentre Origene cerca di enfatizzare la responsabilità dei singoli individui nell'aver determinato la propria caduta, aggravata dal fatto che essi si trovano ben oltre l'inizio del progresso spirituale⁷⁸. Resta, comunque, incancellabile la drasticità e l'apparente mancanza di senso dell'intervento divino: σὺ δὲ ὡς ἀγαθὸς τὴν τοιαύτην αὐτῶν καταπαύεις ζωὴν, καὶ κατατέμνεις πᾶσαν αὐτῶν σύστασιν τὴν ἐπὶ κακῷ.

La riflessione su Dio ἀγαθὸς era evidentemente un tema prioritario per l'Alessandrino, com'è noto innanzitutto da più passi del *De Principiis*, in cui egli ricorre anche a Lam 3,25 come prova scritturistica per sostenere la tesi che *anche* nell'Antico Testamento Dio venga definito 'buono'⁷⁹. Ciò che però richiede più attenzione sono le due espressioni καταπαύεις ζωὴν e κατατέμνεις πᾶσαν αὐτῶν σύστασιν di cui possiamo apprezzare il parallelismo sia nella costruzione, sia nella scelta del prefisso κατ-. Se il «porre completamente fine» ad un'esistenza ormai votata all'empietà si può giustificare come supremo atto d'amore di Dio nei confronti del peccatore⁸⁰, quello di «recidere del tutto» costituisce uno degli ultimi tentativi di arginare un male ormai avanzato.

Κατατέμνω è verbo raro nell'opera di Origene (solo quattro occorrenze)⁸¹: probabilmente, inserito per ricalcare il precedente καταπαύω, soppianta il più comune τέμνω, frequentissimo là dove l'esegeta deve

⁷³ Qui accoglierei l'integrazione di Lietzmann, che ha il pregio di accordarsi con quanto detto dalla LXX; sulla νέων σφαγῆ si può avere ancora qualche dubbio (il testo parla della morte del παιδάριον e del πρεσβύτης, e della prigionia dei νεανίσκοι), ma è chiaro che le fanciulle non vengono uccise. Dunque correggerei: ὡς καὶ νέων σφαγῆ καὶ παρθένων αἰχμαλωσία· εἶθε καὶ τούτων σφαγαὶ πρὶν εἰς ζωὴν πικροτέραν ἀπάγεσθαι.

⁷⁴ Mt 26,41; Mc 14,38.

⁷⁵ Orig. *FrLam* 63 (261,25-262,7).

⁷⁶ Lam 2,21; per Origene, si rimanda qui a Ios. *BI* VI 9,2 (ed. NIESE VI, 566,20-25).

⁷⁷ Lam 2,21: Ἐκοιμήθησαν εἰς τὴν ἔξοδον παιδάριον καὶ πρεσβύτης· παρθένου μου καὶ νεανίσκου μου ἐπορεύθησαν ἐν αἰχμαλωσία· ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἀπέκτεινας, ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς σου ἐμαγείρευσας, οὐκ ἐφείσω.

⁷⁸ Per B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, cit., 196, Origene si serve dell'immaginario medico soltanto quando deve parlare degli 'ammalati', cioè gli imperfetti; invece, qui al *FrLam* 63 (οἱ δοκοῦντες προβεβηκέναι κατ' ἀρετὴν καὶ πᾶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀδιάφθορος καὶ δυνατὸς ἐν πολέμῳ), come anche in Plutarco, si descrivono personaggi insigni per virtù che tuttavia si vedono infliggere la terapia più dura. Cf. Plut. *Sera* 6 (403,9-404,3).

⁷⁹ In *Prin* II 5,4 la discussione sulla bontà di Dio si sviluppa da alcuni versetti neotestamentari (Mt 7,18+12,33; poi Lc 18,19) in supporto ai quali Origene avanza alcune prove veterotestamentarie (*Prin* II 5,4 [138,14-15]: *videamus ergo si in veteri testamento deus prophetarum et mundi creator ac legislator non dicitur bonus*), due tratte dal libro dei Salmi (Sal 72,1; Sal 117,2) e una da *Lamentazioni* (Lam 3,25; vd. *Prin* II 5,4 [138,18-19]: *Et in Lamentationibus Hieremiae scriptum est: «Bonus dominus his qui sustinent eum, animae quae requirit eum»*). Per Dio ὡς ἐχθρὸς - ὡς ἀγαθός: vd. anche Orig. *CMts* 8 (GCS 38 12,28-13,8).

⁸⁰ V. MARCHETTO, *Divina violenza*, cit., 160.

⁸¹ Alcune occorrenze, però, anche in Galeno: vd. R.J. DURLING, *A Dictionary of Medical Terms in Galen*, Brill, Leiden - New York - Köhln 1993, 196.

ricorrere all'*exemplum* del medico per indicare una correzione, un intervento nella vicenda umana che pare crudele e immotivato, a tratti anche estremo⁸². Questo riferimento alla pratica chirurgica dell'incisione e dell'amputazione applicate alla *περί ψυχὴν ἰατρεία*⁸³ compare nel trattato *De sera numinis vindicta* di Plutarco, di cui sono già state messe ampiamente in luce le somiglianze con il pensiero origeniano in relazione al caso di *Phil 27*⁸⁴. Il passo più celebre a cui si fa riferimento è il par. 4, in cui l'autorità del medico nell'amputare e cauterizzare il paziente viene messa in discussione da un idιώτης, atteggiamento che se può risultare arrogante e inopportuno nella vita quotidiana, tanto più è da rimproverarsi quando il medico non è un essere umano ma la divinità che somministra castighi e pene a coloro che ne sono meritevoli⁸⁵.

Τέμνω, quasi in coppia fissa insieme a *καυτηρίζω*⁸⁶ (nel caso plutarco, *καίω*⁸⁷) costituisce non solo una delle pratiche più dolorose della chirurgia ma, come spiega anche il *P. Genève Inv.* 111 alle ll. 4-5, lo *step* iniziale per qualsiasi tipo di intervento⁸⁸. In questo, che appare essere catalogato a tutti gli effetti come un manuale didattico basato su *quaestiones* e relative *responsiones*⁸⁹, il termine per 'incisione'

⁸² Vd. Orig. *H77Ps* VI 1 (424,6-425,7): Καὶ ἡγοῦμαι ὡσπερ ἰατρὸς οἰκτίρων τέμνει, οἰκτίρων ἔλλεβορίζει, οἰκτίρων καυτηριάξει· τὸ γὰρ τέλος τούτων φαίνεται οὕτως ἡ ὀργή, οὕτως ὁ θυμὸς, οὕτως αἱ κολάσεις πρέπουσαι εἰσι θεῶ τῶ ταῦτα ποιοῦντι. Ἄλλ' ἐγὼ οὐδὲ αἰσθητῶ ἰατροῦ θέλω χρῆζειν τέμνοντός με, οὐδὲ ἀνθρώπου βούλομαι χρῆζειν καυτηριάζοντός με, ἀλλὰ πάντα ποιῶ ἵνα μὴ δεηθῶ καυτηριῶν καὶ τομῶν, μηδὲ χρῆζω ἔλλεβόρου πρὸς θεραπείαν. Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν σωματικῶν φεῦγω σκυθρωποτέρας θεραπείας προσαχθῆναι καὶ ἐπιπονωτέρας τῶ σώματί μου, τί ποιήσω περὶ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ καὶ τῶν θαυμασῶν αὐτοῦ; *Hier* XII 5 (92,19-30): Ἴδε μοι καὶ ἰατρόν, τίνα τρόπον ἐὰν φειδόμενος ἦ τοῦ τέμνειν ὁ τι χρὴ τέμνειν, ἐὰν φειδόμενος τοῦ καυτηριάξειν <ὁ τι χρὴ καυτηριάξειν> διὰ τοὺς πόνους τοὺς ἐπακολουθοῦντας τοῖς τοιοῦτοις βοηθήμασι, τίνα τρόπον ἢ νόσος αὔξει καὶ χεῖρων γίνεται· ἐὰν δὲ τολμηρότερον οἶον προσέλθῃ τῇ τομῇ καὶ τῇ καύσει, θεραπεύσει διὰ τοῦ μὴ ἐλεῆσαι, διὰ τοῦ δοκεῖν μὴ οἰκτερεῖν ἐκεῖνον τὸν καυτηριαζόμενον καὶ τὸν τεμνόμενον. Οὕτως καὶ ὁ θεὸς οὐχ ἕνα ἀνθρώπον οἰκονομεῖ, ἀλλ' ὅλον τὸν κόσμον οἰκονομεῖ. Τὰ ἐν τῶ οὐρανῶ, τὰ ἐν τῇ γῆ πανταχοῦ διοικεῖ· σκοπεῖ οὖν τί συμφέρεῖ ὅλῳ τῶ κόσμῳ καὶ πᾶσι τοῖς οὔσι, κατὰ τὸ δυνατόν σκοπεῖ καὶ τὸ συμφέρον τῶ ἐνί, οὐ μέντοι ἵνα γένηται ἐπὶ ζημίᾳ τοῦ κόσμου τὸ τοῦ ἐνὸς συμφέρον. Anche in questo caso, il discorso rientra sempre nella *quaestio*: può il Dio dei profeti essere definito 'buono'?; *Hier* XX 3 (180,6-17): Μήποτε οὖν, ὡς πατὴρ υἱὸν ἔτι νήπιον ὄντα ἀπατᾶν ἐπὶ συμφέροντι βούλεται, οὐκ ἄλλως δυνάμενον ὠφελῆθῆναι ἐὰν μὴ ὁ παῖς ἀπατηθῆ, ὡς ἰατρὸς ἀπατᾶν τὸν κείμενοντα πραγματεύεται, μὴ δυνάμενον θεραπευθῆναι ἐὰν μὴ ἀπάτης παραδέξῃται λόγους, οὕτω καὶ ὁ τῶν ὄλων θεός, ἐπεὶ προκείμενον ἔχει ὠφελῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. Λεγέτω ὁ ἰατρὸς τῶ κείμενοντι· τιμηθῆναι σε δεῖ, καυτηριασθῆναι σε δεῖ, ἀλλὰ χαλεπώτερα παθεῖν σε δεῖ, οὐκ ἂν παράσχοι αὐτὸν ἐκεῖνος· ἀλλ' ἐνίστε ἄλλο λέγει, καὶ ἔκρυσεν ὑπὸ τὸν σπόγγον ἐκεῖνο τὸ τέμνον, τὸ διαιροῦν σιδήριον, καὶ ἄλιν κρύπτει, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ὑπὸ τὸ μέλι τὴν τοῦ πικροῦ φύσιν καὶ τὸ ἀηδὲς φάρμακον, βουλόμενος οὐ βλάψαι ἀλλ' ἰάσασθαι τὸν θεραπευόμενον; *CC* VI 56 (*GCS* 3 127,1-7): Καὶ τί ἄτοπον ὁ λόγος ἔχειν δύναται; Ὡσπερ γάρ, εἰ καταχρηστικῶς ἀκούοντων ἡμῶν κακὰ τοὺς προσαγομένους πόνους τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ πατέρων καὶ διδασκάλων καὶ παιδαγωγῶν, ἢ ὑπὸ ἰατρῶν τοῖς θεραπείας ἔνεκεν τεμνομένοις ἢ καυτηριαζόμενοις, λέγομεν τὸν πατέρα κακοποιεῖν τοῖς υἱοῖς ἢ τοὺς παιδαγωγούς ἢ τοὺς διδασκάλους ἢ τοὺς ἰατρούς, οὐδὲν ἂν κατηγοροῖντο οἱ τύπτοντες ἢ οἱ τέμνοντες.

⁸³ *Plut. Sera* 4 (399,9).

⁸⁴ A. ROSELLI, *Ο τεχνίτης θεός*, cit., 76-78.

⁸⁵ *Plut. Sera* 4 (399,2-15): οὐ γὰρ ἰατροῦ μὲν ιδιώτην ὄντα συμβαλεῖν λογισμὸν, ὡς πρότερον οὐκ ἔτεμεν ἀλλ' ὕστερον οὐδ' ἐχθὲς ἔκαυσεν ἀλλὰ σήμερον, ἔργον ἐστὶ, περὶ θεῶν δὲ θνητῶν ῥάδιον ἢ βέβαιον εἰπεῖν ἄλλο πλὴν ὅτι τὸν καιρὸν εἰδὼς ἄριστα τῆς περὶ τὴν κακίαν ἰατρείας ὡς φάρμακον ἐκάστῳ προσφέρει τὴν κόλασιν, οὔτε μεγέθους μέτρον κοινὸν οὔτε χρόνον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπὶ πάντων ἔχουσαν. ὅτι γὰρ ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία, δίκη δὲ καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη, πασῶν ἐστι τεχνῶν μεγίστη, πρὸς μυρίους ἑτέροις καὶ Πίνδαρος ἐμαρτύρησεν 'ἀριστοτέχνην' ἀνακαλούμενος τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον ἀπάντων θεῶν, ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν, ἢ προσήκει τὸ πότε καὶ πῶς καὶ μέχρι πόσου κολαστέον ἕκαστον τῶν πονηρῶν ὀρίζειν.

⁸⁶ Sull'amputare e cauterizzare, vd. anche Orig. *HEz* V 1 (*GCS* 33, 371,24-372,4): *Atumt studiosi medicinalis disciplinae ad quasdam corporum curationes necessarium esse non solum sectionem ferri, verum etiam adustionem. Nam ad eos, qui caucis veterno computrescunt, cadentem sive novaculae laminam sive quodcumque acutissimi ferri genus adhibent, ut per ignem radices canceris evellantur, per incisionem autem et putrida caro truncetur et via pateat medicaminibus iniciendis. Quis, putas, nostrum canceris, ut ita dicam, habet simile peccatum, ut non ei sufficiat aut simplex acumen ferri aut sola ignis exustio, sed utraque adhibeantur, quo uratur et secetur?*

⁸⁷ *Plut. Sera* 4 (399,2): ὡς πρότερον οὐκ ἔτεμεν ἀλλ' ὕστερον οὐδ' ἐχθὲς ἔκαυσεν.

⁸⁸ Vd. M.-H. MARGANNE, *La chirurgie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, Brill, Leiden – Boston – Köln 1998, 85-95, 95: «dans *P. Gen.*, l'auteur s'attache à décomposer les gestes élémentaires d'une intervention chirurgicale. Toute opération commence par une incision (4-5)».

⁸⁹ Per il testo, vd. M.-H. MARGANNE, *La chirurgie dans l'Égypte*, cit., 86; per la funzione di questo testo, 89 e 95: «*P. Gen.* conserve un questionnaire qui comprend quatre ou cinq définitions de termes techniques utilisés en chirurgie et

percepito come tecnico e quindi necessario di glossa è κοπή, spiegato con τομή⁹⁰ che, a sua volta, torna nella definizione di διακέντησις alle ll. 11-12⁹¹, come anche, sempre per indicare delle ‘incisioni trasversali’, alla l. 4 del *P. Univ. Giss.* 4.44⁹².

Va segnalato, dunque, che il Dio-medico di Origene, come la divinità-medico in Plutarco, agisce facendo propri i termini specialistici del vocabolario di settore. Ciò che rende forse il *FrLam* 63 (o meglio, ciò che ne rimane...) un caso particolare all’interno di questa categoria di esempi è che τέμνω non si trova direttamente all’interno di una similitudine in cui i due termini di paragone sono l’azione di Dio e l’azione del medico, ma di un’affermazione in un contesto – quello dell’agire duro ma benevolo del Signore – che appunto fa pensare, rimanda, all’esemplificazione terapeutica senza esplicitarla apertamente. Da un lato, è possibile che sia andato perduto un preambolo più ampio in cui la figura del medico veniva introdotta; dall’altro, che la sola allusione all’atto di amputare permettesse al lettore di creare immediatamente il collegamento con la prassi terapeutica.

2.4 ἀνακωχή – un’ipotesi

Δεινὰ συνέβη τῷ προφήτῃ καὶ πρὶν ἀλῶναι τὴν πόλιν καὶ ταύτης ἐαλωκυίας, διὸ στοιχειώσεως ἐτέρας καταρχῶν, ἐαυτὸν ἀποδύρεται, πτωχείαν ὄρων καὶ ἐρημίαν τῆς πόλεως διὰ παιδείαν κυρίου. καὶ αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἥττον γέγονεν ἐν ἐνδείᾳ ἀγαθῶν, ἅμα μὲν ἐν περιστάσει γεγωνὸς ἠνίκα τούτους ἐξήλεγγεν, ὥστε λέγειν. «διετέλεσα μκκτηριζόμενος πάσαν τὴν ἡμέραν»⁹³, ἅμα δὲ καὶ ταῖς τῶν δεινῶν αὐτῶν κοινωνῶν συμφοραῖς καὶ τῇ ἐκ συμπαθείας ὀδύνη. φησι δὲ καὶ κατὰ τὸν Δαβὶδ. «σκιὰ θανάτου ἐπεσκιάσέ με»⁹⁴. ὅταν γὰρ δοκῇ πρὸς βραχὺ διδόναι τοῖς πόνους ἀνακωχήν, αὐθις παλινδρομεῖ διηνεκὴ τιμωρίαν ποιούμενος⁹⁵.

Accaddero sciagure terribili al profeta sia prima della presa della città, sia una volta che era stata conquistata. Perciò cominciando un’altra esposizione, piange su se stesso, vedendo la *miseria* e la desolazione della città a causa del castigo del Signore. Ed egli non si era lasciato sopraffare nella penuria dei beni; e, nel contempo, trovatosi in difficoltà quando li confutava, così da dire: «Ho trascorso ogni giorno fra gli scherni», ora invece prendendo parte sia a quelle terribili sventure sia alla pena che nasce dalla compassione. Infatti, dice anche, secondo Davide: «Un’ombra di morte mi ha avvolto». Poiché, qualora sembri che per poco dia una tregua alle fatiche, di nuovo regredisce compiendo una punizione perpetua.

Con il *FrLam* 65 si passa dal commento alle due prime lamentazioni ‘corali’ alla terza, più spiccatamente individuale. Il forte ἐγώ che apre Lam 3 (Εγὼ ἀνήρ ὁ βλέπων πτωχείαν ἐν ῥάβδῳ θυμοῦ αὐτοῦ ἐπ’ ἐμέ) viene identificato da Origene con l’autore presunto del libro, il profeta Geremia, sulla scorta della tradizione⁹⁶. Questo non si esplica soltanto nel riferimento al ‘profeta’ all’inizio del passo citato, ma alla ricchezza di rimandi, nel corso di tutti i frammenti dedicati al capitolo 3 di *Lamentazioni*, a citazioni dal libro di Geremia⁹⁷ in parallelo con suppliche dai *Salmi* volte a rafforzare e intensificare le espressioni di sofferenza

deux questions relatives aux compresses. [...] Le papyrus était probablement réservé à l’usage personnel d’un étudiant ou d’un praticien».

⁹⁰ *P. Genève* Inv. 111, ll. 4-5: Τί ἐστὶν κ[οπή]; / [Ἡ τῶν] σωματῶν τομή.

⁹¹ *P. Genève* Inv. 111, ll. 11-12: [Στε]νή διὰ βελόνης τῶν / [σ]ωμάτων τομή.

⁹² *P. Univ. Giss.* 4.44, l. 4: τ]ὰς πλαγίας τομὰς σ[.....]ντονε. Per il testo, vd. M.-H. MARGANNE, *La chirurgie dans l’Égypte*, cit., 2.

⁹³ Ger 20,7.

⁹⁴ Sal 43(44),20.

⁹⁵ Orig. *FrLam* 65 (262,14-23).

⁹⁶ Vd. Orig. *FrLam* 1 (235,6-13), sulla scorta del prologo dei LXX, Lam 1: Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ εἶπεν (vd. *La Bible d’Alexandrie*, cit., 190-191). Questa tradizione è poi proseguita anche nella *Vulgata*, vd. HIER. *Vulg. Thren.: et factum est postquam in captivitate redactus est israel et ierusalem deserta est sedit ieremias propheta flens et planxit lamentatione hac in ierusalem et amaro animo suspirans et eiulans dixit*, ed è condivisa anche dal *Targum Babilonese* (vd. R.B. SALTERS, *A critical and exegetical commentary on Lamentations*, T&T Clark, London-New York 2010, 5).

⁹⁷ Per presunti rimandi interni fra Ger e Lam 3, cf. Lam 3,14 e Ger 20,7; Lam 3,15 e Ger 23,15; Lam 3,17 e Ger 16,5; Lam 3,28 e Ger 15,17; Lam 3,53 e Ger 38. Questo permette, tra l’altro, che si arrivi all’interpretazione tipologica di Geremia come tipo di Cristo: vd. *FrLam* 69 (263,13-15). Immediato riferimento a Ger 20,7, parte di una sezione (Ger 20, 7-18) in cui il profeta, dopo essere stato incarcerato e fustigato su ordine di Pascor, dà sfogo al suo tormento interiore. Essa è molto presente nell’opera origeniana, forse proprio per la vicinanza che il maestro alessandrino sentiva

e angoscia del parlante, che qui si trova schiacciato fra le ristrettezze materiali, l'incomprensione e lo scherno di cui è vittima (con citazione di Ger 20,7), la «pena che nasce dalla compassione»⁹⁸.

Apertamente, l'esegeta dichiara che la «miseria» e la «desolazione» di Gerusalemme sono da attribuirsi alla παιδεία κυρίου: essa si compie con modi ancora una volta lontani dall'immediata comprensione umana, e che prevedono una «tregua» (ἀνακωχή) e poi una ripresa dei castighi tale da rendere la «punizione» «perpetua», senza fine.

Il termine ἀνακωχή è *hapax legomenon* nell'opera di Origene. Compare per la prima volta in questa forma (è forma ionica di ἀνοκωχή) nel *Corpus Hippocraticum*, anche se è molto più largamente attestato il verbo ἀνοκωχεύω, per poi aumentare di frequenza con Filone e Plutarco. Benché sia assai presente e diffuso anche col valore di 'sosta', 'tregua', in ambito militare⁹⁹, ἀνακωχή-ἀνακωχεύω appare negli scritti medici col valore di 'sostegno', 'sollevamento', nel senso di supporto che trattiene l'arto ferito o medicato e, tramite il riposo e la posizione statica, lo mette in condizione di guarire¹⁰⁰. Così glossa anche Galeno, accostando ad ἀνακωχή prima la forma non raddoppiata ἀνοχή, e poi il sinonimo ἀναβάσταξις¹⁰¹. Successivamente, Areteo, nel *De causis et signis diuturnorum morborum libri duo*, indica con ἀνακωχή ... νομῆς una pausa nel diffondersi dell'ulcera¹⁰².

Il campo in cui ci muoviamo è, indubbiamente, quello delle ipotesi, dal momento che risulta pressoché impossibile risalire alla fonte da cui Origene attinse questo termine. Un dato caratteristico non trascurabile di ciò che resta del commentario è la perizia filologica dispiegata dall'Alessandrino, e di cui si ha traccia nella struttura del prologo¹⁰³, nella presenza di un lessico esegetico estremamente vario¹⁰⁴ e di alcuni termini ricercati e tecnici, afferenti ad altre discipline, come il caso di τετραπλασιάζω¹⁰⁵. Origene, quindi, mostra di padroneggiare gli strumenti del γραμματικός: non è dunque peregrino congetturare che l'utilizzo di un termine raro e prezioso come ἀνακωχή si possa leggere in continuità con la *facies* erudita del commentario stesso, ancora da approfondire. Inoltre, si può sottolineare soltanto come il contesto – per quanto frammentario – in cui l'autore inserisce il lemma studiato implichi ancora una volta i modi con cui la παιδεία divina somministra la τιμωρία. È una riflessione che nelle opere coeve ai *FrLam* pervenuteci – una su tutte, si pensi a *Prin* III 1,12¹⁰⁶ – è presente e pressante e, come si è visto,

con questo profeta, ma pertinente a questo contesto è però solo Orig. *Hler* XIV 14 (94,1-96,13); XX, 5 (272,1-276,55); *Cmt* X, 18 (23, 32-24, 3).

⁹⁸ Orig. *FrLam* 65 (262,20).

⁹⁹ Phil. *Leg.* III 14 (ed. COHN, 116,5-12).

¹⁰⁰ Hp. *Art.* 9 (ed. LITTRÉ, IV, 100,10-16): Τοὺς οὖν τοιοῦτους ἰῆσθαι χρὴ κηρωτῆ καὶ σπλήνεσι καὶ ὀθονίοισι πολλοῖσιν ἐπιδέοντα· ὑποτιθέναι δὲ ἐς τὴν μασχάλην εἴριον μαλθακόν, καθαρὸν ξυνειλίσσοντα, ἐκπλήρωμα τοῦ κοίλου ποιέοντα, ἵνα ἀντιστήριγμα μὲν τῇ ἐπιδέσει ἔη, ἀνακωχὴ δὲ τὸ ἄρθρον; 38 (168,3-9): Ὅταν δὲ ἀγάγῃς ἐς τὴν φύσιν, προσβάλλοντα χρὴ ἐς τὸ χωρίον, ἢ τοὺς δακτύλους, ἢ τὸν ἔνα δάκτυλον, ἢ ἐξέσχεν, ἀνακωχέειν, ἢ αὐτὸν, ἢ ἄλλον τινά, ἔστ' ἂν κρατυνηθῇ τὸ τρώμα· ἀτὰρ καὶ ἐς τὸν μυκτῆρα τὸν μικρὸν δάκτυλον ἀπωθέοντα, ἄλλοτε καὶ ἄλλοτε διορθοῦν χρὴ τὰ ἐγκλιθέντα; *Vect.* 2 (ed. LITTRÉ, IV, 346,4-8): Ἰησις, ἀλήτω ξὺν μάννη, ἢ θείω ξὺν κηρωτῇ. Αὐτίκα ἀναπλάσεις, ἔπειτα ἀνακωχῆσεις τοῖσι δακτύλοισιν, ἐσματτευόμενος καὶ παραστρέφων· καὶ τὸ καρχηδόνιον; *Cord.* 11 (ed. LITTRÉ, IX, 90,1-2): ὄκως δὲ μὴ ἀνακωχῆ τὸ στίριον τὰ ἐνεόντα ἐν τῇ ἀρτηρίῳ ἐν ζάλη ἐόν, ἀποκλείει τὴν ἐπ' αὐτὴν κέλευθον.

¹⁰¹ Gal. *Voc. Hipp. Gloss.* (ed. KÜHN, XIX, 79): ἀνακωχῆ: ἀνωχῆ, ἀναβάσταξις.

¹⁰² Aret. *SD* II 9,13 (ed. HUDE, 78,24).

¹⁰³ Vd. R.E. HEINE, *The Introduction to Origen's Commentary on John Compared with the Introduction to the Ancient Philosophical Commentaries in Aristotle*, in *Orig.* VI, 3-12.

¹⁰⁴ A titolo di esempio, nei soli *FrLam* 7 e 8, λέξις (2v, *FrLam* 7, 8) e ῥητόν (*FrLam* 8) per quanto riguarda l'interpretazione letterale, ἀναγωγή (*FrLam* 7) e διάνοια (*FrLam* 8) per quella spirituale.

¹⁰⁵ Orig. *FrLam* 3 (236,11); il termine è attestato per la prima volta in Nicomaco di Gerasa (II d.C.), musicista e matematico, nell'opera Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή, dove compare come vocabolo di uso tecnico, inerente alla materia trattata. Ovviamente, incuriosisce il fatto che Origene si sia appropriato di un verbo del lessico matematico per applicarlo a una composizione poetica, e soprattutto ci si chiede se abbia conosciuto il testo di Nicomaco o invece abbia egli stesso creato questa forma, magari dall'aggettivo τετραπλάσιον, più diffuso, e che ricorre numerose volte nel *corpus* platonico.

¹⁰⁶ Orig. *Prin* III 1,12 (215,4-8.216,1-13.217,1-3). Il problema della 'lentezza' della giustizia divina affligge però anche la letteratura filosofica pagana, come si è visto in Plutarco. Vd. anche A.-M. MALINGREY, *Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chrétienne*, in *Actes du VIIIe Congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, a cura di Association Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris 1969, 542-550.

ben si sposa con il dibattito riguardo a modi e tempi di somministrazione di terapie chirurgiche o farmacologiche che permettono al paziente di guarire, seppur nell'apparente incomprensibilità del tipo di intervento. Peraltro, sostiene Origene, spesso le cure vengono dilazionate, per lasciare alla malattia la possibilità e il tempo di venire allo scoperto. Ugualmente, anche in questo caso, la 'pausa' che viene concessa a chi sperimenta il castigo ha un valore profondamente salvifico, una dilazione che non è eterna (eterna - διηνεκῆ - è soltanto la punizione) ma che può permettere a chi la sperimenta di convertirsi – o di scegliere di perseverare nel male.

3. PIÙ CHE CONCLUSIONI, UN INVITO

Secondo Fridolf Kudlien, il terzo secolo costituisce una delle epoche più oscure nella storia della medicina, e alla luce degli sviluppi successivi va letto come epoca di transito, in cui il grande lascito della figura di Galeno deve ancora consolidarsi e dare origine a quella grande produzione esegetica che sarà decisiva nel quarto secolo ad Alessandria e a Costantinopoli¹⁰⁷. Il prestigio stesso della metropoli egiziana nel campo degli studi medici è controverso¹⁰⁸: se da una parte James Longrigg dichiara che esso era venuto meno poco dopo la scomparsa dei grandi Erofilo ed Erasistrato¹⁰⁹, tuttavia anche il solo fatto che Galeno abbia deciso di inserirla nel proprio itinerario ci suggerisce che ancora potesse essere una meta attrattiva o meritevole almeno di una visita, anche se non proficua¹¹⁰.

Ciò che è emerso va inserito in un quadro di cui alcuni dettagli ci sono ben noti: Origene, benché la medicina non facesse parte della παιδεία obbligatoria, cita direttamente autori quali Galeno¹¹¹, e quindi possiamo supporre avesse accesso a un certo tipo di materiale – sicuramente, almeno, ad Alessandria¹¹². Considerando la medicina come dono che viene elargito agli uomini direttamente da Dio¹¹³, ne esprime il valore positivo, come anche testimonia la pervasività e la sistematicità del ricorso all'immaginario medico applicato alla vita spirituale – anche se, come si è visto, esso è già un tratto diffuso negli scritti sia cristiani sia pagani.

I *FrLam* non offrono ancora materiale sufficiente per sostenere – essi soli – che Origene avesse una solida conoscenza (manualistica o 'di pratica') di lessico medico tecnico e specifico, per quanto egli non manchi di utilizzarlo in modo pertinente¹¹⁴. Mostrano però come già fin dai primi commentari l'immagine di Dio medico e l'utilizzo di certe espressioni o concetti fosse ben stabile e codificato nel suo sistema di pensiero; come anche una frequentazione di base del lessico medico che è specchio della temperie culturale alessandrina. La domanda con cui lo studio si era aperto – se Origene, e in particolare l'Origene autore dei *FrLam*, potesse contribuire alla conoscenza della scienza medica del suo tempo – resta insoluta e, anzi, ne fa sorgere di più profonde.

È chiaro, quindi, che questo saggio ha cercato di percorrere una pista nuova nell'ambito dello studio

¹⁰⁷ F. KUDLIEN, *The Third Century A.D. – A Blank Spot in the History of Medicine?*, in *Medicine, Science, and Culture. Essays in Honor of Owsei Temkin*, a cura di L.G. STEVENSON – R.P. MULTHAUF, The John Hopkins Press, Baltimore 1968, 25-34.

¹⁰⁸ Si tenga anche presente ciò che scrive Marguerite Hirt Raj sullo *status* particolare della metropoli egiziana e a ciò che effettivamente possediamo, a livello papirologico, epigrafico, archeologico, relativamente alla pratica medica; vd. M. HIRT RAJ, *Médecins et malades*, cit., 14.

¹⁰⁹ J. LONGRIGG, *Anatomy in Alexandria in the Third Century B.C.*, *The British Journal for the History of Science* 21 (1988) 455-488, 483.

¹¹⁰ Vd. R. FLEMMING, *Galen and the Christians*, cit., 175. Su Alessandria centro di eccellenza per l'anatomia e la chirurgia si è scritto moltissimo; vd. J. LONGRIGG, *Anatomy in Alexandria*, cit., 457, M.-H. MARGANNE, *La chirurgie dans l'Égypte*, cit., xiv-xv; M. HIRT RAJ, *Médecins et malades*, cit., 37-40.

¹¹¹ Per le citazioni di Galeno in Origene, e una loro discussione puntuale, vd. R.M. GRANT, *Paul, Galen, and Origen*, *JTS* 34 (1984) 533-536.

¹¹² Gary Ferngren tratteggia molto bene il vivacissimo mondo in cui si muovono sia Galeno sia Origene: vd. G.B. FERNGREN, *Medicine & Health Care*, cit., 25-29.

¹¹³ Orig. *HNm* XVIII 3 (GCS 30,171,25-26): *medendi sine dubio gratia a Deo hominibus data*.

¹¹⁴ D'altra parte, è caratteristica stessa della 'microlingua' medica un elevato tecnicismo ma anche una sua presenza sulla bocca e sulla penna di non-specialisti; vd. A. MARAVELA, *Medical micro-language in the Greek papyri*, in *Parlare la medicina*, cit., 12-29.

della presenza del lessico medico in Origene, e mostra quindi i limiti connessi ad una ricerca ai suoi inizi. Tuttavia, ci si auspica che questo tentativo non resti tale e, grazie alla collaborazione fra studiosi non solo di letteratura cristiana delle origini ma anche di storia delle scienze nell'antichità, possa portare a un arricchimento reciproco fra le diverse discipline, contribuendo a ricostruire un quadro culturale di cui purtroppo molti dettagli sono persi per sempre¹¹⁵. D'altra parte, avventurarvisi non è mai sforzo peregrino, anche quando si riesca a coglierne anche un solo, piccolo barlume.

Valentina Marchetto
Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo
Sapienza Università di Roma
valentina.marchetto@uniroma1.it

Abstract. Through the use of some case studies from Origen's *Fragments on Lamentations*, this paper attempts to inaugurate a new approach to the medical lexicon and theme of medicine that the Alexandrian highly employed in his works. The analysis of certain terms, both more generic (i.e. ἐπισκοπή) and more technical (f.e. τέμνειν), and the comparison with both first-hand medical literature (P. Genève Inv. 111) and contemporary works that make use of the same images and metaphors (Plutarchus' *De sera numinis vindicta*) invite scholars to pursue this line of research so that the investigation of Origen's medical knowledge can in turn contribute to research the transmission of medical knowledge in the ancient world.

Keywords. Origen. Medicine. *Fragments on Lamentations*. *Christus medicus*. Medical language.

¹¹⁵ Di questo avviso anche I. MAZZINI, *Letteratura e medicina*, cit., 117.

**Quando l'esegesi ri-ordina la grammatica:
ricerca preliminare e studio del sintagma (τὸ ἔξις in Origene**
di
Francesca Minonne

PRAEMISSA GRATULATORIA: «DALLA GRAMMATICA ALLA TEOLOGIA»

Valutare appieno per Origene l'apporto della τέχνη grammaticale quale «collaboratrice» (συνέριθος) della filosofia e, per estensione, del χριστιανισμός in quanto fine ultimo della filosofia¹ rappresenta una sfida per la ricerca moderna. Innanzitutto, nel mondo antico come in quello moderno, l'acquisizione di competenze grammaticali costituisce un processo ordinario nel tradizionale percorso scolastico sin dalle prime fasi di apprendimento della lettura e della scrittura; questo implica che la riflessione su un testo, orale o scritto, segua un ragionamento grammaticale di comprensione e analisi di base che rimane perlopiù sottinteso e, al di fuori del contesto scolastico e della manualistica, viene esplicitato solo in determinate circostanze e per scopi ben precisi. Inoltre, quand'anche questo procedimento venga dichiarato da parte di un autore antico e si chiamino espressamente in causa le categorie grammaticali², il lettore odierno si pone il problema di come intendere correttamente tali categorie nel contesto storico e culturale di riferimento, per individuare le componenti che caratterizzarono le pratiche esegetiche antiche senza incorrere in interpretazioni anacronistiche.

È chiaro che queste osservazioni possono valere, in generale, per qualsiasi studio che abbia come oggetto una τέχνη nel mondo antico; tuttavia, il caso della grammatica è particolare perché essa è trasversale a tutti i saperi, considerando aspetti che riguardano la natura stessa del linguaggio e delle relazioni logico-sintattiche che danno forma e consequenzialità al pensiero. Per questo, la valutazione della componente grammaticale rappresenta un punto di partenza necessario anche per la comprensione dell'elaborazione teologica degli autori antichi: contribuisce, infatti, a cogliere elementi intrinseci della lingua che possono illuminare la riflessione teologica e fornisce una metodologia d'analisi dei testi antichi atta a favorire ricerche comparative, in quanto la sua applicazione non è circoscritta a un ambito specifico e può avere implicazioni differenti in base al contesto di utilizzo.

Nel panorama degli studi origeniani questo filone di ricerca è stato esplorato con importanti risultati da Antonio Cacciari, il quale ha definito in modo preciso l'uso della grammatica in ambito cristiano, tracciando l'evoluzione del linguaggio e inquadrando il riorientamento delle categorie grammaticali nell'esegesi, come emerge in particolare da alcuni studi dei quali si offre qui una presentazione sommaria, nondimeno utile per introdurre alla complessità ed eterogeneità della materia.

In *Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni* (2011)³ l'autore esamina le caratteristiche e le modalità d'uso della «digressione» (παρέκβασις), verificandone la presenza nelle opere di Origene e valutando le implicazioni del suo uso come tecnica esegetica, con particolare attenzione al *Commento a Matteo*. Dalla ricerca si evince l'utilizzo competente e mirato da parte di Origene di tale pratica, che s'inserisce organicamente nella trama argomentativa⁴.

A partire da un simile metodo di lavoro, che si basa innanzitutto sull'analisi puntuale delle occorrenze terminologiche, si sviluppa anche il contributo dal titolo *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή*

¹ Or. *EpGr* in *Phil* 13,1, ed. CROUZEL (SC 148, 186-189).

² Per Origene si pensi, ad esempio, al passo contenuto in *Phil* 14, ed. HART (SC 302, 406-413), dove l'autore svolge un ragionamento sottile sulla distinzione e sulla relazione tra προσηγορία e κατηγορήματα a partire dal passo di Gen 1,16-18, per poi ampliare il discorso sull'importanza, in ogni ambito di discussione, della «precisione» dei significati e del linguaggio (ἀκριβεία σημειομένων καὶ τῶν κατὰ τὸν λογικὸν τρόπον τρανουμένων), in particolare dal punto di vista della prassi grammaticale – si menzionano ὁμωνυμία, ἀμφιβολία, καταχρήσεις, κυριολεξία e διαστολαί.

³ A. CACCIARI, *Lingua e stile nel Commento a Matteo: sondaggi e osservazioni*, in *Il Commento a Matteo di Origene*. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008), ed. T. PISCITELLI (Adamantius. Supplementi 2), Morcelliana, Brescia 2011, 162-177.

⁴ Cfr. le conclusioni in A. CACCIARI, *Lingua e stile*, cit., 175-177.

in *Origene e nella tradizione origeniana* (2011)⁵, in cui Cacciari si concentra sulle sfumature di significato di διαστολή – che vale come «distinzione semantica»⁶, «pausa grammaticale»⁷, «differenziazione di note»⁸ – e dei suoi derivati ὑποδιαστολή e ἀντιδιαστολή. L'indagine linguistico-semantica è poi ampliata grazie al confronto con autori del secondo e terzo secolo (Eracleone, Clemente Alessandrino) e posteriori (Evagrio, Gregorio di Nissa), da cui si trae un'importante considerazione: «Concludendo questa rassegna su διαστολή e ἀντιδιαστολή, si può affermare che il passaggio di tali termini dal dominio semantico della grammatica e della filologia a quello del dibattito teologico [...] debba considerarsi con ogni probabilità un ulteriore stadio della *Wirkungsgeschichte* origeniana»⁹.

L'evoluzione del linguaggio nella sua applicazione ai fini dell'esegesi è al centro anche dello studio *Sull'ἀναλογία come strumento esegetico in Origene* (2016)¹⁰, laddove si rilevano le modalità con cui Origene individua paralleli analogici in vista dell'interpretazione scritturistica. In questo caso, i testi esaminati sono principalmente le *Omelie sui Salmi* e due *Commenti (CMT e CIO)*. Emerge la varietà semantica, e dunque operativa, del termine ἀναλογία in base al contesto e alle diverse sfere d'influenza, per cui l'analisi include il confronto con la filosofia e la retorica greche e con l'ermeneutica di matrice ebraica¹¹, che determinarono lo stile della formazione di Origene e i caratteri della sua arte esegetica.

La «creatività linguistica» di Origene è approfondita da Cacciari nella ricerca *Sugli hapax legomena nelle Homiliae in Psalmos origeniane* (2018)¹², in particolare per quanto riguarda il suo «giocare con i lessemi»¹³. Degli hapax e neologismi individuati nelle *Omelie sui Salmi*¹⁴ si offrono un'analisi linguistico-etimologica nonché una panoramica comparativa della tradizione e delle loro circostanze d'impiego.

Sempre al materiale fornito dalle *Omelie sui Salmi* è dedicato il contributo *Il greco di un cristiano: il caso di Origene. Note sintattiche e stilistiche in margine a un passo origeniano* (Homilia II in psalmum LXXVI) (2019)¹⁵. Caso di studio per apprezzare il linguaggio di Origene è il testo di *H76Ps II 1*, esaminato dal punto di vista morfosintattico¹⁶, stilistico¹⁷ e lessicale¹⁸ per evidenziare, in particolare, la sua connotazione retorica e la «strategia [...] psicagogica»¹⁹ che ne orienta la composizione.

Da tutti questi studi sul rapporto tra grammatica, retorica e teologia – la cui selezione, determinata da un criterio esemplificativo, si rivela inevitabilmente parziale – emerge il profilo sfaccettato di Origene esegeta, che attinse a strumenti e campi differenti per sfruttare al massimo il potenziale della lingua nella spiegazione del messaggio teologico a beneficio dei suoi interlocutori²⁰.

⁵ A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή in Origene e nella tradizione origeniana*, Adamantius 17 (2011) 190-207.

⁶ A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia*, cit., 190-192.

⁷ A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia*, cit., 192-193.

⁸ A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia*, cit., 193-194.

⁹ A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia*, cit., 206-207.

¹⁰ A. CACCIARI, *Sull'ἀναλογία come strumento esegetico in Origene*, Adamantius 22 (2016) 67-86.

¹¹ A. CACCIARI, *Sull'ἀναλογία*, cit., 84-85.

¹² A. CACCIARI, *Sugli hapax legomena nelle Homiliae in Psalmos origeniane*, Adamantius 24 (2018) 360-370.

¹³ A. CACCIARI, *Sugli hapax legomena*, cit., 370.

¹⁴ Nello specifico: τρισυτήν, φωναλειπτική, ἀντινύμφιος, ὀραματιστήριον, πονήρευσις, ἐπιστεφάνωμα, ὀλιγόκρατον, Ἐβριονισμός, ἐξηκοντάχους, ἔννηξις, συνιουδαΐζειν, ἡμμήνιος, περατιστί, κατακληρονομία.

¹⁵ A. CACCIARI, *Il greco di un cristiano: il caso di Origene. Note sintattiche e stilistiche in margine a un passo origeniano* (Homilia II in psalmum LXXVI), Rudiae n.s. 5 (2019) 81-98.

¹⁶ A. CACCIARI, *Il greco di un cristiano*, cit., 89-91.

¹⁷ A. CACCIARI, *Il greco di un cristiano*, cit., 91-92.

¹⁸ A. CACCIARI, *Il greco di un cristiano*, cit., 92-94.

¹⁹ A. CACCIARI, *Il greco di un cristiano*, cit., 94.

²⁰ Cfr. A. CACCIARI, *Lingua e stile*, cit., 175-176; ID., *Sull'ἀναλογία*, cit., 69-70 (*Il sistema esegetico e il supporto linguistico*); ID., *Sugli hapax legomena*, cit., 369-370; ID., *Il greco di un cristiano*, cit., 94.

INTRODUZIONE: IL RAPPORTO TRA SEQUENZA ORDINATA DEL DISCORSO E INTERPRETAZIONE

In continuità con la metodologia di ricerca fin qui delineata, questo contributo si sofferma su un fenomeno in particolare, ovvero l'individuazione e, nel caso di trasposizioni, il ripristino dell'ordinaria successione di parole e frasi del testo biblico ai fini dell'esegesi. In tali occorrenze l'interpretazione, che consegue dal previo smontaggio ed eventuale successivo riassetto del testo, è determinata dall'operazione che la precede e a sua volta la motiva e ne rappresenta la spiegazione congruente. D'altra parte, la stessa modalità grammaticale di analisi e ricollocazione dei membri della frase e delle proposizioni del periodo non può non costituire un atto ermeneutico, in quanto dipende dalla sensibilità linguistica e dall'intenzione interpretativa dell'esegeta.

Vi è innanzitutto la necessità di individuare questa dinamica nel cristianesimo antico, collocandola nel contesto culturale di riferimento, sulla base delle acquisizioni della grammatica e alla luce della tradizione filosofica e dell'esegesi ebraica. L'obiettivo che ci si pone è quello di tracciare alcune coordinate entro cui si inseriscono tali pratiche di lettura e d'interpretazione delle Scritture da parte di Origene e, più in generale, degli autori cristiani greci e latini dei primi tre secoli, nella consapevolezza di poter qui solo accennare alla funzione di questa metodologia ermeneutica nella vasta opera origeniana, quale base per una più ampia ricerca sul rapporto tra grammatica ed esegesi nel cristianesimo antico²¹.

A questo scopo, la prima parte della ricerca si sofferma sulle osservazioni di Apollonio Discolo e dei retori in merito all'applicazione di questa procedura nell'analisi del testo, per poi estendere lo sguardo alla scoliografia e alle opere di commento in ambito filosofico. La seconda parte del contributo approfondisce, quindi, l'esegesi biblica, con un accenno a Filone Alessandrino e un confronto più specifico con Origene. L'ultima sezione, infine, apre la prospettiva ad altri autori cristiani attivi tra il secondo e il terzo secolo, in particolare Clemente Alessandrino e Tertulliano, al fine di esplorare le potenzialità di un'impostazione comparativa per questo tipo di studi sull'ermeneutica cristiana antica.

IL CONFRONTO CON LA GRAMMATICA E CON LA RETORICA

Nella grammatica antica l'operazione di ricostruzione dell'ordine corretto degli elementi della frase si qualifica come parte necessaria del procedimento di analisi del testo, rivelandosi imprescindibile quando vengono individuate delle trasposizioni, che ne hanno disarticolato l'assetto logico-sintattico²². Un'espressione tecnica che spesso introduce tali interventi sul testo è τὸ ἐξῆς²³, che nel lessico della lingua greca edito da Liddell, Scott e Jones è, infatti, tradotta come «sequenza grammaticale» in opposizione a una

²¹ Ho avuto modo di approfondire il tema in *Leggere per interpretare, interpretare per leggere. Il ruolo della grammatica nell'esegesi cristiana antica* (SPM 31), Vita e Pensiero, Milano 2023; mi permetto di rimandare, in particolare, al capitolo su *L'interpretazione secondo la tropologia* (119-145) e ai precedenti contributi *I primi autori cristiani e la lettura. L'uso della grammatica come strumento esegetico*, *Adamantius* 25 (2019) 292-314, *Origen and the grammatical process of interpretation. Ὑπερβατὰ as solutions to solecisms*, in *Orig. XII*, 659-670, e *Interpolare Scripturas: Osservazioni sul problema dell'integrità del testo biblico a partire da Tert. praescr. 38*, *Commentaria Classica* 9 (2022) 157-195, per l'argomento affrontato in questo articolo, compresi alcuni esempi testuali, e ulteriore bibliografia di riferimento.

²² Molto utile il confronto con lo studio di Casper C. De Jonge su Dionisio di Alicarnasso (*Between Grammar and Rhetoric. Dionysius of Halicarnassus on Language, Linguistics and Literature* [Mnemosyne. Supplements 301], Brill, Leiden 2008), che affronta specificamente la questione dell'*ordo verborum* al cap. 5 "*Natura artis magistra*. Dionysius on natural style, syntax and word order", menzionando anche gli studi di Lallot e Sluiter citati *infra* (253 n. 5).

²³ Sembra dibattuta l'origine del vocabolo, se da ἐχω/ἔχομαι oppure da ἔπομαι: cfr. M.T. SANTESMASES, *Acerca de la etimología de ἐξείης, ἐξῆς*, in *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991)*, Ediciones Clásicas, Madrid 1994, I, 275-282.

struttura in iperbato²⁴. A partire dall'attestazione del sintagma τὸ ἐξῆς, con questo specifico significato²⁵, quale spia dell'azione di ricomposizione del testo in un ordine differente rispetto all'originale, è possibile individuare alcuni esempi utili allo sviluppo dell'indagine.

In particolare, un parallelo si può stabilire con Apollonio Discolo, grammatico vissuto nel secondo secolo d.C., del quale sono pervenuti trattati su elementi specifici della proposizione (pronomi, avverbi e congiunzioni) e uno più generale sulla sintassi²⁶. In un passaggio della sua opera *Sul pronome*²⁷ Apollonio, trattando dei pronomi tonici e di quelli enclitici, cita un verso del ventitreesimo canto dell'*Iliade*, in cui Aiace incita Ulisse a concludere il loro combattimento dicendo: ἦ μ' ἀνάειρ', ἦ ἐγὼ σέ («sollevami [tu] o io [solleverò] te»)²⁸. Il grammatico individua in questa frase un «iperbato»²⁹: la «sequenza logica» corretta (τὸ ἐξῆς) è, infatti, ἦ ἀνάειρόν με, con il pronome in accusativo collocato subito dopo il verbo a cui si lega. Similmente avviene nel caso di un verso del quarto libro dell'*Odissea* che recita καὶ μοι τοῦτ' ἀγόρευσον: disponendo i membri della frase nel loro ordine regolare, si avrebbe καὶ τοῦτό μοι ἀγόρευσον³⁰.

Apollonio ripropone³¹ quest'operazione e l'esempio di *Il. XXIII 724* nel secondo libro del trattato *Sulla sintassi*, comparandolo con καὶ μ' ἐφίλησεν (*Il. IX 481*), costruzione in iperbato per καὶ ἐφίλησέν με³². Non è l'unico caso in cui il grammatico utilizza in quest'opera il sintagma τὸ ἐξῆς per indicare la successione regolare dei membri della frase³³. In un passo tratto dal primo libro, in cui discute dei possessivi, Apollonio ragiona sulle sfumature di significato determinate dalla loro diversa collocazione all'interno della

²⁴ Cfr. *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, compiled by H.G. LIDDELL and R. SCOTT, revised and augmented throughout by H.S. JONES with the assistance of R. MCKENZIE, Clarendon Press, Oxford 1996⁹, 594; viene poi inserito il riferimento ad Apollonius Dyscolus, *De pronomibus* 41,3, discusso anche *infra*. Per la necessaria considerazione di questo rapporto si veda C.C. DE JONGE, *Grammatical Theory and Rhetorical Teaching*, in *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, ed. F. MONTANARI – S. MATTHAIOS – A. RENGAKOS, Brill, Leiden – Boston 2015, II, 981-1011, in partic. 997-1001 (*Word Order*) e 998-1000 (*Natural Word Order versus Hyperbaton*). Cfr. anche C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 261-262: «A sentence that is completely κατάλληλος, is called τὸ ἐξῆς or ἀκολουθία: the latter terms indicate the correct, grammatical order of a sentence whose words agree with each other and at the same time occupy their proper places. [...] Where τάξις designates the order as such, ἀκολουθία implies that the constituents of the order follow from each other, so that the order may be regarded as logical or natural». È interessante, tuttavia, notare come in Dionisio di Alicarnasso τὸ ἐξῆς, a differenza di κατάλληλος e ἀκολουθία, non sia attestato con questa funzione, per cui cfr. *ibi* n. 47: «Dionysius uses the word ἐξῆς only in the sense of 'following' or 'in close succession', not with the technical meaning that the term has in Apollonius».

²⁵ Non si considera, invece, in questa sede il valore più generale e diffuso di «successivo»: cfr. *A Greek-English Lexicon*, cit., 594.

²⁶ Per approfondire si vedano Brandenburg in Apollonius Dyskolos, *Über das Pronomen*, Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von P. BRANDENBURG (Beiträge zur Altertumskunde 222), Saur, München 2005, 13-17 e M. CALLIPO, *Verso la frase ben costruita. Il primo libro della Sintassi di Apollonio Discolo* (Multia Paucis 15), Bonanno, Roma 2017, 7-11.

²⁷ Come anticipato, il riferimento a questo passo è anche in *A Greek-English Lexicon*, cit., 594; cfr. *supra* n. 24.

²⁸ *Il. XXIII 724* in A.D. *Pron.* 40,28, ed. BRANDENBURG, 328.

²⁹ In questo caso, così come nei due esempi successivi, sarebbe più preciso parlare di anastrofe; d'altra parte, come spiega Lallot in riferimento a A.D. *Synt.* II § 73: «Le vocabulaire de l' 'inversion' (*anastrophé*), fonctionne en concurrence avec celui du 'déplacement' (*hyperbatón*). À la fin du §, on aura celui de l' 'intersion' (*enallagé*), toujours pour faire référence au déplacement du pronom» (in Apollonius Dyscole, *De la construction*, texte grecque accompagné de notes critiques, introduction, traduction, notes exégétiques, index par J. LALLOT [Histoire des doctrines de l'antiquité classique 19], Vrin, Paris 1997, II, 111 n. 144; per l'uso più specifico dell'anastrofe in Apollonio si veda anche *ibi*, 285 n. 30).

³⁰ A.D. *Pron.* 41,2-6, ed. BRANDENBURG, 330: Ἴσως δὲ πρὸς ταῦτα φήσει τις, ὡς ἡ ἀνάγνωσις καλῶς ἔχει, οὐ διαευχθείσης τῆς ἀνωθυμίας, ἐν ὑπερβατῶ δὲ κειμένης, ὥστε τὸ ἐξῆς εἶναι· ἦ ἀνάειρόν με, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν συμπλεκόμενων τὸ καὶ μοι τοῦτ' ἀγόρευσον (δ 645) ἐνεκλίναμεν, τοῦ ἐντελοῦς ὄντος· καὶ τοῦτό μοι ἀγόρευσον».

³¹ Sul rapporto tra i vari scritti cfr. Brandenburg in Apollonius Dyskolos, *Über das Pronomen*, cit., 16 e M. CALLIPO, *Verso la frase ben costruita*, cit., 10.

³² A.D. *Synt.* II §65-68, ed. LALLOT, 165-166.

³³ Per altre occorrenze di τὸ ἐξῆς con questo significato si vedano A.D. *Synt.* II § 68, ed. LALLOT, 166-167 e III § 49, ed. LALLOT, 224: Lallot traduce con l'espressione «séquence normale». Queste indicazioni intratestuali sull'uso di τὸ ἐξῆς sono fornite già da Lallot in Apollonius Dyscole, *De la construction*, cit., II, 68 n. 281.

frase e rispetto al nome a cui si riferiscono³⁴: davanti al nome e senza articolo mantengono un carattere generale a denotare uno tra i vari elementi che possono essere posseduti; davanti al nome ma con l'articolo indicano un'unica appartenenza. D'altra parte, in una proposizione come πατήρ δ' ἐμός αὐτίκ' οἴσθεις (Il. IX 453), l'articolo è assente perché non è necessario specificare ulteriormente che il «padre» posseduto è uno solo; inoltre, il possessivo ἐμός qui segue il nome, per cui il grammatico chiarisce che la «sequenza logica» corretta (τὸ ἐξῆς) sarebbe ὁ δὲ ἐμός πατήρ οἴσθεις³⁵. Qui Apollonio non parla espressamente di iperbato, tuttavia vi è un'evidente trasposizione nella sequenza di parole e l'uso del sintagma τὸ ἐξῆς richiama la necessità di reimpostare l'ordine atteso in base alla norma grammaticale³⁶.

J. Lallot, nel commentare questo passo, si sofferma proprio su τὸ ἐξῆς e afferma: «Ainsi substantivé, l'adv. *hexēs* 'à la suite', désigne techniquement chez A. une séquence ordonnée qu'il considère comme la séquence de base pour une expression donnée [...]. C'est en référence à cette séquence, sentie comme la plus 'logique', la plus 'naturelle', que le grammairien diagnostique les figures, notamment de déplacement (anastrophe, hyperbate), qu'il rencontre en poésie (et aussi en prose [...]). Corrélativement, c'est à cette séquence qu'il revient chaque fois qu'il paraphrase le texte qu'il explique»³⁷.

L'iperbato e, in generale, la trasposizione di parole e parti del discorso rientrano nei fenomeni definiti 'tropi' (τρόποι)³⁸, in quanto implicano un cambiamento, in questo caso a scapito della struttura logico-sintattica che ci si attenderebbe: sono dunque oggetto della trattatistica grammaticale e retorica che li definisce e ne illustra l'applicazione, principalmente in ambito letterario³⁹. In tal senso, è utile il confronto con alcuni trattati *Sui tropi*⁴⁰ e, in particolare, con uno attribuito a Concordio e con un altro il cui autore è tradizionalmente designato 'Trifone II'⁴¹. Per entrambi la datazione è dibattuta: si valutano i secoli IV-V d.C., pur considerando la presenza di materiale più antico che poté essere utilizzato⁴².

³⁴ A.D. *Synt.* I § 131-132, ed. LALLOT, 138-139: Ἐξῆς ῥητέον καὶ περὶ τῆς τῶν κτητικῶν ἀνωθυμῶν συντάξεως. Αὐταὶ δὴ προτασσόμεναι τῶν κτητικῶς νοουμένων ὀνομάτων χωρὶς μὲν ἄρθρων πλῆθος παρεμφαίνουσιν, ἐμός οἰκέτης προσήλθεν, καθὼς δὲ εἶπομεν, προσλαβοῦσαι ἄρθρον ὡς μοναδικὴν κτῆσιν παρεμφαίνουσιν, ὁ ἐμός οἰκέτης παρεγένετο. Διὸ καὶ λείπει τὰ τοιαῦτα ἄρθροις [...] πατήρ δ' ἐμός αὐτίκ' οἴσθεις (I 453): μία γὰρ κτῆσις ἢ τῶν πατέρων. Καὶ μᾶλλον τὸ ἐξῆς ἔστιν ὁ δὲ ἐμός πατήρ οἴσθεις. [...] Ἡ δώσει τις οὖν, ὡς ἔφαμεν, τὸ ἐξῆς εἶναι ὁ δὲ ἐμός πατήρ οἴσθεις, ἢ ἑτέρου πρόσθεσιν ἄρθρον πρὸ τοῦ ἐμός, πάλιν τοῦ δὲ ὑπερβιβαζομένου, ὁ δὲ πατήρ ὁ ἐμός οἴσθεις. Si riporta la traduzione di M. CALLIPO, *Verso la frase ben costruita*, cit., 247: «Occorre poi parlare anche della costruzione dei pronomi possessivi. Questi, se sono anteposti ai nomi intesi in senso possessivo, senza articoli indicano una pluralità, ἐμός οἰκέτης προσήλθεν (un mio schiavo si è avvicinato), mentre, come abbiamo detto, se prendono un articolo indicano un possesso univoco, ὁ ἐμός οἰκέτης παρεγένετο (il mio schiavo è giunto). Perciò anche tali esempi mancano dell'articolo [...] πατήρ δ' ἐμός αὐτίκ' οἴσθεις «ma subito se ne accorse mio padre» (Il. IX 453; trad. Ciani): uno solo infatti è il possesso dei padri. E la sequenza regolare è piuttosto ὁ δὲ ἐμός πατήρ οἴσθεις (e mio padre se ne accorse). [...] O dunque si ammetterà, come abbiamo detto, che la sequenza regolare è ὁ δὲ ἐμός πατήρ οἴσθεις (e mio padre se ne accorse), oppure si ammetterà l'aggiunta di un secondo articolo davanti a ἐμός, spostato a sua volta il δέ, ὁ δὲ πατήρ ὁ ἐμός οἴσθεις (e mio padre se ne accorse)». Delle fonti presentate in questo contributo si riportano, in generale e come indicato, le valide traduzioni delle edizioni correnti di riferimento, modificate laddove si è ritenuto necessario.

³⁵ Per la spiegazione grammaticale di Apollonio riguardo a questa frase si vedano M. CALLIPO, *Verso la frase ben costruita*, cit., 439 *ad loc.* e Lallot in Apollonius Dyscole, *De la construction*, cit., II, 68 n. 281.

³⁶ Per completezza si può osservare come, nell'esaminare una struttura in iperbato, Apollonio utilizzi diversi termini per qualificare, di contro, la disposizione regolare della frase: oltre a τὸ ἐξῆς di cui si è parlato, sono attestati anche τὸ δέον τοῦ καταλλήλου (*Synt.* II § 59, ed. LALLOT, 164), ὁ ἀκόλουθος λόγος (*Synt.* II § 77, ed. LALLOT, 169) e ἡ δέουσα κατάστασις (*ibid.*). Su queste espressioni cfr. Lallot in Apollonius Dyscole, *De la construction*, cit., II, 105 n. 116 e I. SLUITER, *Ancient Grammar in Context. Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought*, VU University Press, Amsterdam 1990, in partic. 61-69 (Καταλληλότης and τὸ ἐξῆς: *the perfect construction of language*).

³⁷ Lallot in Apollonius Dyscole, *De la construction*, cit., II, 68 n. 281.

³⁸ Per una presentazione generale dei tropi e delle problematiche relative alle loro «definizioni» e «classificazioni» si veda M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi. Introduzione ed edizione critica* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 150), De Gruyter, Berlin 2023, 1-24.

³⁹ Cfr. M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi*, cit., 27-30.

⁴⁰ Cfr. M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi*, cit., in partic. 24-54.

⁴¹ Sandri (*Trattati greci sui tropi*, cit.) presenta i due trattati rispettivamente al cap. 1 (79-117) e al cap. 2 (118-211) del suo studio.

⁴² Cfr. M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi*, cit., 79-81 (*Il περί τρόπων di Concordio. 2 Paternità e cronologia*) e 119-120 (*Il περί τρόπων ποιητικῶν di Trifone II. 2 Paternità e cronologia*). Per una riflessione generale sull'origi-

In questa sede, si limita la lettura ai passi in cui viene descritto l'iperbato, che nel trattato di Concordio è così definito: «L'*hyperbatón* è un cambiamento dell'ordine originario e comune del discorso. Sorge in quattro modi, o in una parola, o in un discorso, o in un pensiero, o in un'azione»⁴³. Subito dopo l'autore fornisce una casistica esemplificativa e, nel riproporre il testo nel suo ordine usuale, quindi senza l'iperbato, usa l'espressione τὸ ἐξῆς, che M.G. Sandri traduce con «la giusta sequenza».

Similmente, Trifone II, per il quale l'iperbato «è un'espressione che ha in mezzo una delle cose che dovrebbero seguire»⁴⁴, propone una serie di esempi tratti dai poemi omerici e introduce la ricostruzione dell'ordine corretto della frase con le formule τὸ γὰρ ἐξῆς οὕτως ἔχει⁴⁵ e τὸ γὰρ ἐξῆς οὕτως ἀποδίδοται⁴⁶. Il costruito τὸ ἐξῆς è impiegato con quest'accezione anche nella sezione successiva, relativa all'anastrofe⁴⁷.

Si constata, dunque, nella tradizione grammaticale e retorica antica la pratica di riordinare strutture logico-sintattiche non riconosciute come aderenti alla norma, a maggior ragione quando ci si trova davanti a un tropo, come nel caso dell'iperbato e dell'anastrofe. Inoltre, è diffuso l'uso del sintagma τὸ ἐξῆς per indicare la frase ripetuta e ripristinata nella forma ritenuta grammaticalmente corretta.

La ricomposizione strutturale della frase può rientrare nelle procedure composite di analisi e rielaborazione di un testo – variamente identificate come μετάρθεις e παράφρασις/*paraphrasis*⁴⁸ – così come in pratiche quali la μετάληψις, che prevedono anche la sua riproposizione in forma diversa, con risultati molteplici, principalmente quello di renderlo più perspicuo⁴⁹.

C. De Jonge analizza il fenomeno della μετάρθεις in Dionisio di Alicarnasso⁵⁰: il caso della ricollocazione logico-sintattica dei membri della frase rientrerebbe nella prima di tre tipologie di μετάρθεις, che mira a presentare una forma più regolare e comprensibile del testo in questione⁵¹. Lo studioso rimarca la matrice scolastica di simili pratiche⁵², tanto che anche l'utilizzo della μετάρθεις da parte di Dionisio diven-

ne di questi testi a partire da «un patrimonio dottrinale condiviso» si veda anche M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi*, cit., 24.

⁴³ Conc. Trop. § 13, ed. SANDRI, 107 (testo), 106 (trad.): Ὑπερβατόν ἐστι πρώτης καὶ συνήθους τάξεως λόγου μετακίνησις. γίνεται δὲ τετραχῶς, ἢτοι ἐν λέξει, ἢ{τοι} ἐν λόγῳ, ἢ ἐν νοήματι, ἢ ἐν πράγματι.

⁴⁴ Trypho II Trop. § 5 1, ed. SANDRI, 171 (testo), 170 (trad.): Ὑπερβατόν δὲ ἐστὶ φράσις ἀνὰ μέσον τι τῶν ἐξῆς ἔχουσα.

⁴⁵ Trypho II Trop. § 5 1, ed. SANDRI, 171.

⁴⁶ Trypho II Trop. § 5 2.3, ed. SANDRI, 173.

⁴⁷ Trypho II Trop. § 6 3, ed. SANDRI, 175: ἐστὶ γὰρ τὸ ἐξῆς [...]; qui tradotto con «la giusta successione» (*ibi*, 174).

⁴⁸ Per la «parafraresi» i riferimenti più comuni sono a Theon, *Prog.* 62-65, oltre alla sezione specifica pervenuta in traduzione armena, e a Quint. *Inst.* I 9,2 e X 5,5. Cfr. Patillon in Aelius Théon, *Progymnasmata* (Collection des Universités de France. Série grecque 374), texte établi et traduit par M. PATILLON avec l'assistance, pour l'Arménien, de G. BOLOGNESI, Les Belles Lettres, Paris 1997, 125 n. 30. Si ringrazia l'A. di una delle due *peer review* per aver evidenziato la necessità di approfondire il fenomeno della parafraresi in questa ricerca, segnalando anche gli studi di Schironi e Criobore menzionati *infra*.

⁴⁹ Per approfondire le specificità di ciascun fenomeno in ambito retorico si veda H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, transl. M.T. BLISS, A. JANSEN, D.E. ORTON, Brill, Leiden – Boston 1998 (or. 1973²), in particolare: per la μετάρθεις con costruzioni in anastrofe e iperbato pp. 219-220 (§ 462.3) e 316-320 (§§ 712-718), per la μετάληψις pp. 259-260 (§ 571) e per la *paraphrasis* pp. 482-484 (§§ 1099-1103). Come si sottolinea nella descrizione della parafraresi di testi poetici (*ibi*, 483): «The prosaic paraphrase of poetic examples is realized in three stages: 1) resolution of the meter; 2) *interpretatio*; 3) *paraphrasis* proper. – In detail: 1) First the meter has to be resolved (through the syntactic shifting of the hyperbata etc.) [...] The two stages *versus solvere* (see above, 1) and *interpretatio* (see above, 2) are part of the normal reading instruction of the grammarians [...]; qui il riferimento specifico è a Quint. *Inst.* I 9,2. Cfr. anche Patillon in Aelius Théon, *Progymnasmata*, cit., CIV-CVII e 124 n. 29.

⁵⁰ Si veda C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 367-390: cap. 7 «*Rewriting The Classics*. Dionysius And The Method Of Metathesis». Per una definizione generale cfr. *ibi*, 367 n. 3 («[...] the word 'metathesis' refers to the technique of rewriting a given text, whether in prose or poetry, in order to make a comparison between the first and second version, thereby pointing to certain virtues, faults or particularities in the style of the original») e 368.

⁵¹ Si veda C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 374 («When discussing Dionysius' language experiments, it seems useful to distinguish between three categories of metatheses. First, the rewritings that claim to surpass the quality of the original text, by the correction of certain alleged faults [...]. Second, the rewritings that are inferior to the original, thus proving the virtues of that original text [...]. Third, the rewritings that are of equal value to the original text, illustrating alternative compositions that are neither better nor worse than the original») e soprattutto 375-379 per la prima forma di μετάρθεις.

⁵² C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 369 e 383-384, e n. 56 per la bibliografia a riguardo.

ta funzionale all'insegnamento della lingua e dello stile corretti⁵³, e infine associa questa procedura alla μετάληψις, rimandando al lavoro di I. Sluiter su Apollonio Discolo⁵⁴. Se la μετάθεσις ha come oggetto la disposizione dei membri della frase, in particolare nei casi di anastrofe e iperbato, la μετάληψις riguarda termini specifici, che vengono chiariti tramite sinonimi o perifrasi e talvolta assumono una funzione differente all'interno della proposizione, che dunque necessita di una riorganizzazione⁵⁵. Sulle attività di parafrasi nella grammatica antica si sofferma ampiamente F. Schironi⁵⁶, studiandone la diffusione in ambito tanto scolastico, sulla base degli studi di R. Criatore⁵⁷, quanto letterario-esegetico, come dimostra il confronto con Platone e Aristotele⁵⁸, e menzionandone l'applicazione anche in epoca cristiana⁵⁹.

UNO SGUARDO A SCOLIASTI E FILOSOFI

Ampliando lo sguardo sull'attività scoliografica antica⁶⁰, studio centrale è quello di H.L. Levy⁶¹ sull'uso di τὸ ἔξις negli scolii ellenistici all'*Iliade*, confrontato con l'attestazione di *ordo* negli scolii di Servio nel quarto secolo d.C., nella medesima accezione di «order or sequence in which the commentator wishes the

⁵³ C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 370 («Metathesis enables Dionysius and his readers to compare such an original text with a new formulation of the same thought. Therefore, it is an important didactic instrument for Dionysius, whose aim it is to teach his audience to write in a clear and pleasing style») e 390.

⁵⁴ I. SLUITER, *Ancient Grammar in Context*, cit., menzionato anche in C.C. DE JONGE, *Between Grammar and Rhetoric*, cit., 263-264 e 369 n. 11. A partire dallo studio di Sluiter, si sofferma sulla μετάληψις anche R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2001, 207.

⁵⁵ I. SLUITER, *Ancient Grammar in Context*, cit., 123-124: «[...] Apollonius looks at meaning and syntax in evaluating the μετάληψις. [...] Μετάληψις allows one to detect homonymy: In different constructions a word can have different μετάληψις and this is an indication of its correct μερισμός in each context. Again we are warned that a context-dependent μετάληψις is insufficient evidence for combining two parts of speech which can otherwise be shown to have different characteristics. However, two different parts of speech may indeed have some forms in common. The correct μερισμός is established, as always, on syntactic and semantic grounds», e 140-142. Cfr. anche M. CALLIPO, *Verso la frase ben costruita*, cit., 322-323 n. 4, e per il contesto scolastico di tale pratica R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind*, cit., 207.

⁵⁶ F. SCHIRONI, *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2018, 76-90 e, per il caso specifico di costruzioni in iperbato, 159-160. Per le funzioni della tecnica parafrastica si veda *ibi*, 90: «[...] paraphrases were used for many purposes: to understand and explain the Homeric text, to correct and emend it, and to justify Aristarchus' own readings, as well as to discuss and support atheteseis».

⁵⁷ Citati in F. SCHIRONI, *The Best of the Grammarians*, cit., 77 n. 4. Di R. CRIBIORE, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (American Studies in Papyrology 36), Scholars Press, Atlanta 1996 si vedano in partic. pp. 50-52, 253-262 (nn. 325-357 del catalogo) e 286 per due testimonianze ulteriori di parafrasi (D. 362 e D. 364).

⁵⁸ F. SCHIRONI, *The Best of the Grammarians*, cit., 77: «Glosses and paraphrases, however, were not limited to school exercises, but were also part of higher levels of literary analysis. Famously, Socrates in Plato's *Republic* (393d8-394a7) paraphrases *Il.* 1.12-42 word for word in prose style. On the other hand, Aristotle clearly highlights the importance of the correct understanding of diction through paraphrases in order to solve many textual problems, when in *Poetics* 1461a10-31 he claims that many exegetical problems can be solved with the analysis of the λέξις, 'diction', in order to clarify *glossai* and metaphors, and to remove any kind of ambiguity».

⁵⁹ F. SCHIRONI, *The Best of the Grammarians*, cit., 78: «In rhetorical terminology, the practice of paraphrasing was called *metalepsis* (μετάληψις) and later on was used both by grammarians and rhetoricians as well by Christian exegetes». Per la pratica di μετάληψις in ambito cristiano si veda I. SLUITER, *Ancient Grammar in Context*, cit., 115.

⁶⁰ Cfr. I. SLUITER, *Ancient Grammar in Context*, cit., 68: «The concept of τὸ ἔξις was to be a fruitful one. Apart from its indicating the correct, grammatical order, it had been frequently used before Apollonius by Nicanor to denote a sentence from which all grammatically unnecessary elements have been removed, without any changes in the order of the rest. Such a skeleton sentence is meant to facilitate the interpretation and the construction of the sentence. The parts which are not strictly necessary for this goal are called διὰ μέσου. This becomes technical scholastic terminology».

⁶¹ H.L. LEVY, *To hexês in Homeric Scholia and Servius' ordo*, TPAPA 100 (1969) 237-254. Si ringrazia Carlo Perelli per questo importante suggerimento. Per riferimenti alla tradizione scoliografica in relazione all'*ordo verborum* si veda anche B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, ed. it. a cura di L. BOSSINA e A. TRENTO (LCA n.s. 38), Morcelliana, Brescia 2023 (or. 1987), 291, 304 e 364 n. 739.

student to understand the poet's words»⁶². Levy distingue diverse «funzioni»⁶³ in base alle quali suddivide le occorrenze di τὸ ἐξῆς negli scolii, esaminando singolarmente ogni caso e portando prima gli esempi dal greco, poi quelli di *ordo* dal latino, per confrontare infine somiglianze e differenze di ciascun ambito. Un aspetto interessante che viene rilevato – e che si pone in linea con quanto già osservato in ambito grammaticale-retorico – è l'evoluzione dell'uso di τὸ ἐξῆς, che presenta non solo il «riordinamento» ma anche la «parafraasi»⁶⁴ del testo. Tale sviluppo è dimostrato anche dal confronto con testimonianze più tarde, come ha approfondito Levy in una nota successiva che ha come oggetto gli scolii di Areta (IX-X secolo)⁶⁵. In questa prospettiva l'applicazione del sintagma τὸ ἐξῆς è stata considerata anche da G. Calvani con speciale riferimento agli scolii all'opera di Pindaro, in comparazione con quelli omerici⁶⁶. Il sistema di scomposizione e riordinamento degli elementi di una proposizione o delle proposizioni di un periodo, specie in presenza di fenomeni tropologici, trova ampia attuazione anche in scritti di esegesi e analisi letteraria⁶⁷. Un esempio dell'uso di queste categorie si riscontra nell'opera *Su Omero*, tradizionalmente attribuita al cosiddetto pseudo-Plutarco e datata al secondo secolo d.C.⁶⁸. Qui l'autore, nell'illustrare le figure retoriche tipiche dei poemi omerici, descrive quelle che alterano, talvolta in modo repentino, la «disposizione abituale» (ἡ εἰθισμένη τάξις) delle parti del discorso⁶⁹, tra le quali si annoverano l'anastrofe

⁶² H.L. LEVY, *To hexès in Homeric Scholia*, cit., 237.

⁶³ Per l'enunciazione delle quattro principali sul cui schema si articola la ricerca si veda H.L. LEVY, *To hexès in Homeric Scholia*, cit., 239: «I. The removal of parenthetical or other easily separable material [...]. II. The rearrangement of the poet's original word-order [...]. III. Under the guise of calling attention to the sequence, the alteration of the word-forms or the very words used by the poet, with some rearrangement of word-order [...]. IV. A combination of some of the features of I and of III [...]».

⁶⁴ H.L. LEVY, *To hexès in Homeric Scholia*, cit., 248-249, 248: «Why this desire to pass off the λόγος or the νοῦς as τὸ ἐξῆς? Did it sound more scholarly? Or was it force of habit compounded with professorial absentmindedness? Perhaps τὸ ἐξῆς was on the way toward developing an extended meaning, that of the "gist" of a passage».

⁶⁵ H.L. LEVY, *To ἐξῆς in Arethas*, Byz. 43 (1973) 512-514.

⁶⁶ G. CALVANI, *Modi e fini delle parafrasi negli Scholia vetera a Pindaro*, *Studi Classici e Orientali* 46/1 (1996) 269-329, in partic. 310-314. Calvani, nell'esaminare le espressioni introduttive delle parafrasi negli scolii pindarici e omerici, ovvero νοῦς, λόγος, ἴν' ἦ, νόημα, διάνοια, τὸ ἐξῆς, τὸ σαφές e τὸ ὅλον, per valutarne le specificità, così spiega τὸ ἐξῆς: «Τὸ ἐξῆς: 'ciò che segue', 'la sequenza', riferito al lemma citato, ma forse anche ad una parte di testo più ampia, tutto ciò che viene di seguito al lemma, compreso anch'esso. [...] Restituzione dell'*ordo verborum* – Il significato di τὸ ἐξῆς è intuitivo: ci si vuole riferire a ciò che segue; lo scoliasta fa riferimento in effetti al lemma che viene riportato e a parte del testo che segue in misura più o meno estesa. Interessante osservare che il tipo di intervento che si ha dopo questo termine è particolare: è in effetti una costruzione facilitata delle parole pindariche, sia che si tratti di un'intera frase o di poche parole, che comunque viene a facilitare la comprensione del testo poetico» (*ibi*, 277 e 310).

⁶⁷ Infatti, come ricorda Sandri: «[...] la tradizione grammaticale ed esegetica greca offre trattazioni sui tropi non solo all'interno di testi interamente centrati sull'argomento (i περί τρόπων, per l'appunto), ma anche all'interno di scolii, commentari, etimologici, lessici e opere di altra natura. Tra queste ultime, spicca senza dubbio il *De Homero* dello Ps.-Plutarco (II s. ex.) che, pur non rappresentando una trattazione prettamente incentrata sul tema dei tropi (bensì, piuttosto, una vasta introduzione ad Omero), dedica un'ampia sezione a τρόποι e σχήματα (15-71 Kindstrand)» (M.G. SANDRI, *Trattati greci sui tropi*, cit., 24). In questa prospettiva il trattato viene poi più ampiamente presentato in *ibi*, 48-49.

⁶⁸ Per approfondire si veda Kindstrand in [Plutarchi], *De Homero*, ed. J.F. KINDSTRAND, Teubner, Leipzig 1990, V-XII, in partic. VIII-X.

⁶⁹ Ps.-Plu. *Hom.* II 30,2-3, ed. KINDSTRAND, 21: Καὶ τὰ τοιαῦτα δὲ κατὰ ἐναλλαγὴν σχηματίζει, τὴν εἰθισμένην τάξιν ἀναστρέφων καὶ ἥτοι ἐν μέσῳ μὴδὲν ἐντιθεῖς, ὡς εἶναι τὴν μετάθεσιν λέξεως ἀγχίστροφον, ὅπερ ἰδίως ἀναστροφή λέγεται, ὡς ἐν τῷ ὄρνιθι ὡς, ποτὲ δὲ καὶ μέσας λέξεις ἐντιθεῖς, ὃ καλεῖται ὑπερβατόν, ὡς ἐν τούτῳ· αἱματόεις ὡς τίς τε λέων κατὰ ταῦρον ἐδηδῶς ἀντὶ τοῦ 'λέων ταῦρον κατεδηδῶς'. καὶ λέξιν μὲν οὕτως ὑπερβιβάζει, ἐνίοτε δὲ καὶ ὅλον λόγον, ὡς ἐν τούτῳ· ὡς ἔφατ', Ἀργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον, ἀμφὶ δὲ νῆες / σμερδαλέον κονάβησαν ἀυσάντων ὑπ' Ἀχαιῶν, / μῦθον ἐπαινῆσαντες Ὀδυσσεύς θεῖοιο. τὸ δὲ ἐξῆς ἐστὶν 'Ἀργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον μῦθον ἐπαινῆσαντες Ὀδυσσεύς θεῖοιο'. Il corsivo e le separazioni tra i versi sono stati aggiunti per chiarezza. Per la traduzione di questo passo si veda F. Caruso in Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, coordinamento di E. LELLI e G. PISANI (Il Pensiero Occidentale), Bompiani, Milano 2017, 2319: «Negli esempi seguenti Omero compone le figure per enallage, invertendo l'ordine consueto delle parole: se non inserisce nulla tra di esse, in modo che lo scambio sia improvviso, si ha propriamente l'anastrofe, come in "uccelli tipo" [Il. 3,2]; quando invece inserisce parole nel mezzo si tratta di iperbatò, come in questo esempio: "Sporco di sangue, come un leone che un toro ha divorato" [Il. 17,542] cioè: "Un leone che ha divorato un toro". E così traspone singole parole; a volte traspone anche un'intera frase, come in questo esempio: "Così disse,

e l'iperbato⁷⁰: quest'ultimo può interessare tanto la «parola» singola (λέξις), i cui elementi vengono trasposti (es. λέων κατὰ ταῦρον ἐδηδώς rispetto al regolare λέων ταῦρον κατεδηδώς), quanto l'«intero discorso» (ὄλος λόγος), che necessita quindi di essere ripresentato al lettore nella sua «sequenza logica» (τὸ ἐξῆς) così da diventare perspicuo⁷¹.

Rimanendo nello stesso arco cronologico e considerando anche il versante esegetico, si possono includere nel confronto i commentari filosofici. Nello specifico, è interessante riportare dal *Commento alla Metafisica di Aristotele*, attribuito ad Alessandro di Afrodisia⁷², un passaggio in cui il filosofo commenta Arist. *Metaph.* Γ 1005b⁷³ e propone un ordine differente delle proposizioni nel contesto della trattazione aristotelica, così da rendere la lettura della sezione più coerente e perspicua nel contenuto:

Mi pare che il passo nel quale Aristotele dice: «per quanto riguarda i tentativi, fatti da alcuni di coloro che trattano della verità», sino a «e non che li ricerchino mentre ascoltano», segua la frase situata subito dopo (τὴν τάξιν ἔχειν μετὰ τὴν ἐφεξῆς κειμένην): «è evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che considera la natura della sostanza nel suo complesso, far indagine anche intorno ai principi dei sillogismi», poiché quest'ultima frase segue maggiormente da quanto detto prima (μᾶλλον τοῖς προειρημένους ἀκολουθεῖ), mentre l'espressione: «per quanto riguarda i tentativi, fatti da alcuni di coloro che trattano della verità», della quale abbiamo appena parlato, starebbe propriamente davanti (οἰκείως ἂν προτάσσοιτο) alla frase: «colui che possiede la conoscenza più elevata, dev'essere in grado di» ecc.⁷⁴

Alessandro scomponde il testo, anticipandone una porzione in modo che si leghi a quanto detto precedentemente, visto che ne costituisce la prosecuzione logica. In questo caso non si usa l'espressione τὸ ἐξῆς, anche perché non si ripropone in forma completa l'intero passo riorganizzato; tuttavia, la presenza di termini affini che rilevano l'ordinamento della sequenza discorsiva (τάξις, ἐφεξῆς, ἀκολουθέω, προτάσσω) è indicativa del procedimento analitico e interpretativo del commentatore, che prevede una struttura differente del testo per corrispondere alla successione logica del discorso di Aristotele: questi sta spiegando la materia di cui si occupa la filosofia, per cui il riferimento diretto agli interlocutori può essere considerato al pari di un intermezzo nell'argomentazione⁷⁵. Una simile operazione è attestata anche in altri luoghi del *Commento* di Alessandro⁷⁶.

gli Achei gridarono – e le navi intorno / terribilmente del grido degli Achei rintronarono – / applaudendo il discorso del glorioso Odisseo” [Il. 2,333-35]. In ordine è: “gli Achei gridarono applaudendo il discorso del glorioso Odisseo”».

⁷⁰ In relazione alla definizione di iperbato, questo passo è citato anche da B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 291.

⁷¹ Per un commento del passo nel rapporto con la tradizione grammaticale e retorica cfr. M. HILLGRUBER, *Die Pseudoplatarchische Schrift De Homero* (Beiträge zur Altertumskunde 58), Teubner, Stuttgart – Leipzig 1999, I, 145-146 *ad loc.*

⁷² Per un inquadramento dell'opera e del metodo di lavoro del commentatore si veda Movia in Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, *Commentario alla “Metafisica” di Aristotele*, a cura di G. MOVIA (Il Pensiero Occidentale), Bompiani, Milano 2007, V-IX; per il libro Γ in particolare cfr. *ibi*, LIX-LXXVI.

⁷³ Arist. *Metaph.* Γ 3, 1005b, ed. REALE, 142 (testo), 143 (trad.): ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας ὄν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἦκειν προεπισταμένους ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν. – ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δηλον· προσήκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος [...], «Per quanto riguarda, poi, i tentativi fatti da alcuni di coloro che trattano della verità, di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza degli Analitici; perciò, occorre che i miei uditori abbiano una preliminare conoscenza delle cose dette negli Analitici, e che non le ricerchino mentre ascoltano queste lezioni. È evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che specula intorno alla sostanza tutta e alla natura di essa, far indagine anche intorno ai principi dei sillogismi. Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di [...]».

⁷⁴ Alex. Aphr. in *Metaph.* Γ 3, ed. HAYDUCK, 267: δοκεῖ δὲ μοι αὕτη ἡ λέξις δι' ἧς λέγει ὅσα δὲ ἐγχειροῦσι τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ἕως τοῦ ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν, τὴν τάξιν ἔχειν μετὰ τὴν ἐφεξῆς κειμένην τὴν “ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκε καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δηλον.” αὕτη τε γὰρ μᾶλλον τοῖς προειρημένους ἀκολουθεῖ, καὶ ἡ ὅσα δὲ ἐγχειροῦσι τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, περὶ ἧς προειρήκαμεν νῦν, οἰκείως ἂν προτάσσοιτο τῆς “προσῆκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα”. Del passo si è riportata la traduzione di Casu in Alessandro di Afrodisia, *Commento al libro Γ (quarto)*, in *Commentario alla “Metafisica” di Aristotele*, cit., 631.

⁷⁵ Come esplicita Casu in Alessandro di Afrodisia, *Commento al libro Γ (quarto)*, cit., 821 n. 295: «Alex. suggerisce di porporre 1005 b 2-5 alla r. 1005 b 8 poiché interrompe il discorso sulla filosofia che prosegue in 1005 b 5 ss.».

⁷⁶ Si vedano, a titolo di esempio, Alex. Aphr. in *Metaph.* B 2, ed. HAYDUCK, 188-189 e Γ 2, ed. HAYDUCK, 251.

LA GRAMMATICA E L'ESEGESI BIBLICA: FILONE ALESSANDRINO

Volgendo lo sguardo in modo più specifico all'esegesi biblica, prima di confrontarsi con la testimonianza di Origene, vale la pena considerare almeno un esempio dalla tradizione ebraica d'area alessandrina, che trova il suo più alto rappresentante in Filone. Anche in questo caso si rivela funzionale individuare la pratica del riordinamento della struttura della frase, ai fini della comprensione e dell'interpretazione del testo, a partire dal ricorso alla chiara opposizione ὑπερβατόν/ἔξις.

Un'attestazione emblematica si trova nell'opera di Filone *Sulla mutazione dei nomi*, laddove questi, trattando del nome del Signore e della sua rivelazione a Mosè, cita le parole di Dio in Es 6,3: «Apparvi ad Abramo, Isacco e Giacobbe come loro Dio, e il nome mio Signore (τὸ ὄνομά μου κύριον) non rivelai loro»⁷⁷. Filone interpreta questo passo con una duplice lettura, che emerge quando viene eliminato l'iperbato: «Infatti, trasposto l'iperbato, in sequenza logica (ἔξις) sarebbe un discorso di questo tipo: “non rivelai loro il nome mio, quello proprio” (ὄνομά μου τὸ κύριον), ma quello in catacresi, per i suddetti motivi»⁷⁸. Qui Filone da un lato gioca sul doppio significato di κύριος, che vale 'signore' ma, in ambito grammaticale, indica anche l'uso 'proprio' di un nome rispetto a quello figurato, e, dall'altro lato, agisce sulla collocazione dell'articolo τὸ che, unito a ὄνομα, lascia κύριον in posizione predicativa, mentre, precedendo κύριον, pone quest'ultimo in funzione attributiva rispetto a ὄνομα. Di conseguenza, a una prima lettura Dio dice a Mosè che non ha rivelato a nessuno di chiamarsi κύριος, ma a un'analisi più attenta si evince che è il suo nome proprio ciò che Dio non ha mai rivelato⁷⁹, concedendone solo un uso in forma figurata⁸⁰. Anche in questo caso, ἔξις introduce la successione dei membri della frase che l'autore identifica come necessaria per cogliere il senso autentico e più profondo delle parole di Dio.

ORIGENE: LA GRAMMATICA NEL PROCESSO ERMENEUTICO

A questo punto, dopo aver raccolto in ambiti diversi attestazioni significative che si rendono utili per un confronto più diretto con le pratiche esegetiche cristiane, è possibile soffermarsi sull'opera di Origene e considerare alcuni esempi che possano rientrare nel procedimento di analisi e interpretazione del testo finora delineato. I passi selezionati, in cui il termine ἔξις è attestato per indicare una determinata successione degli enunciati, sono tratti dai commentari e rappresentano un campione esemplificativo: nel primo (*Clo* II 1,11-12) l'ordine originale delle proposizioni nel testo evangelico non viene alterato, ma rimarcato dall'esegeta, che proprio da esso fa dipendere tutta la sua argomentazione; nel secondo (*Clo* XXXII 32,392-394) Origene dispone le proposizioni in una successione differente rispetto al testo iniziale, dislocando un avverbio che si rivela determinante per la sua interpretazione; nel terzo (*FrEph* I 17), per spiegare un'incoerenza grammaticale, il commentatore registra la presenza di un iperbato e ricostruisce una struttura più corretta del testo paolino; nel quarto (*FrEph* II 35), in modo simile al passo precedente, Origene cerca di risolvere il problema della collocazione di una proposizione sospesa⁸¹ e valuta anche la legittimità di un'operazione di μετάθεσις.

⁷⁷ Es 6,3 in *Ph. Mut.* 13, ed. COLSON (LCL, Philo V), 148: ὄφθην [...] πρὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ θεὸς ἂν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς.

⁷⁸ *Ph. Mut.* 13, ed. COLSON (LCL, Philo V), 148: τοῦ γὰρ ὑπερβατοῦ μετατεθέντος ἔξις ἂν τοιοῦτος εἴη λόγος: “ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς,” ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει διὰ τὰς εἰρημένους αἰτίας.

⁷⁹ Cfr. Colson in *Philo*, with an English translation by E.H. COLSON and G.H. WHITAKER (LCL, Philo V), Harvard University Press, Cambridge 1958, 149 n. c: «Philo seems to mean that while τὸ ὄνομά μου κύριον will naturally mean “my name κύριος,” the text should (or perhaps may also) be regarded as an “hyperbaton” or “unusual order” of ὄνομά μου τὸ κύριον, “my proper name”».

⁸⁰ Per la riflessione grammaticale di Filone in questo passo si vedano Cover in *Philo of Alexandria, On the Change of Names*, Introduction, Translation, and Commentary by M.B. COVER (Philo of Alexandria Commentary Series 8), Brill, Leiden – Boston 2024, 153 (su κατάχρησις) e 155-156 (su ὑπερβατόν), e Kraus Reggiani in Filone di Alessandria, *Il mutamento dei nomi*, prefazione, traduzione e note di C. KRAUS REGGIANI, in Id., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE (Il Pensiero Occidentale), Bompiani, Milano 2005, 1619 n. 11 – entrambi rimandano anche all'analisi di Colson citata *supra*.

⁸¹ Si preferisce non utilizzare qui il termine tecnico 'anacoluto', in quanto Origene impiega ἀνακόλουθος, -ον in senso più generico, come costruzione o interpretazione che non rispetta l'ἀκολουθία: si considerino, ad esempio, *Clo* VI 6,34 e XIII 54,364.

Partendo dunque dal primo esempio, ovvero il noto passaggio del *Commento a Giovanni* in cui è esaminato Gv 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος⁸², si evince come Origene esprima con chiarezza l'importanza di riconoscere la struttura logico-sintattica di un testo per interpretarlo coerentemente. Di seguito il passaggio centrale del ragionamento origeniano⁸³:

E forse anche Giovanni vedeva nel Logos una successione (τάξις) di questo genere, perché non collocò (προέταξε) l'espressione «il Logos era Dio» prima dell'altra «il Logos era presso Dio», anche se, per quanto riguarda le espressioni in sé stesse, il nesso (τοῦ εἰρμοῦ) [che c'è tra loro] non impedisce di considerare il valore di ciascuna delle due proposizioni presa a sé stante: c'è infatti una prima proposizione: «Nel principio era il Logos»; quindi, una seconda che è: «Il Logos era presso Dio» e quindi (καὶ ἐξῆς): «E il Logos era Dio». Tuttavia, siccome il fatto che la proposizione: «Nel principio era il Logos» sia collocata prima indica un certo ordine (τάξις τινὰ δηλοῖ τὸ πρῶτον τετάχθαι), questo stesso ordine governa la [proposizione] successiva (κατὰ τὸ οὕτως ἐξῆς): «Il Logos era presso Dio» e la terza: «E il Logos era Dio». E il motivo per cui si dice [prima]: «Il Logos era presso Dio» e poi: «E il Logos era Dio» era che si potesse comprendere che l'esser il Logos divenuto Dio deriva dall'essere presso Dio⁸⁴.

In questa sede, il passo citato è notevole almeno per due aspetti: innanzitutto, rappresenta un caso in cui la consequenzialità delle affermazioni ha delle implicazioni teologiche fondamentali⁸⁵; in secondo luogo, qui ricorre una parte significativa del lessico che viene impiegato dall'esegeta nell'analisi dell'*ordo verborum* e che, di conseguenza, guida anche la presente ricerca. La questione riguarda la disposizione in successione delle proposizioni che introducono il *Vangelo secondo Giovanni*: secondo Origene, la loro collocazione e concatenazione (τάξις/εἰρμός⁸⁶) rendono manifesto il contenuto autentico del testo⁸⁷, per cui, nonostante

⁸² Gv 1,1, ed. NESTLE – ALAND²⁸, 292.

⁸³ Per l'argomentazione complessiva di Origene in merito al prologo di Giovanni si vedano R.E. HEINE, *Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John*, *The Journal of Theological Studies* 44/1 (1993) 90-117, 92-100, in partic. 98-99, e, in dibattito con quest'ultimo, R. SOMOS, *Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen's Use of Logic*, in *Studia Patristica*. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 (LVI/4: Rediscovering Origen), ed. M. VINZENT, Peeters, Leuven – Paris – Walpole 2013, 29-40, in partic. 36-38. In relazione al passo qui presentato, Somos ritorna sul linguaggio impiegato da Origene, afferente al campo della logica, in *Logic and Argumentation in Origen* (Adamantina 7), Aschendorff, Münster 2015, in partic. 109-110.

⁸⁴ Or. *Clo* II 1,11-12, ed. BLANC (SC 120, 214-215): Καὶ τάχα τοιαύτην τινὰ τάξις ὁ Ἰωάννης ἐν τῷ λόγῳ ἰδῶν οὐ προέταξε τὸ «Θεὸς ἦν ὁ λόγος» τοῦ «Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν», ὅσον ἐπὶ ταῖς ἀποφάσεσιν οὐδὲν ἄν κωλυθέντος τοῦ εἰρμοῦ πρὸς τὸ καθ' αὐτὸ ἰδεῖν ἐκάστου τῶν ἀξιωματῶν τὴν δύναμιν. ἐν γὰρ ἀξίωμα τὸ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» καὶ δευτέρον τὸ «Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν» καὶ ἐξῆς «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος». Ἄλλ' ἐπεὶ τάχα τάξις τινὰ δηλοῖ τὸ πρῶτον τετάχθαι τὸ «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» κατὰ τὸ οὕτως ἐξῆς τὸ «καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν» καὶ τρίτον τὸ «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος», διὰ τοῦτο, ἵνα δυναθῇ ἀπὸ τοῦ «πρὸς τὸν θεόν» εἶναι ὁ λόγος νοηθῆναι γινόμενος θεός, λέγεται: «Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν», ἔπειτα: «Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.» Del passo si è riportata qui la traduzione di E. Corsini: cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1995², 203-204. La versione di Corsini si basa principalmente sul testo greco stabilito da Preuschen: Origene, *Der Johanneskommentar*, hg. v. E. PREUSCHEN (GCS 10. Origenes Werke 10), Hinrichs, Leipzig 1903 (cfr. Corsini in Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., 112); tuttavia, poiché per i passi in esame il testo di Preuschen è sostanzialmente lo stesso delle successive edizioni di Blanc (per un caso di diversa attestazione si veda *infra* n. 91), si è optato per queste ultime come edizioni critiche più aggiornate: Origène, *Commentaire sur Saint Jean*. Tome I (Livres I-V), texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC (SC 120), Cerf, Paris 1966 e Origène, *Commentaire sur Saint Jean*. Tome V (Livres XXVIII-XXXII), texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC (SC 385), Cerf, Paris 1992.

⁸⁵ Per approfondirle si veda D. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni* (Studi Biblici 160), Paideia, Brescia 2009, in partic. 35-38.

⁸⁶ Blanc traduce «enchaînement» (in Origène, *Commentaire sur Saint Jean*. Tome I, cit., 215). Su εἰρμός in Origene si veda Harl in Origène, *Philocalie*, 1-20. *Sur les Écritures*, introduction, texte, traduction et notes par M. HARL (SC 302), Cerf, Paris 1983, 86-93, 87-88: «[...] il ne s'agit pas seulement de la cohérence du récit, ou de la cohérence des sens spirituels, mais de la cohérence des deux objets du dessein divin entre eux, de ce qui peut mettre un rapport de signification entre la lettre du récit et le programme d'enseignement». Un parallelo terminologico e concettuale, in traduzione latina, è il passo di *Prin I praef.* 10, per la cui indicazione si ringrazia l'A. di una delle due *peer review*.

⁸⁷ Come osserva L. Perrone a proposito di questo passo: «Conformemente alla concezione origeniana delle Scritture ispirate come un unico 'corpo' armonico, la visione del Vangelo di Giovanni è segnata anch'essa dall'idea di un 'ordine' o 'struttura' coerente e ragionata (ἀκολουθία, εἰρμός). La 'disposizione' (τάξις) del testo non è affatto casuale, come

le tre frasi siano legate da una congiunzione coordinante καί che le rende sintatticamente autonome e ugualmente pregnanti, è l'«ordine» della composizione (ή τάξις⁸⁸) a qualificarle in modo diverso, subordinando dal punto di vista logico la successiva («E il Logos era Dio») alla precedente («Il Logos era presso Dio»). Il legame di interdipendenza tra le due frasi è enfatizzato dall'alternanza in chiasmo degli elementi nominali λόγος - θεός / θεός - λόγος e dall'uso del termine ἐξῆς a indicare una successione che deve rispettare un ordine necessario e ineludibile: solo così la τάξις del λόγος, intesa come l'assetto testuale, può rispecchiare la τάξις del Λόγος, cioè l'ordinamento teologico che trova nella sequenza testuale adeguata espressione⁸⁹.

Una simile accezione di ἐξῆς, specialmente se sostantivato al neutro singolare (τὸ ἐξῆς), ricorre più volte in Origene e può assumere una valenza tecnica grammaticalmente rilevante, come emerge da un altro passaggio dello stesso *Commento a Giovanni*, questa volta dal trentaduesimo libro, in cui Origene analizza le parole di Gesù ai discepoli in Gv 13,33: «Ma come dissi ai Giudei: Dove io vado, voi non potete venire, così dico anche a voi per adesso» ([...] καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι)⁹⁰, spiegandole così:

Se le parole «Dove io vado, voi non potete venire» non fossero precedute (προτέτακτο) dall'espressione: «Come dissi ai Giudei», avremmo forse potuto intenderle nel significato più semplice, come riferite cioè all'uscita dell'anima di Gesù dalla vita. <Siccome> però anche i Giudei sarebbero morti, e Gesù, una volta morto, sarebbe disceso agli inferi, in che modo essi non sarebbero potuti andare dove egli sarebbe andato? Qualcuno risponderà: Gesù sarebbe andato nel paradiso di Dio, dove non sarebbero potuti andare quelli che morivano nei peccati, mentre i discepoli di Gesù non potevano andarci per allora, ma in séguito sì. Questa è la ragione per cui ai Giudei, che sarebbero morti nei propri peccati, è detto: «Dove io vado, non potete venire», mentre ai discepoli è detto: «Dove io vado, voi non potete venire, per adesso». La concatenazione logica del passo (τὸ ἐξῆς τῆς λέξεως) è infatti press'a poco questa: «Come ho detto ai Giudei, così dico anche a voi: Dove io vado, voi non potete venire per adesso»⁹¹.

Anche qui Origene utilizza il verbo προτάσσω per indicare la posizione reciproca degli enunciati all'interno del periodo, mentre con l'espressione τὸ ἐξῆς τῆς λέξεως introduce il riordinamento degli elementi del testo in una successione logico-sintattica che corrisponda alla sua interpretazione. Nello specifico, l'esegeta si pone il problema di come interpretare correttamente le parole pronunciate da Gesù: Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν («Dove io vado, voi non potete venire») e il dubbio può essere sciolto dall'analisi della collocazione delle proposizioni e dalla presenza dell'avverbio ἄρτι («per adesso») dopo καὶ ὑμῖν λέγω («così dico anche a voi»).

L'Alessandrino dichiara a proposito del versetto iniziale del prologo giovanneo [...]. Dove ἡ ἀκολουθία viene meno, si tratta di un accorgimento protrettico dell'autore ispirato che deve spingere il lettore a ristabilirla attraverso la scoperta del significato profondo del passo» (L. PERRONE, *Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina [Roma, 28-30 settembre 2004], a cura di E. PRINZIVALLI [Biblioteca di Adamantius 3], Pazzini, Villa Verucchio 2005, 43-81, in partic. 59-61, 59).

⁸⁸ Per il concetto di τάξις in Origene in questa prospettiva si veda B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 299-300 e 375-378.

⁸⁹ In questo senso la traduzione di Or. *Clo* II 1,11 da parte di Corsini mantiene l'ambivalenza del termine λόγος.

⁹⁰ Gv 13,33, ed. NESTLE – ALAND²⁸, 349. Per coerenza con la traduzione del testo origeniano citata subito dopo, si utilizza anche qui la versione di Corsini in Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1995², 807.

⁹¹ Or. *Clo* XXXII 32,392-394, ed. BLANC (SC 385, 354-356): Καὶ εἰ μὲν μὴ προτέτακτο τοῦ Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν τὸ Καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις κὰν ἀπλούστερον ἐδοκοῦμεν ταῦτα εἰρησθαι, ἀναφερόμενα ἐπὶ τὴν ἀπὸ τοῦ βίου ἔξοδον τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς· νυνὶ δὲ <ἐπει> καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἀποθνήσκουν ἔμελλον, καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀποθανῶν καταβαίνειν εἰς ἄδου, πῶς ὅπου ὁ Ἰησοῦς ὑπῆγεν ἐκεῖνοι οὐκ ἐδύναντο ἀπελθεῖν; Ἀλλ' ἔρει τις, ἐπεὶ καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ ἔμελλον γίνεσθαι τοῦ θεοῦ, ἔνθα οἱ μὲν ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν ἀποθανοῦμενοι γίνεσθαι οὐκ ἔμελλον, οἱ δὲ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ τότε μὲν οὐκ ἐδύναντο ἐκεῖ γενέσθαι, ὕστερον δ[έ], διὰ τοῦτο πρὸς μὲν τοὺς ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν ἀποθανομένους Ἰουδαίους λέλεκται τὸ Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. πρὸς δὲ τοὺς μαθητάς: Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι. Τὸ γὰρ ἐξῆς τῆς λέξεως ἐστὶν τοιοῦτον· Καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις καὶ ὑμῖν λέγω· Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι. Per la traduzione si veda Corsini in Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 808. Rispetto all'edizione di Preuschen (GCS 10, 479), quella di Blanc (SC 385, 356) inserisce la congiunzione ἐπεὶ in *Clo* XXXII 32,392; d'altra parte, lo stesso fa Corsini nella sua traduzione (808 n. 56).

Innanzitutto, la collocazione in prima posizione della frase Καθώς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις («Come dissi ai Giudei») rimanda a un discorso previo di Gesù agli ebrei⁹², in cui egli aveva condannato alla morte nel peccato quanti non l'avessero riconosciuto come Figlio di Dio, escludendoli dall'innalzamento a Dio dopo la morte. Di conseguenza, Gesù aveva annunciato loro: Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν: infatti, non è la morte *tout court* a impedire l'accesso al regno celeste, ma la morte nel peccato.

Tuttavia, rispetto a quello scambio di battute, ora Gesù parla ai discepoli in modo diverso, perché – evidenza Origene – egli non dice loro Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν («Dove io vado, voi non potete venire»), bensì Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι («Dove io vado, voi non potete venire per adesso»). L'aggiunta dell'avverbio ἄρτι cambia radicalmente il significato dell'affermazione, per cui le parole di Gesù implicano ora la possibilità, non attuabile nel presente ma promessa per il futuro, che i discepoli lo seguano là dove egli si sta recando⁹³.

In realtà, rileggendo il testo originale di Gv 13,33: καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι, si nota come l'avverbio ἄρτι risulti a una prima lettura legato al verbo λέγω, immediatamente precedente. In questo senso, l'indicazione temporale circoscritta «per adesso» sembrerebbe da intendersi come riferita alle circostanze in cui parla Gesù («così per adesso dico anche a voi»): il suo discorso ai discepoli, cioè, vale per il tempo presente, ma potrebbe cambiare nel futuro. Origene risolve l'ambiguità estrapolando dalla sua posizione originaria καὶ ὑμῖν λέγω e ricollocandolo dopo καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις, cosicché ἄρτι si leghi piuttosto al sintagma verbale οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. Per rendere ancora più chiara la struttura testuale percepita come corretta, Origene ristabilisce «la concatenazione logica del passo», ovvero: καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις καὶ ὑμῖν λέγω ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι.

In questo caso, è evidente come l'esegeta interpreti il testo evangelico sottintendendo un iperbato tra οὐ δύνασθε ἐλθεῖν e ἄρτι, sebbene il tropo non sia menzionato esplicitamente. D'altra parte, negli scritti di Origene sono attestate anche diverse occorrenze in cui l'autore fa espressamente ricorso all'iperbato nell'analisi della struttura del testo biblico⁹⁴. Ci si limita a presentare a titolo d'esempio un passo, tratto dal frammentario *Commento ad Efesini*, in cui Origene spiega le parole di Paolo in Ef 1,15-18: «Per questo anch'io, avendo sentito la fede nel Signore Gesù e in tutti i santi che è in voi, non cesso di rendere grazie per voi, facendo memoria nelle mie preghiere, affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione, per il riconoscimento di lui, illuminati gli occhi del vostro cuore»⁹⁵. Il problema che l'esegeta rileva è nella collocazione della frase finale retta dal participio

⁹² Cfr. Gv 8,21 in Or. *Clo XXXII* 31,389, ed. BLANC (SC 385, 354): Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανείσθε: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, «Io vado e voi mi cercherete, ma morirete nel vostro peccato: perché dove io vado, voi non potete venire» (trad. Corsini in Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., 807).

⁹³ Or. *Clo XXXII* 31,390-391, ed. BLANC (SC 385, 354): Ὡς γὰρ ἐκεῖνοι, φησί, τοῦτ' εἶπον, οὕτω καὶ ὑμῖν: ἀλλὰ καὶ ὑμῖν τοῦτο λέγω οὐ περὶ πλείονος χρόνου. Οὕτω γὰρ ἀκούω τοῦ « Καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι », ὅπερ οὐκ ἔστιν ταῦτόν τῳ « Καὶ ὑμῖν λέγω » χωρὶς τῆς προσθήκης τῆς « ἄρτι ». Ἰουδαῖοι μὲν γάρ, οὓς προέβλεπον ἐν τῇ ἑαυτῶν ἁμαρτίᾳ ἀποθανομένους, οὐκ ἐπὶ βραχυνόμῳ χρόνῳ οὐκ ἐδύναντο ἦκειν ὅπου ὑπῆγεν ὁ Ἰησοῦς. Οἱ δὲ μαθηταί, μεθ' ὧν ἔμελλον μικρὸν χρόνον μηκέτι ἔσεσθαι μετ' αὐτῶν, διὰ τὰ προειρημένα οὐκ ἐδύναντο ἔπεσθαι τῳ λόγῳ ἀπίοντι ἐπὶ τὰς ἑαυτοῦ οικονομίας, «Egli vuol dire: come ho detto a loro, così dico anche a voi, ma a voi lo dico per un periodo di tempo non lungo. Perché questo è il senso che io do all'espressione «Dico anche a voi per adesso», che non è la stessa cosa che: «Dico anche a voi», senza l'aggiunta dell'avverbio «per adesso». I Giudei infatti non potevano andare dove andava Gesù non soltanto per breve tempo, perché egli prevedeva che sarebbero morti nel loro peccato. I discepoli invece, secondo quanto si è detto in precedenza, non potevano seguire il Logos, che si allontanava per compiere le opere dell'economia che spettavano a lui, [soltanto] per il breve periodo di tempo in cui non sarebbe più stato con loro» (trad. Corsini in Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., 807-808).

⁹⁴ Per le occorrenze di ὑπερβατόν nell'opera origeniana e la sua pratica esegetica, con riferimento alla tradizione tropologica antica, si veda B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 290-293.

⁹⁵ Ef 1,15-18 in Or. *FrEph I* 17, ed. PIERI, 258 (testo), 259 (trad.): Διὰ τοῦτο κάγω, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῳ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνησθῆναι ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν. Poiché il testo biblico non coincide con quello dell'edizione Nestle – Aland, si ritiene preferibile ai fini del discorso riportare il passo come da citazione origeniana; per le varianti cfr. Pieri in Origene, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, introduzione, traduzione e note di F. PIERI (Opere di Origene XIV/4), Città Nuova, Roma 2009, 259 n. 44.

(acc. m. pl.): ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας («per il riconoscimento di lui illuminati gli occhi del vostro cuore»), che non si lega a nessun nome immediatamente precedente⁹⁶. Per risolvere la difficoltà, Origene afferma:

Parrà una sgrammaticatura la frase *nel riconoscimento di lui, illuminati gli occhi del cuore*, a meno che non lo traduciamo come un iperbato. Pensiamo perciò che la sequenza logica del discorso (τὸ ἐξῆς τῆς συμφράσεως) suoni così: *per questo anch'io, avendo sentito la fede nel Signore Gesù che è in voi, illuminati gli occhi del cuore nel riconoscimento di lui, e quella per tutti i santi, non cesso di rendere grazie per voi, facendo memoria di voi nelle mie preghiere, affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione, perché voi vediate qual è la speranza della vostra chiamata e ciò che segue*⁹⁷.

In questo caso la riorganizzazione del periodo, in modo da regolarizzare una costruzione in iperbato, prevede lo spostamento dell'inciso «per il riconoscimento di lui illuminati gli occhi del vostro cuore» e il ripristino della regolare «sequenza logica del discorso»⁹⁸. Si noti la diversa sfumatura di significato di τὸ ἐξῆς, impiegato qui con valore tecnico, rispetto al sintagma τὰ ἐξῆς («eccetera»), che indica in generale le parole che seguono⁹⁹ – benché permanga anche qui l'idea di una successione ordinata di elementi non specificati¹⁰⁰. Volendo approfondire quest'uso di τὸ ἐξῆς, è possibile rintracciare altre occorrenze nel *Commento ad Efesini*¹⁰¹, alle quali si rimanda per un confronto più dettagliato.

Inoltre, sempre da quest'opera, è possibile trarre un esempio ulteriore della stessa pratica messa in atto da Origene, il quale ricorre ancora al linguaggio specialistico per illustrare la ridisposizione delle proposizioni del periodo. Anche in questo caso, il nodo è l'interpretazione di una frase pendente, che necessita di essere inserita in modo coerente nella struttura testuale. Il passo in questione è Ef 3,14-19: «Per questo io piego le mie ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, affinché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere rin vigoriti nella forza per mezzo del suo Spirito, perché Cristo abiti nell'uomo interiore mediante la fede, nei vostri cuori, (voi *N.d.A.*) radicati e fondati nell'amore, affinché abbiate forza per comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza e la lunghezza e la profondità e l'altezza, e per conoscere anche l'amore di Cristo che supera la conoscenza»¹⁰².

L'ostacolo è rappresentato dalla posizione dell'espressione ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι («radicati e fondati nell'amore»), apparentemente slegata dal contesto, in merito alla quale Origene osserva:

⁹⁶ La questione è commentata in B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 278-279.

⁹⁷ Or. *FrEph* I 17, ed. PIERI, 258 (testo), 259 (traduzione, qui leggermente modificata): Δόξει σόλοικον εἶναι τὸ ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας εἰ μὴ ὡς ὑπερβατὸν αὐτὸ ἀποδώμεν· διόπερ τὸ ἐξῆς τῆς συμφράσεως οὕτως ἔχειν οἰόμεθα διὰ τοῦτο κάγω ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, καὶ τὴν εἰς πάντα τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνησίαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως ὑμῶν καὶ τὰ ἐξῆς. Oltre a due variazioni minori, la traduzione qui presentata modifica quella di Pieri nella resa del sintagma τὸ ἐξῆς τῆς συμφράσεως, allo scopo di rendere più chiaro il linguaggio tecnico utilizzato da Origene.

⁹⁸ Cfr. PIERI in Origene, *Esegesi paolina*, cit., 259 n. 44: «Passi articolati e complessi come quello corrente rendono necessaria da parte dell'esegeta una ricostruzione dell'ordine del discorso alterato dall'anticipazione sintattica (ὑπερβατόν) prima di procedere all'interpretazione dei singoli punti: in questo caso O. propone di avvicinare a καθ' ὑμᾶς (1, 15) il participio πεφωτισμένους con esso concordato e i termini che ne dipendono (1, 18)».

⁹⁹ Sulla «tecnica dell'abbreviazione del lemma» con espressioni simili da parte di Origene si veda G. BENDINELLI, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità* (SEAug 60), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 46-47.

¹⁰⁰ Cfr. *A Greek-English Lexicon*, cit., *Supplement*, 121 s. v. ἐξῆς 4c: «καὶ τὰ ἐ. and so on in sequence».

¹⁰¹ Si veda Or. *FrEph* I 20, ed. PIERI, 270.

¹⁰² Ef 3,14-19, ed. NESTLE – ALAND²⁸, 594-595: Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πάσα πατρία ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, κατοικήσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, γινώσκειν τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ [...]. Per coerenza con i passi origeniani citati *infra*, si è scelto di riportare la traduzione di questo passo di Pieri (in Origene, *Esegesi paolina*, cit., 291.293): si tenga conto, però, che il testo paolino citato da Origene presenta minime varianti, delle quali la più rilevante è l'inversione βάθος καὶ ὕψος al v. 18.

Mi pare chiaro che quanto segue sia stato espresso in modo solecistico, quanto alla costruzione. Infatti dopo *vi conceda* sarebbe stato logico (ἀκόλουθον) dire “(a voi) *radicati e fondati*” e così la sequenza logica (τὸ ἐξῆς) sarebbe stata: *Affinché egli conceda a voi che siete stati radicati e fondati nell'amore secondo la ricchezza della sua gloria di essere rinvigoriti nella forza per mezzo del suo Spirito, cosicché Cristo abiti nell'uomo interiore mediante la fede. [...] Chi desidera dunque ricostruire senza solecismo le parole del brano, consideri se non farà violenza al testo rendendo così la costruzione: Per questo io piego le mie ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, affinché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere rinvigoriti nella forza per mezzo del suo Spirito, perché Cristo abiti nell'uomo interiore mediante la fede, nei vostri cuori affinché, radicati e fondati nell'amore, abbiate forza per comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza e la lunghezza eccetera. Sicché, secondo questa interpretazione (κατὰ ταύτην τὴν ἐκδοχὴν), affinché va trasposto (μεταθετέον) da affinché abbiate forza ad affinché radicati e fondati nell'amore, abbiate forza per comprendere¹⁰³.*

Origene valuta qui due possibilità di soluzione del problema testuale: la prima, per lui preferibile nel rispetto della consequenzialità logica, prevede lo spostamento della frase ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι dopo ὑμῖν, con modifica del caso dei due participi in concordanza con il pronome; la seconda implica l'anticipazione della congiunzione ἵνα, ma quest'operazione pare ad Origene una forzatura del testo, probabilmente anche per una questione di pertinenza della frase alla prima parte del discorso paolino – aspetto che tuttavia non viene spiegato in modo chiaro nel brano a noi pervenuto.

Questa rassegna di passi, tratti da due commentari origeniani, non è certamente da intendersi come esautiva; nondimeno, consente già di ricavare alcune osservazioni preliminari in merito al procedimento esegetico dell'autore, applicato all'interpretazione sia dei vangeli sia delle lettere paoline. È chiaro, infatti, come Origene si ponga in linea con la tradizione grammaticale e retorica che individua nell'esame e nell'eventuale riallineamento della struttura interna una delle prime e più importanti fasi della lettura e dell'analisi di un testo.

Tuttavia, se per il grammatico e il retore prevale la valutazione della conformità alle norme linguistiche e stilistiche, l'esegeta si sofferma sull'*ordo verborum* in prima istanza per chiarire il contenuto del testo e da lì volgersi alla sua interpretazione – in questo un parallelo è offerto dal lavoro di commento dei filosofi che elaborano il pensiero dei loro maestri. Una riflessione ulteriore è richiesta nel caso dell'esegesi biblica, come emerge dal confronto con Filone Alessandrino, per cui non solo il testo biblico va compreso correttamente, ma si presentano al lettore più livelli di significato e il compito dell'interprete è quello di fornire, anche attraverso l'analisi del linguaggio, diverse chiavi di lettura per accedervi.

Origene condivide questa metodologia focalizzando, come avviene per Filone, tanto il punto di vista del lettore, che si dispone alla lettura del testo per comprenderlo appieno, quanto l'intenzione dell'autore che comunica attraverso quel testo, ovvero Dio stesso attraverso gli autori delle Scritture. Origene, inoltre, sembra riservare un'attenzione maggiore anche alla relazione che s'instaura tra l'Autore, Cristo come messaggio, la Scrittura come messaggera, il testo come formulazione del messaggio e il lettore: quest'ultimo è il punto di arrivo della trasmissione del messaggio, ma è a sua volta il punto di partenza dell'interpretazione che dà forma e continuità al contenuto stesso¹⁰⁴.

¹⁰³ Or. *FrEph* II 35, ed. PIERI, 290.292 (testo), 291.293 (traduzione, qui leggermente modificata): Δοκεῖ μοι σαφῶς τὰ ἐξῆς ἐν σολοικίᾳ εἰρηθῆσθαι ὡς πρὸς τὴν φράσιν. Πρὸς γὰρ τὸ δῶν ὑμῖν ἀκόλουθον ἦν εἰπεῖν ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ὥστε εἶναι τὸ ἐξῆς ἵνα δῶ ὑμῖν ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, ὥστε εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως· εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, λέγω κατὰ τὰς καρδίας ὑμῶν, τουτέστιν τὰ ἡγεμονικά. Ὁ δὲ θέλων ἀποκαταστήσαι τὰ κατὰ τὸν τόπον χωρὶς σολοικίας, σκέψαι εἰ μὴ βιάσεται οὕτως τὴν φράσιν ἀποκαταστάς· τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως, ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἵνα ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι ἐξιχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἀγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ τὰ ἐξῆς. Ὡστε κατὰ ταύτην τὴν ἐκδοχὴν μεταθετέον τὸ ἵνα ἀπὸ τοῦ ἵνα ἐξιχύσητε ἐπὶ τὸ ἵνα ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι ἐξιχύσητε καταλαβέσθαι. Anche in questo passo si offre una traduzione differente dall'originale per εἶναι τὸ ἐξῆς (cfr. *supra* n. 97).

¹⁰⁴ Su questo rapporto e, in particolare, sul ruolo del lettore in Origene si sofferma L. Perrone. Si vedano, tra gli altri, L. PERRONE, *Il profilo letterario del* Commento a Giovanni, cit., 77-81 (“L'orizzonte del lettore: l'autore e il suo pubblico”) per il *Commento a Giovanni* nello specifico, e ora soprattutto ID., *Un maître «très socratique»: Origène et ses lecteurs en*

L'analisi della struttura logico-sintattica, sia essa da mantenere tale o da modificare, va al di là della mera applicazione procedurale, della critica letteraria e persino della comprensione corretta, per quanto necessarie, poiché consente soprattutto di 'attivare' il messaggio che il testo veicola e di renderlo vivo al lettore, che a sua volta può trasmetterlo in modo consapevole e aggiornato al suo contesto. Spiegare il potere semantico della successione delle proposizioni secondo un ordine preciso in Gv 1,1, evidenziare il ruolo chiave dell'avverbio ἄρτι nell'annuncio di Gesù in Gv 13,33 e ridistribuire in modo più lineare il discorso di Paolo in Ef 1,15-18 e 3,14-19 significa non soltanto rendere intellegibile un testo che ha potenzialmente più piani d'interpretazione, ma anche generare nel lettore un processo di riconoscimento in quelle parole di cui egli in prima persona si fa testimone con la fede.

In questa prospettiva, l'uso di una terminologia specialistica, come ἔξις e μετάθεσις, è sicuramente necessario all'interprete per spiegare il significato del testo a partire dall'analisi tecnica e oggettiva della sua struttura; tuttavia, è anche funzionale al lettore, che riceve gli strumenti ermeneutici per mettere in luce il ragionamento logico che sottende il testo stesso¹⁰⁵. A quel punto, la disposizione dei membri della frase può essere ininfluenza in termini di correttezza puramente formale grammaticale o stilistica, perché il testo biblico ha valore e ordine proprio nella sua unità e concatenazione intrinseca finalizzate alla veicolazione del messaggio-Cristo.

APPENDICE: IL CONFRONTO CON ALTRI AUTORI CRISTIANI TRA SECONDO E TERZO SECOLO

Alla luce delle suddette osservazioni, può essere utile collocare in una visione comparativa l'opera origeniana, rintracciando esempi dell'utilizzo di tale procedimento d'analisi testuale, propedeutico all'interpretazione, da parte di altri autori cristiani tra il secondo e il terzo secolo. In questa sede, considerato il confronto con Origene, si è approfondita innanzitutto la tradizione grammaticale greca, ma si riscontrano chiari paralleli anche nella letteratura latina in campo grammaticale¹⁰⁶ e più propriamente esegetico¹⁰⁷, in ambito tanto cristiano quanto non cristiano¹⁰⁸.

Rimanendo sul versante dell'esegesi cristiana di lingua greca e applicando ancora una volta come filtro di ricerca le discussioni in merito a strutture in iperbatò per la comprensione del testo scritturistico, si può proporre un passo dalle *Ecloghe profetiche* di Clemente Alessandrino, il quale interpreta con uno ὑπερβατόν i versi del *Salmo* 18 «Nel sole pose la sua tenda. Ed egli, come uno sposo che esce dalla stanza nuziale esulterà, come un gigante, per correre la sua via. Da una sommità del cielo è la sua uscita e fino a

dialogue, in *Le lecteur collaboratif dans l'Antiquité tardive. La construction réciproque du texte et du lecteur à la fin de l'Antiquité*, sous la direction de S. MORLET et A. PARIS, Cerf, Paris 2024, 141-163 in partic. 149-155 («L'image du lecteur selon Origène: un disciple à l'exemple de son maître») e 155-162 («Plus qu'un imitateur? Le lecteur, du mimétisme collaboratif à l'arbitrage créatif»), 157: «Il y a, dirait-on, un pacte implicite qui régit le rapport de l'auteur, en tant qu'exégète et prédicateur, avec son lecteur et/ou son auditeur: si l'Alexandrin est tenu d'assumer de façon responsable sa tâche vis-à-vis de lui, celui-ci doit pour sa part être en mesure de le suivre, de l'imiter ou mieux encore de répondre à son approche de façon indépendante». Per le dinamiche tra autore e lettori in Origene, principalmente all'interno di un contesto scolastico, cfr. anche G. BENDINELLI, *Il Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell'antichità*, in *Il Commento a Giovanni di Origene*, cit., 133-156, in partic. 135-148.

¹⁰⁵ Come spiega Perrone in *Un maître «très socratique»*, cit., 161: «L'«exercice» sur le texte scripturaire pratiqué par Origène, poursuivant certaines pistes de recherche et formulant plusieurs hypothèses, suscite l'arbitrage du lecteur sur l'interprétation à choisir. À la lumière d'un passage dans le XXXIIe livre du *Commentaire sur Jean*, à propos de la main dans le sein de Moïse (Ex 4, 6-7), on dirait que l'instance critique du lecteur (κρίσις) représente aux yeux de l'Alexandrin une fonction permanente, tout comme sa responsabilité d'interprète vis-à-vis de lui».

¹⁰⁶ Cfr. C.M. CALCANTE, *Nota sulla teoria dell'iperbatò nei grammatici latini*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Università degli Studi di Perugia 28 n.s. 14 (1990-1991) 25-33 e M.A. GUTIÉRREZ, *Algunas consideraciones sobre la teoría del ordo verborum en los tratadistas latinos*, *Faventia* 11/2 (1989) 85-94.

¹⁰⁷ Due studi incentrati sul rapporto tra retorica, grammatica ed esegesi in autori cristiani latini del IV-V secolo sono: in relazione a Girolamo, P. SERRA ZANETTI, *Una nota sul mysterium dell'ordo verborum nelle Scritture*, *Civiltà Classica e Cristiana* 6 (1985) 507-520, in cui sono svolte importanti riflessioni anche sulla tradizione grammaticale dei termini τάξις e ordo; in relazione ad Agostino, M. MARIN, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino. Note introduttive*, *VetChr* 24 (1987) 253-268.

¹⁰⁸ Si pensi allo studio comparativo di Levy (*To hexès in Homeric Scholia*, cit.), che confronta gli scoli omerici con l'opera di commento di Servio.

una sommità del cielo la sua fine: nessuno potrà nascondersi al suo calore»¹⁰⁹ e, sulla base della sua lettura, dispone diversamente anche le proposizioni del testo:

E «nel sole pose la sua tenda»: qui c'è una trasposizione (ὑπερβατόν), perché il discorso si riferisce alla seconda venuta (del Signore). Secondo la successione logica (κατὰ ἀκολουθίαν), la trasposizione va letta così: «Ed egli, come uno sposo che esce dalla stanza nuziale esulterà, come un gigante, per correre la sua via. Dalla sommità del cielo è la sua uscita: nessuno potrà nascondersi al suo calore». E allora «nel sole pose la sua tenda»¹¹⁰.

L'operazione di Clemente è suscitata da motivazioni prettamente teologiche¹¹¹ – a differenza dei casi di Or. *FrEph* I 17 e *FrEph* II 35 in cui la ricollocazione delle frasi mira a risolvere delle difficoltà grammaticali apertamente dichiarate dall'esegeta. Nel passo delle *Ecloghe*, invece, è la grammatica a dipendere dall'esegesi e a necessitare di un adeguamento della struttura del testo biblico per corrispondere all'interpretazione cristologica dei versetti salmodici.

Poiché in quest'appendice non s'intende approfondire il contenuto di ciascun passo presentato, ma solo fornire accenni di confronto a partire dal quadro delineato in precedenza, della lettura clementina si osservi solo l'operazione esegetico-grammaticale per volgersi a considerare un altro autore – questa volta latino – nello stesso arco temporale, ovvero Tertulliano. In un passo dell'opera *Sulla resurrezione* egli commenta le parole di Gesù in Gv 6,63: «È lo Spirito che vivifica, la carne giova a nulla» (*Spiritus est qui uiuificat caro nihil prodest*)¹¹², chiedendosi se compromettano la concezione di una resurrezione carnale¹¹³, e mostra come sia la struttura stessa del testo biblico a rivelare la verità di fede¹¹⁴. Infatti, la proposizione «È lo spirito che vivifica», tanto nel testo greco quanto nella versione latina, è posizionata prima

¹⁰⁹ Sal 18,5-7, ed. RAHLFS – HANHART, II 17: ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ· καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ, ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ. ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ. Per coerenza interna si riporta qui la traduzione di Nardi in Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, a cura di C. NARDI (BP 4), Nardini, Firenze 1985, 89, con alcune modifiche dovute all'assenza di una frase del salmo (καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ) nel passo delle *Ecloghe*.

¹¹⁰ Clem. Al. *Ecl.* 56,1, ed. NARDI, 88 (testo), 89 (trad.): Καὶ “ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ”. Ἐνταῦθα ὑπερ[β]ατόν ἐστι· περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας [ὁ] λόγος. Οὕτως οὖν ἀναγνωστέον τὸ ὑπερβατόν κατὰ ἀκολουθίαν. “Καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας [δραμεῖ]ν ὁδὸν αὐτοῦ. Ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος [αὐτοῦ]· οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ”. Καὶ τότε· “Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ”.

¹¹¹ Sul ragionamento di Clemente in questo passo cfr. Nardi in Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, cit., 136 ad loc. e M. CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes. Le psaume 19 (18) commenté par Clément d'Alexandrie* (Cahiers de Biblia Patristica 10), Université de Strasbourg, Strasbourg 2009, 86-88.

¹¹² Gv 6,63 in *Tert Resurr.* 37,1, ed. PODOLAK (SC 638, 462). Cfr. Gv 6,63, ed. NESTLE – ALAND²⁸, 316: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

¹¹³ Per la più ampia riflessione di Tertulliano in questa sezione si veda Podolak in Tertullien, *La résurrection de la chair*, introduction générale P. SINISCALCO, introduction au texte critique, texte latin, apparats et notes P. PODOLAK, traduction M. MOREAU (SC 638), Cerf, Paris 2023, 461 n. 2.

¹¹⁴ *Tert Resurr.* 37,1.5-6, ed. PODOLAK (SC 638, 460-464): *Sic et si carnem ait nihil prodesse, ex materia dicti dirigendus est sensus. Nam quia durum et intolerabilem existimauerunt sermonem eius, quasi uere carnem suam illis edendam determinasset, et ut in spiritum disponeret statum salutis, praemisit: Spiritus est qui uiuificat, atque ita subiunxit: Caro nihil prodest, ad uiuificandum scilicet. [...] Quid hoc ad destruendam carnis resurrectionem? Quasi non liceat esse aliquid quod etsi nihil prosit, aliud tamen ei prodesse possit! Spiritus prodest; uiuificat enim. Caro nihil prodest; mortificatur enim. Itaque secundum nos magis conlocauit utriusque propositionem. Ostendens enim quid prosit et quid non prosit, pariter inluminauit quid cui prosit, spiritum scilicet carni, mortificatae uiuificatorem.* Di seguito una traduzione di lavoro: «Così anche se dice “La carne giova a nulla”, il senso dev'essere orientato dalla causa del detto. Infatti, poiché loro avevano valutato gravoso e intollerabile il suo discorso, come se avesse fissato che quelli dovessero mangiare veramente la sua carne, e anche per disporre la posizione di salvezza nello spirito, disse prima: “È lo spirito che vivifica”, e allora poi in subordine aggiunse: “La carne giova a nulla”, al fine di vivificare appunto. [...] Perché questo (sarebbe detto) al fine di annullare la resurrezione della carne? Come se non possa esistere qualcosa che, quand'anche giovi a nulla, tuttavia qualcos'altro possa giovare ad essa! “Lo Spirito” giova; “vivifica” infatti. “La carne giova a nulla”; infatti viene fatta morire. Così, secondo noi, a maggior ragione ha collocato la presentazione di entrambi. Mostrando, infatti, che cosa giovi e che cosa non giovi, al contempo mise in luce che cosa giovi a cosa, senza dubbio lo spirito alla carne, a (quella) che è fatta morire (quello) che vivifica».

della successiva «la carne giova a nulla», che da essa dipende: Tertulliano sottolinea proprio questa disposizione, affermando *praemisit: Spiritus est qui uiuificat, atque ita subiunxit: Caro nihil prodest*. In tal senso, l'uso da parte di Tertulliano del verbo *subiungere*¹¹⁵ rispetto al più neutro *adiungere* è significativo, in quanto indice di una subordinazione logica – ma non strettamente grammaticale, considerata la struttura asindetica – della frase successiva (*Caro nihil prodest*) a quella che nell'ordine logico la precede (*Spiritus est qui uiuificat*).

La posizione in precedenza dello spirito *uiuifactor* non solo indica un'opposizione rispetto alla carne *mortificata*, ma allo stesso tempo focalizza la funzione primaria dello spirito di giovare alla carne dandole la vita, per cui Tertulliano spiega: *Ostendens enim quid prosit et quid non prosit, pariter inluminauit quid cui prosit, spiritum scilicet carni, mortificatae uiuificatorem*, «Mostrando, infatti, che cosa giovi e che cosa non giovi, al contempo mise in luce che cosa giovi a cosa, senza dubbio la spirito alla carne, a (quella) che è fatta morire (quello) che vivifica». Pertanto, l'interdipendenza logico-sintattica delle proposizioni del periodo è espressione della 'disposizione' teologica che ne è il fondamento e, in questa prospettiva, il brano rappresenta un efficace parallelo al ragionamento di Origene in *Clo* II 1,11-12¹¹⁶.

Da ultimo, si può riflettere sul significato dell'affermazione immediatamente precedente di Tertulliano, dopo aver esposto la sua analisi della struttura del versetto di Giovanni: *Itaque secundum nos magis conlocauit utriusque propositionem. Ostendens enim quid prosit et quid non prosit [...]*, «Così secondo noi a maggior ragione ha collocato la presentazione di entrambi. Mostrando, infatti, che cosa giovi e che cosa non giovi [...]»¹¹⁷. Qui potrebbe esserci un gioco di parole tra *prodesse* e *propositio*, laddove Tertulliano riconosca nella collocazione degli enunciati (*pro-positio*) la relazione di giovamento del primo elemento verso il secondo (*pro-[d]esse*).

CONCLUSIONE

Il parallelo offerto dai due esempi tratti dalle opere di Clemente e di Tertulliano, seppur circoscritto, è comunque sufficiente per cogliere metodologia e sviluppi esegetici di una simile lettura del testo biblico e porre le basi per un confronto più analitico tra contesti differenti. Tra le possibili linee di ricerca sarebbe interessante individuare la diversa terminologia, innanzitutto in lingua greca¹¹⁸ e in lingua latina¹¹⁹, impiegata per questo tipo di analisi, per valutare le influenze reciproche tra le varie tradizioni che passano anche attraverso l'applicazione di un linguaggio specialistico.

In questo contributo, l'osservazione si è focalizzata sulla coppia *ὑπερβατόν/ἐξῆς*, perché permette di verificare immediatamente e in modo chiaro la contrapposizione tra una struttura logico-sintattica alterata e una regolare. Tuttavia, la potenzialità che avrebbe l'estensione del raggio d'azione di un'indagine in tale prospettiva è evidente se si include nell'analisi un termine significativo come *ἀκολουθία*¹²⁰, che qui non è

¹¹⁵ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. GLARE, Oxford University Press, Oxford 2016², II 2030-2031, s. v. *subiungo*.

¹¹⁶ Cfr. *supra* n. 84. Per un esempio, invece, dell'individuazione di una costruzione in iperbato da parte di Tertulliano si veda F. CHAPOT, *Virtus veritatis. Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien* (Études Augustiniennes. Série Antiquité 186), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 297 in riferimento a Tert. *Resurr.* 43,6-9.

¹¹⁷ La frase, dal significato complesso, è diversamente tradotta da Micaelli: «Possiamo dire, pertanto, che ha presentato entrambe le sostanze in modo più favorevole al nostro pensiero» (in Tertulliano, *La resurrezione dei morti*, Traduzione, introduzione e note a cura di C. MICAELLI [Collana di testi patristici 87], Città Nuova, Roma 1990, 135) e da Moreschini: «Concordano soprattutto con noi le affermazioni relative alle due sostanze» (in Tertulliano, *Opere dottrinali. L'anima - La resurrezione della carne - Contro Prassea*, a cura di C. MORESCHINI e P. PODOLAK [Scrittori cristiani dell'Africa romana 3/2.b], Città Nuova, Roma 2010, 355).

¹¹⁸ Cfr. J. LALLOT, *Syntax*, in *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, cit., II, 850-895, in partic. 892-895.

¹¹⁹ A titolo d'esempio, si può consultare la nota sezione del terzo libro del trattato *Contro le eresie* in cui Ireneo di Lione scompone, riordina e spiega tre strutture in iperbato che egli individua nelle lettere paoline (Iren. III 7,1-2). Poiché il testo è all'origine greco, ma pervenuto in traduzione latina, può offrire un buon parallelo terminologico e al contempo testimoniare la continuità e validità di questa pratica anche nei secoli successivi. Qui *hyperbaton* è opposto a *ordinatio*, che introduce il riordinamento delle frasi del periodo nelle formule *Ordinatio est enim sic* (Iren. III 7,2, ed. ROUSSEAU – DOUTRELEAU, 84) ed *Etenim in his ordinatio dictorum sic est* (Iren. III 7,2, ed. ROUSSEAU – DOUTRELEAU, 86).

¹²⁰ Si consideri, a tal proposito, Or. *FrRm* 10 (Staab) in Origene, *Commentarii in epistolam ad Romanos. Fragmenta*, übersetzt und eingeleitet von T. HEITHER (Fontes Christiani 2/6), Herder, Freiburg 1999, 50: Τὸ δὲ ἴνα τινὰ καρπὸν σχῶ

stato trattato ma la cui rilevanza in ambito cristiano è approfondita in molti studi¹²¹. Infine, non sono state ancora esaminate a fondo le implicazioni delle varie osservazioni inerenti alla struttura formale di un testo: per riprendere la distinzione del trattato grammaticale di Concordio, trasposizioni ἐν λέξει, ἐν λόγῳ, ἐν νοήματι οὐ ἐν πράγματι hanno anche delle conseguenze differenti sul piano dell'esegesi e dell'approccio alla lettura ad alta voce del testo? Molte questioni rimangono aperte, per le quali si conferma l'importanza che riveste la percezione del sostrato grammaticale e retorico¹²² comune a questi autori, così come la più precisa acquisizione del loro «linguaggio tecnico, [...] strumento efficace per la costruzione del dettato esegetico»¹²³.

Francesca Minonne
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
francesca.minonne@unicatt.it

Abstract. In the wake of critical studies on the relationship between grammar and exegesis in ancient Christianity, it is interesting to delve into the origin of the techniques applied by Origen in his oeuvre and their circulation among his Christian and non-Christian contemporaries. By considering the presence of the syntagm τὸ ἐξῆς, which signifies the grammatical, i.e. logical-syntactical, sequence that the authors privileged as more correct than the original and ambiguous textual structure, as in the case of hyperbata, it is possible to examine their work in reorganising words or sentences in order to maintain a valid interpretation. This procedure, acquired within traditional scholastic preparation, was also validated and practised in various Christian contexts by Greek and Latin exegetes of the early centuries.

Keywords. Grammatical sequence; τὸ ἐξῆς; Origen; Christian exegesis.

καὶ ἐν ὑμῖν καθ' ὑπερβατὸν νοήσης, ὃ ἐὰν μὴ τηρηθῆ, μάχεται τῇ ἀκολουθίᾳ. [...] Ἴνα οὖν μὴ διακόψη τὴν συνέχειαν, παρενθεῖς τὸ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο συνήψε τῷ προτέρῳ τῷ προσθεῖμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς τὸ ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ, καὶ οὕτως ἀπέδωκε τῇ τοῦ λόγου ἀκολουθίᾳ τὴν τάξιν. Il passo è commentato in B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 292-293 e 304.

¹²¹ Cfr. B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, cit., 303-305 e la bibliografia a 364-365 n. 742. Tra i contributi più recenti su ἀκολουθία in Origene si veda G. PISCINI, *De l'exégèse à la polémique: la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1-2 du Contre Celse d'Origène*, *VigChr* 74 (2020) 199-221, in cui si rimanda anche a L. RIZZERIO, *La nozione di ἀκολουθία come «logica della verità» in Clemente di Alessandria*, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 79/2 (1987) 175-195.

¹²² Per l'interrelazione cfr. C.C. DE JONGE, *Grammatical Theory and Rhetorical Teaching*, in *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, cit., II, 981-1011, in partic. 981-983.

¹²³ A. CACCIARI, *Sull'ἀναλογία*, cit., 70.

**Sulla datazione del *Commento ai Salmi* di Eusebio:
due edizioni?***

di
Tommaso Interi

Riesaminando i dati relativi alla cronologia – relativa e assoluta – del *Commento ai Salmi* (= CPs) di Eusebio di Cesarea, ci si imbatte inevitabilmente nella questione ad essa correlata dell'ipotetica – e ipotizzata – seconda edizione dell'opera¹. In questo contributo intendo ripercorrere le opinioni degli studiosi in merito alla data di composizione del commentario del Cesariense, per verificare se e quanto i risultati degli studi possano ancora considerarsi validi.

1. LO STATO DEGLI STUDI

Come per la maggior parte delle opere di Eusebio, la data di composizione del *Commento ai Salmi* deve essere desunta da indizi interni ed eventuali rimandi ad altri scritti. Tutte le riflessioni degli studiosi in merito partono dalla considerazione di Montfaucon a proposito di un passo dell'opera, nel quale il vescovo richiama l'attenzione su «gli incredibili eventi che si sono compiuti ai nostri tempi, intorno alla tomba e al memoriale del nostro Salvatore» (CPs 87,11-13 [PG 23, 1064A]: Εἰ δὲ τις τὸν νοῦν ἐπιστήσει ἐν [ἐπιστήσει ἐν C : ἐπιστήσειεν PG] τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀμφὶ τὸ μνήμα καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιτελεσθεῖσι θαυμασίοις, ἀληθῶς εἴσεται ὅπως πεπλήρωται ἔργοις τὰ τεθεσπισμένα). Il maurino ritiene che Eusebio si riferisse al rinvenimento da parte di Elena della tomba e della croce di Cristo, e che

* Desidero ringraziare con questo contributo il prof. Antonio Cacciari per l'attenta e acuta guida con cui nel corso degli anni mi ha aiutato nel percorso di studio e ricerca su testi e autori dei gruppi cristiani dei primi secoli. Ringrazio inoltre i/le revisori anonimi, le cui osservazioni e precisazioni hanno contribuito a migliorare alcuni punti della mia argomentazione.

¹ Nell'ambito del progetto «Die alexandrinische und antiochenische Bibelexegese in der Spätantike» alla «Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften», l'équipe composta da Cordula Bandt, Barbara Villani e dal compianto Franz Xaver Risch si sta occupando di pubblicare la prima edizione critica dell'opera di Eusebio. I primi risultati sono i campioni di testo critico di CPs 62,1-2 (PG 23, 600A-604B) e CPs 86,1-4 (PG 23, 1040A-1044A) nel volume *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, hg. v. C. BANDT – F.X. RISCH – B. VILLANI (TU 183), De Gruyter, Berlin – Boston, MA 2019, 204-211 e 212-217 rispettivamente; l'edizione critica dei frammenti della sezione del CPs 101-150: cf. *Eusebius Werke*. 10. Band: *Der Psalmenkommentar. Teil 3: Fragmente zu Psalm 101-150*, hg. v. F.X. RISCH (GCS NF 32), De Gruyter, Berlin – Boston, MA 2022, e, da ultimo, quella della sezione di commento dei salmi 51-71: *Eusebius Werke*. 10. Band: *Der Psalmenkommentar. Teil 3, Band 1: Die Kommentare zu Psalm 51-71*, hg. v. C. BANDT (GCS NF 30), De Gruyter, Berlin – Boston, MA 2024. Uno stato dei lavori a metà del 2020 si legge in C. MARKSCHIES, *Pagane Methoden und christliche Theologie bei der Exegese jüdischer Psalmen. Ein Blick auf den Psalmenkommentar des Eusebius von Caesarea*, in „Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer“ / “By my God I can leap over a wall”. *Interreligiöse Horizonte in den Psalmen und Psalmenstudien. / Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies* (HBS 96), hg. v. C. FREVEL, Herder, Freiburg i. Br. 2020, 237-262. D'ora in poi, citerò il testo del *Commento ai Salmi* 51-95,2 facendo riferimento al numero del salmo interpretato, seguito dal numero di versetto o intervallo di versetti commentati secondo la suddivisione del testo presentata nel manoscritto parigino Coislin 44: tale suddivisione del testo, parzialmente differente da quella che si trova nel volume della PG, sarà ripristinata nell'edizione critica dei GCS. Eventuali discrepanze con le lezioni e la suddivisione segnalata nell'edizione pubblicata nella PG (alla quale fornisco comunque sempre un rimando) sono dovute a un riesame del testo del manoscritto, la riproduzione digitale del quale è consultabile sul sito della Bibliothèque Nationale de France (all'indirizzo <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11004562j/f1.item>; ultima visita luglio 2024). Infine, ho tenuto conto anche del testo critico provvisorio pubblicato online all'indirizzo: <https://pta.bbaw.de/en/texts/pta0003/pta020> (ultima visita luglio 2024). Per i frammenti di *Commento ai Salmi* 101-150 segnalerò il salmo, i versetti commentati seguiti dal numero del frammento nell'edizione di Risch (GCS NF 32) e dal numero di pagina. Per una sintetica presentazione delle edizioni critiche disponibili di singole sezioni dell'opera, cf. *Eusebius Werke X*, cit., XXXIX, da integrare con T. INTERI, *Origen and Eusebius on Ps 73*, ASEs 41/2 (2024) 387-409, 388, n. 7: alle edizioni critiche parziali elencate da Risch bisogna infatti aggiungere quella del commento a Sal 140 di M.-J. RONDEAU, *Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des Psaumes*, RSR 56 (1968) 385-434 (403-409 per l'edizione), poiché questo contributo non è stato preso in considerazione nell'edizione di CPs 140 (GCS NF 32, 256-261).

i θαυμάσια siano quindi i miracoli che sarebbero avvenuti in seguito al ritrovamento di quest'ultima, stando ai resoconti degli storici successivi. In base a tali osservazioni, egli individuò dunque l'anno 327 quale *terminus post quem* per la composizione dell'opera². Già Lightfoot, tuttavia, precisò come si dovesse vedere negli «incredibili eventi» menzionati dal Cesariense piuttosto il ritrovamento del sepolcro di Gesù e la successiva edificazione della basilica, poiché il vescovo non aveva mai fatto riferimento nei suoi scritti né alla scoperta della croce né ai presunti miracoli che ne sono seguiti³. Lo studioso fece anzi giustamente notare come Eusebio riporti nella *Vita di Costantino* una lettera dell'imperatore al vescovo di Gerusalemme, Macario, nella quale Costantino stesso descrive il rinvenimento della grotta ritenuta il sepolcro di Cristo definendolo un θαῦμα⁴. Dal momento che tale scoperta si può far risalire al viaggio di Elena in Palestina nel 326, e che la basilica eretta fu consacrata nel 335, Lightfoot suggerì una datazione del *Commento ai Salmi* «non anteriore al 330»⁵.

Tale necessaria precisazione non mise tuttavia in discussione la proposta di cronologia avanzata da Montfaucon. Al contrario, nelle sue riflessioni in merito alla questione il cardinale Giovanni Mercati consigliò di prestare attenzione ai passi «nel[']interpretazione del] salmo 131 e altrove» in cui Eusebio descrive Gerusalemme e Betlemme come località in rovina, poiché tali passi testimonierebbero di un momento di composizione anteriore al rinvenimento del sepolcro di Cristo e dell'edificazione dell'area. In questo caso, Mercati concluse che le incongruenze nella descrizione della condizione dei luoghi santi riscontrabili nel commento si debbano spiegare alla luce di un intervento sul testo, da parte del Cesariense, successivo alla sua stesura. Il vescovo, dunque, avrebbe dapprima composto il *Commento ai Salmi* in un periodo antecedente la scoperta del sepolcro, per poi tornare a revisionarne alcune sezioni in un secondo momento, lasciando quindi un'isolata ma significativa testimonianza del nuovo assetto dell'area del *martyrion*⁶.

Nonostante tale osservazione, la posizione degli studiosi dei decenni successivi sulla cronologia dell'opera nella sostanza non mutò, come ebbe a notare negli anni '80 Marie-Josèphe Rondeau nella sua monografia sui padri commentatori del Salterio⁷. Dal canto suo, la studiosa prese nuovamente in considerazione

² MONTFAUCON in PG 23, 20-21.

³ J.B. LIGHTFOOT, *Eusebius of Caesarea*, DCB 2 (1880) 308-348, in particolare, 336-337.

⁴ Vd. Eus. V.C. III 30-31 (GCS 7/1, 97-99): Τσαύτη τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐστὶν ἡ χάρις, ὡς μηδεμίαν λόγων χορηγίαν τοῦ παρόντος θαύματος ἀξίαν εἶναι δοκεῖν [...]. ἐπὶ τοσοῦτω πᾶσαν ἀνθρωπίνου λογισμοῦ χωρητικὴν φύσιν ἢ τοῦ θαύματος τούτου πίστις ὑπερβαίνει, ὅσῳ τῶν ἀνθρωπίνων τὰ οὐράνια συνέστηκεν εἶναι δυνατώτερα. διὰ τοῦτο γοῦν οὗτος αἰεὶ καὶ πρῶτος καὶ μόνος μοι σκοπός, ἵν' ὡσπερ ἑαυτὴν ὀσημέραι καινότεροις θαύμασιν ἢ τῆς ἀληθείας πίστις ἐπιδεικνυσιν [...]. τὸν γὰρ τοῦ κόσμου θαυμασιώτερον τόπον κατ' ἀξίαν φαιδρύνεσθαι δίκαιον. Si veda anche la descrizione che Eusebio stesso dà del rinvenimento del sito in V.C. III 28 (GCS 7/1, 96): ὡς δ' ἔτερον ἀνθ' ἑτέρου στοιχείου ὁ κατὰ βάθος τῆς γῆς ἀνεφάνη χώρος, αὐτὸ δὴ λοιπὸν τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο, καὶ τό γε ἅγιον τῶν ἁγίων ἄντρον τὴν ὁμοίαν τῆς τοῦ σωτήρος ἀναβιώσεως ἀπελάμβανε εἰκόνα. διὸ μετὰ τὴν ἐν σκότῳ καταδύσιν αὐθὶς ἐπὶ τὸ φῶς προῆει καὶ τοῖς ἐπὶ θεῶν ἀφικνουμένοις ἐναργῆ παρεῖχεν ὄραν τῶν αὐτόθι πεπραγμένων θαυμάτων τὴν ἱστορίαν, ἔργους ἀπάσης γεγωνότερος φωνῆς τὴν τοῦ σωτήρος ἀνάστασιν ἠμαρτυρούμενον¹.

⁵ J.B. LIGHTFOOT, *Eusebius of Caesarea*, cit., 319.

⁶ Vd. G. MERCATI, *Alcune note di letteratura patristica. II. L'ultima parte perduta del Commentario d'Eusebio Cesariense ai Salmi*, in Id., *Opere Minori*, II: 1897-1906 (StT 77), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1937, 58-66 (orig. in RIL 31 [1898] 1036-1045), in particolare 60-61: come testimonianza dello stato di abbandono e derelizione della città di Gerusalemme lo studioso cita tuttavia soltanto un frammento dalla catena palestinese relativo a Sal 131,13-14: ἡ γὰρ νῦν Σιών ὡς ἀγρὸς ἠροτρίωται, καὶ γέγονε πόρνη πόλις «ἢ om. cod.» πιστὴ Σιών, ὀφθαλμοῖς τε δείκνυται ἠρτωμένη, sul quale ritornerà *infra*. Il frammento è riconosciuto come eusebiano sia da R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* (StT 264), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1970, 138, sia da E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. Band III. *Untersuchungen zu den Psalmenkatenen* (PTS 19), De Gruyter, Berlin – New York 1978, 264.

⁷ Vd. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*. I: *Les travaux des pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (OCA 219), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982, 68-69, dove Rondeau elenca i pareri di diversi studiosi concordi nel collocare la composizione del *Commento ai Salmi* negli ultimi anni di vita di Eusebio: A. HARNACK, *Geschichte der Altchristliche Litteratur bis Eusebius*. 2. Teil. *Die Chronologie*. 2. Band. *Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1904, 122-123: dopo il 330; D.S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, Mowbray, London 1960, 52.57: fra le ultime opere di Eusebio, dopo il 335; M.J. RONDEAU – J. KIRCHMEYER, *Eusèbe de Césarée*, DSp 4/2 (1961) 1687-1690, qui col. 1687: negli ultimi quindici anni di vita di Eusebio; J. QUASTEN, *Patrologia*. Vol. II: *dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*,

l'argomento di Mercati, enfatizzando ancora una volta la tendenza di Eusebio alla revisione delle proprie opere. Per corroborare l'ipotesi di un rimaneggiamento del commento da parte del Cesariense, Rondeau segnalò due passi del *Commento ai Salmi* di Cirillo di Alessandria⁸, nei quali a suo parere l'alessandrino dava testimonianza «de l'existence de deux éditions de l'exégèse psalmique d'Eusèbe, différant sur l'explication de tel ou tel verset»⁹. Sulla base di questi elementi, la studiosa concluse che l'elaborazione del commento eusebiano si può comprendere tra una data posteriore alla pace della Chiesa (313) e quella della morte del vescovo (340 ca.), con l'effettiva redazione da collocarsi prima del 325/326, e le successive correzioni dopo tale data, a meno di non dover ammettere la pubblicazione di due vere e proprie edizioni differenti¹⁰. Per Rondeau, inoltre, l'impresa di un commento al Salterio sarebbe stato un progetto che Eusebio si era proposto di perseguire in maniera ben delineata già durante la composizione della *Dimostrazione evangelica*, poiché in alcuni passi del trattato apologetico egli rimanderebbe a una sua futura più estesa spiegazione delle pericopi dei *Salmi* prese in analisi¹¹.

2. RICONSIDERAZIONE DEGLI ARGOMENTI

L'ipotesi che il *Commento ai Salmi* possa aver subito sostanziali rimaneggiamenti, nonché quella che possano essere esistite due vere e proprie edizioni differenti, deve tuttavia a mio parere essere ridimensionata. Nel corso degli anni, infatti, sono state avanzate riflessioni che indeboliscono, o quantomeno sfumano, il grado di certezza con il quale è possibile sostenere tali ipotesi. Gli argomenti sulla base dei quali Rondeau rilanciò con enfasi la plausibilità di un'edizione revisionata dell'opera sono i seguenti: (a) la presenza di descrizioni della condizione di Gerusalemme apparentemente contrastanti tra loro (come notato da Mercati); (b) il lungo periodo di elaborazione che, nelle intenzioni di Eusebio, l'opera avrebbe avuto, e (c) una

Marietti, Casale Monferrato 1969 (ed. or.: *Patrology*, vol. III, Newman, Westminster, MD 1959), 340-341: uno degli ultimi scritti di Eusebio; J. MOREAU, *Eusèbe de Césarée de Palestine*, DHGE 15 (1963) 1437-1460, qui col. 1446; ID., *Eusebius von Caesarea*, RAC 6 (1965) 1052-1088, qui col. 1064: verso il 330 o all'inizio degli anni 30; C. SANT, *Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi*, VD 45 (1967) 79-90, qui 88: in séguito al *Contro Marcello* e alla *Teologia ecclesiastica*, dunque, dopo il 336-337. Non ha goduto di riscontro positivo da parte della critica la proposta avanzata da G.C. STEAD, *The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius*, VigChr 36/3 (1982) 233-250, qui 247, di considerare il *Commento ai Salmi* un'opera antecedente o contemporanea alla *Dimostrazione evangelica*, esclusivamente sulla base della presunta libertà con cui Eusebio menziona l'anima di Cristo, a differenza di quanto accade nelle opere più tarde; già C. CURTI, *La cronologia dei «Commentarii in Psalmos» di Eusebio di Cesarea*, QCCCM 2 (1990) 53-65, qui 63, n. 30, manifestò perplessità su tale ipotesi. M.J. HOLLERICH, *Eusebius' Commentary on the Psalms and Its Place in the Origins of Christian Biblical Scholarship*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, a cura di A.P. JOHNSON – J. SCHOTT (Hellenic Studies Series 60), Center for Hellenic Studies, Washington, DC 2013, 151-165 si basò su un altro criterio contenutistico, ovvero la presenza di terminologia subordinazionista, per stabilire una cronologia relativa fra il *Commento a Isaia*, scritto nel periodo immediatamente successivo al concilio di Nicea (325-328, cf. ID., *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah. Christian Exegesis in the Age of Constantine* [OECS], Clarendon Press, Oxford 1999, 19-26) e il *Commento ai Salmi*, composto tra il 326 e il 333, quando la situazione volse in favore dei sostenitori di Ario. Che tale criterio non sia dirimente lo prova la posizione contraria di A.P. JOHNSON, *Eusebius* (Understanding Classics), I.B. Tauris, London – New York 2014, 22-23; anch'egli prende in considerazione l'argomento della teologia subordinazionista, ma conclude che il *Commento ai Salmi*, di cui possediamo la versione post-nicena, sia anteriore a quello a *Isaia* poiché fa riferimento in modo cursorio a «la pratica del pellegrinaggio al santo sepolcro [!]», mentre il secondo scritto menziona addirittura membri dell'amministrazione imperiale genuflettersi in chiesa, e dunque riflettere una situazione più tarda. Si può tuttavia obiettare che si tratta di indicazioni che offrono ben poco appiglio per ricostruire dei contesti concreti comparabili con profitto al fine di delineare una cronologia relativa o assoluta. Infine, si deve osservare che non possiamo essere certi che il catenista che ha copiato il *Commento a Isaia* nei margini del manoscritto laurenziano non abbia operato censure – seppur minime – sui passi ritenuti meno ortodossi. L'osservazione di T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 1981, 391, n. 38, che il *Commento ai Salmi* possa essere stato in origine composto prima del 324, a motivo del fatto che, a suo parere, i pochi riferimenti all'impero cristiano sembrano essere aggiunte a un testo preesistente, non sembra sostanziata da alcuna dimostrazione argomentata (il sospetto è tuttavia mantenuto in ID., *Eusebius of Caesarea*, ET 121/1 [2009] 1-14).

⁸ Che saranno citati e analizzati nel presente contributo, vd. *infra*, § 2(c).

⁹ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 68.

¹⁰ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 69.

¹¹ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 74.

testimonianza esplicita di Cirillo al riguardo (entrambe osservazioni apportate da Rondeau stessa). A questi, citati esplicitamente dalla studiosa, bisogna aggiungere (d) la rilevazione di Robert Devreesse che la comparazione del testo contenuto nei frammenti catenari con quello del manoscritto parigino Coislin 44 (che trasmette il *Commento ai Salmi* in tradizione diretta da Sal 51 a Sal 95,2a) rivela delle differenze testuali che lasciano ipotizzare il ricorso da parte del catenista a un'edizione diversa da quella del manoscritto coisliniano¹². Seppur nessuno di questi argomenti, considerato singolarmente, vincoli a ipotizzare l'esistenza di una seconda edizione (o revisione parziale) del *Commento ai Salmi*, per la studiosa francese la loro concomitanza costituiva una forte prova a favore dell'ipotesi delle due edizioni¹³. Ciascuno di essi possiede tuttavia un peso argomentativo differente, dovuto anche alla loro diversa natura: argomento a partire da elementi interni all'opera stessa (a), dichiarazioni più o meno esplicite dell'autore (b), testimonianze di altri autori (c) e indizi riscontrabili a partire dalla tradizione indiretta dell'opera (d). Li riconsidererò a partire dall'ultimo (d), per poi passare agli altri tre nell'ordine, poiché l'osservazione di Devreesse appare come l'argomentazione che meno ha interagito con le altre nel corroborare l'ipotesi delle due edizioni.

(d) Già nel 1924, Robert Devreesse aveva individuato «una doppia tradizione letteraria del commento sui Salmi del vescovo di Cesarea» nella sua analisi della traduzione latina di una non meglio specificata catena greca sui primi cinquanta *Salmi*, pubblicata nel 1569 da Daniele Barbaro¹⁴, e aveva definito tale doppia tradizione letteraria «un fatto evidente»¹⁵. Lo studioso raggiunse questa conclusione appoggiandosi tuttavia a testi di natura altamente inaffidabile, quale l'edizione dei frammenti catenari di Montfaucon e la catena in traduzione latina di Barbaro¹⁶. Peraltro, non risulta che Devreesse abbia ripreso e ulteriormente approfondito in séguito tale ragionamento. Nella sua monografia del 1970 dedicata ai commentatori greci del Salterio, infatti, la probabile esistenza di una seconda edizione del *Commento ai Salmi* è argomentata a partire dalle differenze riscontrate tra il testo del manoscritto Coislin 44 e quello dei manoscritti catenari, le quali lascerebbero ipotizzare che gli estensori della catena palestinese possano aver attinto a una seconda edizione parziale¹⁷. Due anni dopo, con la padronanza e l'acume che contraddistinguevano la sua conoscenza della tradizione catenaria, Carmelo Curti rilevò la fallacia dell'argomentazione, dimostrando come le differenze tra il testo dei frammenti e quello del manoscritto parigino siano dovute a tagli e modifiche imputabili all'estensore della catena¹⁸. Viene dunque meno l'argomento che si fondava sui frammenti catenari per ipotizzare l'esistenza di una seconda edizione del *Commento ai Salmi*. Da ultimo, nel suo ponderoso studio sulle catene greche sui *Salmi* Gilles Dorival ha chiarito che due compilatori di catene hanno attinto alla tradizione diretta indipendentemente l'uno dall'altro, ovvero l'autore della prima catena palestinese e Niceta¹⁹. Lo studioso, tuttavia, non fa menzione di elementi all'interno della tradizione catenaria che suggeriscano una duplice redazione dell'opera che costoro hanno compendiata²⁰.

¹² R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs*, cit., 116.

¹³ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 75-76: «Ce projet fut pour l'essentiel réalisé assez tard, et sans doute avec des reprise, des remaniements, voire une réédition».

¹⁴ *Aurea in quinquaginta Davidicos psalmos doctorum Graecorum catena, interprete Daniele Barbaro electo patriarcha Aquileiensi*, apud Georgium de Caballis, Venetiis 1569.

¹⁵ R. DEVREESSE, *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro*, RB 33/1.4 (1924) 65-81; 498-521, qui 68: «En résumé, si on compare le texte d'Eusèbe donné par Barbaro à celui de Montfaucon, on se trouve en face d'un fait bien net, celui d'une double tradition littéraire du commentaire sur les psaumes de l'évêque de Césarée. Le même fait est établi pour les psaumes 96-150 par la comparaison de l'édition avec le manuscrit de l'Ambrosienne F. 126 sup.».

¹⁶ Si vedano le osservazioni di C. CURTI, *Per una nuova edizione dei Commentarii in Psalmos di Eusebio di Cesarea (Ms. Coislin 44)*, in ID., *Eusebiana I. Commentarii in Psalmos*. Seconda edizione riveduta e accresciuta (STCCM 1), Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Catania 1989 (1987¹), 1-17, qui 4-6 (or.: ID., *Due articoli eusebiani [Commentarii in Psalmos]*, Jonica, Noto 1971, 9-34).

¹⁷ R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs*, cit., 116 e n. 28.

¹⁸ C. CURTI, *Il codice Patmos Monastero S. Giovanni 215 e i Commentarii in Psalmos di Eusebio di Cesarea*, in ID., *Eusebiana I*, cit., 33-67, in particolare, 53-67 (or. in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, II, Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia, Catania 1972, 321-365).

¹⁹ G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, V (SSL 54), Peeters, Leuven 2018, 334-335.

²⁰ Oltre all'assenza di riscontri nella tradizione del testo, stupisce che Gerolamo non menzioni nulla a proposito di due edizioni del *Commento ai Salmi* di Eusebio, del quale era tuttavia a conoscenza: vd. Hier. *Vir. ill.* 81,1-2 (ed.: Gerolamo. *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di A. CERESA-GASTALDO, Nardini, Firenze 1988, 188).

(a) Anche per quanto riguarda le incongruenze nella descrizione dello stato di Gerusalemme in punti diversi del *Commento ai Salmi*, le osservazioni di Carmelo Curti al riguardo aiutano a chiarire la situazione²¹. Lo studioso riesaminò la questione della datazione partendo dalla considerazione di Montfaucon, concludendo anch'egli che l'evento prodigioso a cui Eusebio si riferisce altro non è che la scoperta del sepolcro di Cristo. Passando al vaglio l'ipotesi di Mercati, Curti analizzò il testo dei manoscritti catenari del frammento su Sal 131,13-14 citato dal cardinale a sostegno della propria tesi, ma ne concluse che il tenore della descrizione della desolazione di Gerusalemme non contraddice quanto il vescovo afferma a proposito del *martyrion*. Oltre al fatto che anche esegeti successivi quali Giovanni Crisostomo e Teodoro fanno riferimento a una Gerusalemme deserta e in rovina²², l'apparente incongruenza interna si può spiegare dal punto di vista di volta in volta assunto dal vescovo nel corso dell'esegesi. In questo senso, il Cesariense sostiene che la menzione di Sion quale dimora scelta dal Signore in Sal 131 è un riferimento all'elezione della chiesa di Cristo da parte di Dio. Il toponimo, dunque, non può certo essere inteso come rinvio alla concreta città giudea, il cui attuale stato di derelizione impedisce di pensare che essa goda di un particolare riguardo agli occhi di Dio. Così, l'eccezionalità della scoperta dei luoghi santi e la magnificenza degli edifici ivi eretti non restituivano evidentemente alla città nel suo complesso lo splendore di un tempo²³. L'osservazione di Curti risulterà ancora più convincente se si recupera il contesto esegetico in cui il frammento citato da Mercati si trova:

Εἰ δὲ τὴν αἰσθητὴν νομίζοι τις Σιών λέγεσθαι, πῶς σώσει τὸ φάσκον λόγιον· αὕτη ἢ κατάπανσις μου εἰς αἰῶνα αἰῶνος (Sal 131,14a); ἢ γὰρ νῦν Σιών ὡς ἀγρός ἠροτριώται (cf. Ger 33,18), καὶ γέγονε πόλις πιστὴ Σιών (cf. Is 1,21) ὀφθαλμοῖς τε δέικνυται ἠριπωμένη²⁴.

Se qualcuno ritenesse che [qui] si parli della Sion sensibile, come salverà il passo che dice: *questa è la mia quiete per l'eternità dell'eternità* (Sal 131,14a)? Infatti, *la Sion* di adesso è stata arata come un campo (cf. Ger 33,18) ed è diventata *una prostituta la fedele città di Sion* (cf. Is 1,21) e si mostra agli occhi in rovina.

A questo argomento si deve aggiungere la precisazione che lo stesso Eusebio non ha mai menzionato una riedificazione dell'intera città di Gerusalemme da parte di Costantino, tantomeno una restituzione alla sua antica gloria. Nel contesto celebrativo della *Vita di Costantino*, il vescovo ricorda l'edificazione di chiese in altri luoghi significativi della vita di Gesù²⁵, e di certo non avrebbe mancato di menzionare un piano di ristrutturazione urbana ben più esteso e radicale²⁶. Nei frammenti di *Commento ai Salmi* recentemente pubblicati, inoltre, si leggono ulteriori passi che insistono sulla condizione attuale della città, presentata come desolata e in rovina²⁷. Tali precisazioni permettono dunque, più che di ipotizzare l'esistenza di una

²¹ C. CURTI, *La cronologia*, cit.

²² Lo studioso rimanda a Chrys. *Exp. in Ps.* 124,1 (PG 55, 356: l'accenno a Sion, invero, sembra più un appello retorico alla possibilità di risollevarsi dai momenti di sventura, che un riferimento alla concreta situazione della città) e Thdt. *Ps.* 121,3 (PG 80, 1880C) e 131,14 (PG 80, 1909A).

²³ C. CURTI, *La cronologia*, cit., 60-65.

²⁴ Eus. *CPs* 131,13-14 (fr. 10 Risch, GCS NF 32, 219).

²⁵ Eus. *V.C.* III 41-43 (ed. WINKELMANN, GCS 7, 101-102).

²⁶ Cf. E.D. HUNT, *Constantine and Jerusalem*, JEH 48 (1997) 405-424; R.L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press, New Haven, CT – London 1992, 82-100.

²⁷ Eus. *CPs* 127,5-6 (fr. 3 Risch, GCS NF 32, 205-206): ἀνάγκη δὲ πάντα τὸν βουλόμενον πιστεῦειν τῇ γραφῇ τοῦτον ἐκδέχεσθαι τὰ προκείμενα τὸν τρόπον· ἢ γὰρ, ἂν ἄλλως, ψευδῆς δεχθήσεται ὁ λόγος διὰ τὸ ἠριπῶσθαι μὲν τὰ Ἱεροσόλυμα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν, ἠφανίσθαι δὲ τὴν Σιών· πῶς γὰρ ἄλλως τις ὄψεται τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλήμ (Sal 127,5b) ἢ πῶς ἐκ Σιών (Sal 127,5a) τις εὐλογηθήσεται τοσοῦτων μὲν ὑπαρχόντων καθ' ἐκάστην γενεὰν ἐν ἀνθρώποις τῶν φοβουμένων τὸν κύριον, ἠφανισμένων δὲ τῶν δηλουμένων τόπων; ἢ γὰρ οὐδεὶς φοβεῖται νῦν τὸν κύριον διὰ τὸ μὴ συνεστάναι τοὺς τόπους καὶ ψεύδεται τὸ λόγιον, ἢ εἰ τοῦτο ἀληθὲς τυγχάνει, ὥσπερ οὖν ἐστὶν ἀληθὲς, ἀκόλουθόν ἐστι πάντας τοὺς κατὰ γενεὰν φοβουμένους τὸν κύριον μὴ ἐκπίπτειν τῶν ἐπαγγελιῶν. *CPs* 101,13-14 (fr. 8 Risch, GCS NF 32, 7): ἔσται δὲ καιρὸς τις τούτων, ἐν ᾧ πληρωθήσεται τὰ περὶ τῆς Σιών ἐπηγγελμένα. τίς δὲ οὗτος ὁ πολυεύκτος καὶ τριπόθητος καιρὸς ὁ τῆς ἀναστάσεως, ὦ κύριε; προφητεύειν δ' αὐτὸν οἶμαι ἐν τούτοις τοῦ θεοῦ λόγου, αὐτοῦ δὲ τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν εἰς ἀνθρώπους θεοφάνειαν αἰτίαν ἐσομένην τῆς ἀνοικοδομῆς τῆς Σιών. ἔνθα δὲ γενόμενος μή μοι τὴν ἐπὶ γῆς πόλιν ὑπολάμβανε, μή τὴν ἐπίγειον Ἱερουσαλήμ νόμιζε δηλοῦσθαι, ἀλλὰ τοῦ τῆς εὐσεβείας πολιτεύματος τὴν ἀνανέωσιν. Si veda anche *CPs* 106,32-36 (fr. 12 Risch, GCS NF 32, 79-80): καὶ μαρτυρεῖ γὰρ τῷ λόγῳ ἢ τῶν πραγμάτων ὄψις, ἢ γοῦν πάλαι καρπῶν ἀγαθῶν οἰστικὴ χώρα τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους καὶ αὕτη γὰρ ἢ Ἱερουσαλήμ εἰς ἐσχάτην ἔρημίαν καὶ ἀκαρπίαν περιελήλυθεν οὐκ ἐξ ἄλλης τινὸς αἰτίας ἢ ὡς ὁ λόγος

seconda edizione, di confermare la finestra temporale di composizione dell'opera: negli anni tra la scoperta del sepolcro e l'edificazione del *martyrion*, quindi dal 326, e la fine della vita di Eusebio. Sebbene le precisazioni di Curti fossero a tutti gli effetti sufficienti per confutare l'unico argomento sulla base del quale Mercati aveva avanzato la propria ipotesi, lo studioso catanese dichiarò esplicitamente di non avere intenzione di mettere in dubbio che il Cesariense possa aver pubblicato due diverse edizioni del *Commento ai Salmi*²⁸, delle quali, nondimeno, egli precisò che a noi è giunta soltanto la seconda²⁹.

(b) Dei due argomenti che Rondeau aggiunse per avvalorare la plausibilità della proposta di Mercati, il primo, ovvero che Eusebio abbia già annunciato in alcuni passi della *Dimostrazione evangelica* l'intenzione di riservare il trattamento approfondito di passi scritturistici a un'opera successiva³⁰, è stato confutato da Sébastien Morlet. Lo studioso ha infatti evidenziato come negli accenni che il vescovo fa a una futura, più approfondita spiegazione del salmo in esame non ci siano elementi per leggere un'allusione esplicita a un'opera esegetica della quale ha già programmata la composizione. Al contrario, le promesse inesaudite di un'interpretazione approfondita di determinati passi devono spiegarsi con maggiore plausibilità quali rinvii interni al trattato stesso, e in particolare al contenuto degli ultimi dieci libri perduti³¹.

(c) Ad oggi, la seconda argomentazione suggerita da Rondeau rimane dunque l'unico effettivo sostegno all'ipotesi di Mercati dell'esistenza di due edizioni del commento eusebiano. La studiosa francese notò infatti che Cirillo di Alessandria nel suo *Commento ai Salmi* sembra fare allusione per ben due volte all'esistenza di due differenti edizioni del commento eusebiano. Vale dunque la pena di analizzare il contenuto di tali passi. Il testo della prima citazione che Rondeau segnala, e che qui si riporta in grassetto all'interno del più ampio contesto del frammento, recita:

*Εἰς τὸ τέλος, τοῖς υἱοῖς Κορέ, εἰς σύνεσιν (Sal 43,1). Τῆς αὐτῆς οὔσης προγραφῆς τῆς τοῦ τεσσαρακοστοῦ πρώτου ψαλμοῦ, καὶ τὸν ἴσον περιεχοῦσης τῆ πρώτῃ λόγον, ὁποῖός τις ἄρα ἐστὶν ὁ τῶν ψαλλόντων σκοπός, εἰπεῖν ἀναγκαῖον. Περιθήσομεν τοίνυν αὐτοῖς τὸ πρόσωπον τῶν ἀμέμπτως ἐν νόμῳ πολιτευσασμένων, καὶ κατωρθωκότων εὖ μάλα τῆς ἐπαινουμένης τὸ τηλικάδε πολιτείας τὰ αὐχῆματα· ὁποῖός τις ἦν ὁ θεσπέσιος Παῦλος γράφων, ὅτι γέγονεν ἀμέμπτος κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ. Εἰσὶ δὲ οἱς ἀμεινον εἶναι φαίνεται τὰ ῥηθέντα κατὰ τὴν πρώτῃν ἔκδοσιν, φημί δὴ ὑπὸ Εὐσεβίου τοῦ Καισαρείας. Οὐκοῦν πρέποι ἂν φέρεσθαι τὸν ψαλμὸν ἢ ἐκ προσώπου τῶν ἁγίων προφητῶν, ἢ γοῦν παρὰ τῶν ἀδιαβλήτως τὴν ἐν νόμῳ λατρίαν κατωρθωκότων*³².

*Per la fine, ai figli di Core, per comprensione (Sal 43,1). Essendo la stessa intestazione del Salmo 41, e poiché contiene lo stesso argomento dell' (intestazione) precedente, bisogna dire quale che sia il proposito di coloro che salmeggiano. Assegneremo dunque loro il *prosopon* di coloro che hanno vissuto in maniera irreprensibile nella legge, e che hanno mantenuto del tutto gli splendori dell'allora lodata condotta di vita; quale era il divino Paolo, che scriveva di essere irreprensibile quanto a giustizia nella legge (cf. Fil 3,6). Ma vi sono coloro ai quali*

ἔδιδαξεν· ἀπὸ κακίας τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ (Sal 106,34b). καὶ πᾶν δὲ τὸ ἔθνος αὐτῶν πάντων ὑστέρηται τῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ὑπαρχόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, ὡς μηκέτι προφητῶν ἀξιούσθαι μήτε ἀγγέλων ἐπιφανείας, καὶ πάντα δὲ αὐτῶν τὰ σεμνὰ καθήρηται· ἢ μητρόπολις, τὸ ἱερόν, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τὸ βασίλειον, ἢ ἱερωσύνη. Ringrazio Lorenzo Perrone per aver richiamato la mia attenzione anche su questi passi.

²⁸ C. CURTI, *La cronologia*, cit., 65.

²⁹ C. CURTI, *La cronologia*, cit., 62-63. Preciso che non intendo escludere in assoluto la possibilità che Eusebio sia tornato a modificare parti dell'opera in un secondo momento, ma rimarcare che non ci sono prove concrete che inducano a sospettare che ciò sia avvenuto.

³⁰ Vd. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 74, che segnala i due passi di *D.e.* IV 16,22 e VI 1,4.

³¹ Vd. S. MORLET, *La Démonstration Évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin* (CEAug. Série Antiquité 187), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 117-134, per un'analisi dei rinvii interni della *Dimostrazione evangelica* e in particolare 124-125.133 per i presunti rinvii al *Commento ai Salmi*.

³² Cyr. Ps. 43,1 (PG 69, 1017C). Del commento, pervenutoci solo attraverso frammenti catenari, manca ancora oggi un'edizione critica. Per una valutazione delle condizioni del testo e degli aspetti significativi dell'opera si rimanda da ultimo alla ricca sintesi di P. ROSA, *Il Commento ai Salmi di Cirillo Alessandrino. Questioni ecdotiche ed esegetiche*, in *La lira di Davide. Egesi e riscritture dei Salmi dall'Antichità al Medioevo*, a cura di D. TRIPALDI (Percorsi di esegesi antica e medievale 4), Aracne, Canterano 2018, 237-269; cf. anche R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs*, cit., 224-233, e M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques*, cit., 131-134. Si segnala anche il volume di C. FERRARI TONIOLO, *Cyrrilliana in Psalmos. I frammenti del Commento ai Salmi di Cirillo di Alessandria nel codice Laudiano greco 42 (STCCM 14)*, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Catania 2000, sebbene tra i frammenti del manoscritto di Oxford ivi pubblicati non si trovino i passi presi in esame nel presente contributo.

sembra migliore **quanto viene detto nella prima interpretazione, intendo da Eusebio di Cesarea**. Dunque, sarebbe opportuno che il salmo sia riferito o in persona dei santi profeti, o da parte di coloro che hanno osservato il culto nella legge in maniera irreprensibile.

Al fine di comprendere appieno il senso della frase sulla quale Rondeau fonda la propria argomentazione (τὰ ῥηθέντα κατὰ τὴν πρώτην ἔκδοσιν, φημί δὴ ὑπὸ Εὐσεβίου τοῦ Καισαρείας), si ritiene utile una breve considerazione complessiva del passo. In primo luogo, Cirillo individua nei locutori del salmo coloro che vivono osservando i precetti della legge, per poi tuttavia menzionare l'opinione di chi, come Eusebio, ritiene che il salmo sia invece riferito «in persona dei santi profeti» (ἐκ προσώπου τῶν ἁγίων προφητῶν). In questi profeti bisogna evidentemente riconoscere proprio i figli di Core, dal momento che il Cesariense stesso li definisce più volte προφήται³³, poiché attribuisce tale titolo a tutti gli autori dei *Salmi* coerentemente con la concezione tradizionale.

Bisogna tuttavia notare che, a parere di Mühlenberg, la frase che menziona Eusebio (da Εἰσὶ δὲ οἱς ἄμεινον αὐτοῦ Καισαρείας) è un'inserzione da attribuire all'intervento dell'estensore della catena³⁴. Il senso di questo passo in particolare ben si accorda con la *ratio* di organizzazione del materiale catenario, perché esso intende rilevare la differenza delle due spiegazioni che lo precedono, segnalando che alcuni esegeti preferiscono spiegare le parole del versetto in accordo con la 'prima' interpretazione datane, ovvero quella di Eusebio.

Alla luce di tale considerazione, si può nondimeno spiegare tale osservazione sia nel contesto del *Commento ai Salmi* di Cirillo, sia nel contesto della catena esegetica. In ogni caso, non è necessario ipotizzare che essa costituisca un riferimento a una seconda edizione del *Commento ai Salmi* del vescovo di Cesarea. Se, infatti, si accetta come genuina la paternità cirilliana del passo, l'Alessandrino starebbe qui alludendo all'interpretazione letterale e storica dei figli di Core di Eusebio che egli ha già menzionato in precedenza, presumibilmente all'inizio del commento del primo dei *Salmi* a loro ascritti (Sal 41). Se, invece, si accetta l'attribuzione della frase da parte di Mühlenberg al catenista, se ne deduce che quest'ultimo abbia voluto rinviare alla prima spiegazione fornita tra i frammenti selezionati in merito al *prosopon* del salmo, ovvero a quella contenuta nella citazione di Eusebio. Il frammento del Cesariense, infatti, è il primo a essere riportato nel commento catenario al salmo 43, seguito da un frammento di Teodoro e infine da quello di Cirillo³⁵.

A corroborare tali riflessioni si possono aggiungere precisazioni di carattere linguistico³⁶. Quale che sia la paternità della pericope, non sembra opportuno intendere in questo caso il vocabolo ἔκδοσις nel senso di 'edizione, pubblicazione', che pure è attestato³⁷, quanto piuttosto in quello di 'spiegazione, interpretazione'³⁸. In primo luogo, se anche si volesse intendere κατὰ τὴν πρώτην ἔκδοσιν con «nella prima edizione», non si coglie su quali basi si debba dare per scontato che Cirillo o il catenista alludano proprio al *Commento ai Salmi*, poiché a tale locuzione manca un complemento che specifichi alla prima edizione di quale opera si fa riferimento. D'altra parte, l'accezione di 'interpretazione' per il termine ἔκδοσις è ben attestata,

³³ Basti il rinvio al frammento catenario eusebiano tramandato nello stesso manoscritto Barocciano 235 che riporta il frammento di Cirillo; vd. Eus. *CPs* 43,1 (PG 23, 384B; attribuito a Eusebio da R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs*, cit., 110, ed E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, cit., 190): ἰκετηρία δὲ εἰσιν ὁμοια ταῖς ἔμπροσθεν, καὶ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως λέγω δὲ περὶ τῆς ἀποπτώσεως τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἐκ προσώπου τῶν προφητῶν προσπεφωνημένοι διὰ τῶν υἱῶν Κορέ.

³⁴ Cf. E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, cit., 190. R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs*, cit., 228, ascrive invece a Cirillo l'intero passo.

³⁵ Cf. E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, cit., 190.

³⁶ Nel periodo che precede il passo in esame, peraltro, si rileva la presenza dell'espressione tipicamente cirilliana πολιτείας τὰ αὐχήματα: cf. e. g. *Cypr. Mich.* 4,5 (PUSEY I, 664); *Abac.* 3,18-19 (PUSEY II, 166); *Soph.* 1,13 (PUSEY II, 188); *Zach.* 13,3 (PUSEY II, 501); *Rom.* 7,1 (PUSEY III, 193).

³⁷ Cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. throughout by H.S. JONES with the assist. of R. MCKENZIE, Clarendon Press, Oxford 1940⁹ + *A Supplement*, ed. by E.A. BARBER, with the assist. of P. MAAS – M. SCHELLER – M.L. WEST, Oxford 1968 + *Revised Supplement*, ed. by P.G.W. GLARE, with the assist. of A.A. THOMPSON, Oxford 1996, s. v., 504; F. MONTANARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Brill, Leiden – Boston 2015, s. v., 627 (ed. or.: *GI. Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2013³ [1995¹], s. v., 753); *Diccionario Griego-Español* online, s.v. Si noti tuttavia che già B.A. VAN GRONINGEN, *EKAΘΣΙΣ*, Mn. 16 (1963) 1-17, metteva in guardia dall'automatismo di intendere e tradurre ἔκδοσις con 'edizione'.

³⁸ Cf. F. MONTANARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, cit., 627; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, 427; *Diccionario Griego-Español* online, s.v.

tra gli altri autori che precedono Cirillo, già in Clemente di Alessandria³⁹. A ciò si deve aggiungere che anche l'uso che Cirillo fa del termine avvalorata tale ipotesi. Infatti, una ricerca del lemma ἔκδοσις nel *Thesaurus Linguae Graecae* online ha evidenziato che, nella quasi totalità delle trentacinque occorrenze rintracciate nelle opere a lui attribuite, Cirillo impiega il vocabolo per riferirsi a una delle versioni delle scritture conservate negli *Esapla*, inclusa quella dei Settanta⁴⁰. Si noti in questo caso il sovrapporsi nel termine ἔκδοσις del senso di 'edizione' di un testo con quello di 'traduzione' dello stesso, la quale è poi sempre una sua 'interpretazione'. Tale polisemia mi sembra conservata nella resa del termine con 'versione'. L'unica significativa eccezione rispetto a questa accezione⁴¹ e che si accorda col frammento in questione è un frammento delle *Omèlie su Luca* su Lc 6,21, in cui Cirillo dichiara di procedere a enunciare il senso che consegue (ἐπομένην [...] διάνοιαν) alle spiegazioni da lui appena avanzate (ταῖς ἀρτίως ἡμῖν εἰρημέναις ἐκδόσεσιν) sul concetto di fame e sete di giustizia⁴².

Il secondo frammento che Rondeau cita a testimonianza dell'esistenza di due edizioni del *Commento ai Salmi* di Eusebio riporta (in grassetto la parte citata dalla studiosa):

Τὰ ὅμοια κατὰ διάνοιαν πρὸς τοῖς ἤδη ῥηθείσιν, ἐν δευτέρᾳ ἐξηγήσει Εὐσέβιος ὁ Καισαρεύς φησιν· εἰ καὶ μὴ μετὰ τοσαύτης τῶν γραφικῶν μαρτυρίας⁴³.

Eusebio di Cesarea dice in una seconda spiegazione cose simili, per quanto riguarda il senso, a quelle ora enunciate, sebbene non con una così grande testimonianza dalle Scritture.

La prima osservazione d'obbligo è che i dizionari attestano il vocabolo ἐξήγησις nei significati di 'esposizione, racconto', 'spiegazione, interpretazione', e dunque anche 'traduzione'⁴⁴, ma mai in quello di 'commento' inteso quale opera appartenente al genere letterario dedicato all'esegesi⁴⁵. L'uso delle attestazioni del termine nelle opere attribuite a Cirillo conferma che l'autore impiega ἐξήγησις sistematicamente nel senso attestato di 'spiegazione, interpretazione'⁴⁶. Un'ulteriore testimonianza dell'uso del termine in questa accezione si ha nel titolo dato al *Commento a Giovanni*, in cui l'espressione ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ fa ben comprendere come il termine ἐξήγησις individui la natura del contenuto dell'opera, cioè l'interpreta-

³⁹ Cf. Clem. Str. II 18 (GCS 52, 159): Ἐχει μὲν οὖν καὶ ἄλλας ἐκδόσεις τὰ προειρημένα [...]; VI 14 (GCS 52, 489): ἀσεβῆς γὰρ καὶ ἥδε ἡ ἔκδοσις.

⁴⁰ Cirillo si riferisce infatti tre volte alla versione dei Settanta, una a quella di Aquila e una alla cosiddetta Quinta versione; in ventisei occorrenze, infine, fa riferimento alla versione degli ebrei o «secondo gli ebrei» (τῶν Ἑβραίων ο καθ' Ἑβραίου). Una sola volta egli impiega il termine per argomentare la sostanziale identità della versione (ἡ ἔκδοσις) ricavabile dai resoconti degli evangelisti del miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, nonostante la presenza di due verbi diversi riferiti al momento della preghiera di Gesù (Gv 6,11 e Mt 14,19): cf. Cyr. Jo. 6,11 (PUSEY II, 417).

⁴¹ In un'altra occorrenza ἔκδοσις indica lo spuntare dei germogli, vd. Cyr. Os. 14,6 (PUSEY I, 281).

⁴² Cyr. Lc. fr. II 80 (*Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche*, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von J. REUSS [TU 130], Akademie-Verlag, Berlin 1984, 259): φαμέν οὖν, ὅτι μέγα μὲν καὶ ἔξαιρετον τὸ πεινῆν καὶ διψῆν τὴν δικαιοσύνην, τοῦτ' ἔστι καθάπερ τινὸς τροφῆς καὶ ποτοῦ μεταποιεῖσθαι φιλεῖν τῶν εἰς εὐσέβειαν σπουδασμάτων· τοῦτο γὰρ ἡ δικαιοσύνη δηλοῖ. ἐπειδὴ δὲ χρὴ ταῖς ἀρτίως ἡμῖν εἰρημέναις ἐκδόσεσιν ἐπομένην ἀποφῆναι καὶ τὴν ἐν τούτοις διάνοιαν, πάλιν ἐκεῖνό φαμεν [...]. I frammenti del tipo II, nella classificazione di Reuss, sono i frammenti greci che non sono attestati anche dalla traduzione siriana delle omelie di Cirillo, in quanto detta traduzione (dell'intera omelia o di sue parti) non si è conservata.

⁴³ Cyr. Ps. 44,3 (PG 69, 1032B).

⁴⁴ Così infatti F. MONTANARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, cit., 723; cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, cit., 593: 'statement, narrative' o 'explanation, interpretation'.

⁴⁵ In base al contesto delle due occorrenze che G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., 496, glossa con il significato di 'commentary', nulla autorizza a pensare che in queste occasioni ci si riferisca a commentari nel senso di trattati esegetici. Nel primo caso, Eusebio nella *Storia ecclesiastica* dà notizia di una lettera di Dionigi di Corinto in cui sono riportate interpretazioni delle Scritture, vd. Eus. H.e. IV 23,6 (GCS NF 6/1, 274): καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Ἀμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπιστεῖλας, Βακχυλίδου μὲν καὶ Ἐλπίστου ὡς ἂν αὐτὸν ἐπὶ τὸ γράψαι προτρεψάντων μέμνηται, γραφῶν τε θείων ἐξηγήσεις παρατέθειται, ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων. Epifanio, invece, riferisce della correttezza dei calcoli avanzati da Efreem il Siro nelle sue spiegazioni sulla data di nascita di Cristo: Epiph. Haer. 51,22,7 (GCS 31, 284): ὡς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραῖμ ἐμαρτύρησε τοῦτω τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι [...].

⁴⁶ Sulla base della ricerca delle occorrenze del lemma nel *Thesaurus Linguae Graecae* online, che tuttavia non registra tutte le opere di Cirillo sotto la rubrica 'Cyrillus'.

zione del vangelo, mentre ὑπομνηματική, ‘in forma di commentario’, rimandi invece alla forma nella quale tale interpretazione viene presentata, cioè il genere letterario del commento⁴⁷. Oltre a ciò, nel contesto più generale del periodo si segnala la presenza delle due espressioni τὰ ὅμοια κατὰ διάνοιαν ε τῶν γραφικῶν μαρτυρίας, mai attestate altrove in Cirillo⁴⁸.

In aggiunta a tali osservazioni, si deve rilevare come anche il contesto suggerisca la soluzione qui presentata. Poco prima, Cirillo ha introdotto la spiegazione di Sal 44,2c (ἡ γλῶσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου) commentando come qui sia Dio Padre stesso a illustrare la natura del proprio Logos, presentandolo come la sua lingua⁴⁹. Nella spiegazione si susseguono diverse citazioni scritturistiche (Gv 6,39; Is 9,5; Ger 38,33; 2 Cor 3,2), finché Cirillo arriva a commentare Sal 44,3a (ὠραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων), versetto che enfatizza la superiore bellezza di Cristo rispetto a tutti gli uomini e al quale egli accosta Ct 2,14 (δειξόν μοι τὴν ὄψιν σου καὶ ἀκούτισόν με τὴν φωνήν σου, ὅτι ἡ φωνή σου ἠδεῖα, καὶ ἡ ὄψις σου ὠραία). A questo punto si inserisce l’osservazione che anche Eusebio afferma concetti simili, per il senso presentato, «in una seconda spiegazione». Senza ulteriori specificazioni, si può solo ipotizzare a quale opera Cirillo faccia riferimento, poiché anche in questo caso nulla obbliga a priori a pensare al *Commento ai Salmi*, tantomeno a una sua seconda edizione.

Appurato che intendere ἐν δευτέρῳ ἐξηγήσει come «nella seconda edizione [del *Commento ai Salmi*]» significherebbe attribuire a ἐξηγήσει un significato che non ha altrove in Cirillo, questa traduzione risulterebbe forzata anche dal punto di vista sintattico sia per la mancanza di un genitivo che specifichi l’opera in questione (come nel caso del passo esaminato in precedenza), sia per l’assenza di articolo.

L’ipotesi più ragionevole è che in questo passo Cirillo non abbia voluto segnalare altro che la concordanza della propria interpretazione con «una seconda spiegazione» avanzata da Eusebio. Nella produzione del Cesariense, infatti, il salmo 44 viene commentato in modo più o meno esteso nelle *Ecloghe profetiche*, nella *Dimostrazione evangelica* e nel *Commento ai Salmi*. Nelle *Ecloghe profetiche*, tuttavia, l’esegesi di un considerevole numero di salmi era compresa nella parte di opera non pervenutaci a causa di una grande lacuna nella tradizione manoscritta. Nonostante ciò, come ha dimostrato Dorival sappiamo grazie all’indice del secondo libro che il salmo presentato come Περὶ τοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ ἀγαπητοῦ καὶ ὡς θεοῦ βασιλεὺς καὶ ὡς Χριστὸς ὁ αὐτὸς ἀναγορεύεται⁵⁰ era proprio il salmo 44, citato in quest’opera quale *testimonium* degli appellativi di Cristo in quanto diletto, re, e ‘unto’⁵¹. Nella *Dimostrazione evangelica*, il salmo è riportato sia fra i *testimonia* in merito agli appellativi di Cristo⁵², sia fra quelli che dimostrano la sua preesistenza⁵³: i versetti 2c-3a non sono tuttavia al centro dell’esegesi in nessuno di questi due casi. Al contrario, tra i frammenti del *Commento ai Salmi* che Devreesse e Mühlenberg ascrivono concordemente a Eusebio⁵⁴, si legge un commento proprio su Sal 44,2c-3a. In questo contesto, il Cesariense osserva che bisogna intendere «la mia lingua è calamo di scriba che scrive veloce» come un riferimento al fatto che lo Spirito si serve della lingua del coro dei profeti come uno scriba dello stilo, intendendo in questo modo i figli di Core stessi come *personae loquentes* del salmo. Egli osserva poi che, a differenza della versione dei Settanta che intende il versetto 2c legato al successivo 3a, la versione ebraica li distingue, precisazione che lo induce a considerare Sal 44,1-2 una sorta di proemio introduttivo al canto per il diletto che inizia col

⁴⁷ Cyr. Jo. I prol. (PUSEY I 11; SC 600, 202): ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΙΚΗ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ.

⁴⁸ In Cyr. Jo. I 1 (PUSEY I 25; SC 600, 236) occorre il nesso μαρτυριῶν γραφικῶν, in cui tuttavia l’aggettivo è concordato con il sostantivo.

⁴⁹ Vd. PG 69, 1029B: Ἐτεροίως ἡμῖν ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τὸν ἐκ τῆς οὐσίας ἑαυτοῦ κατασημαίνει λόγον. Tutta la sezione di PG 69, 1025D-1032B è ascritta a Cirillo da R DEVREESE, *Les anciens commentateurs*, cit., 229, e da E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, cit., 192.

⁵⁰ Eus. Ecl. II prol. (*Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis Eclogae Propheticae*, ed. T. GAISFORD, e typographeo academico, Oxonii 1842, 65).

⁵¹ Vd. G. DORIVAL, *Remarques sur les Eklogai prophétiques d’Eusèbe de Césarée*, in Philomathestatos. *Studies in Greek Patristics and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, a cura di B. JANSSENS – B. ROOSEN – P. VAN DEUN (OLA 137), Peeters, Louvain – Paris – Dudley, MA 2004, 203-224, in particolare, 213-214; cf. anche Eus. *Periochae* (ed. BANDT, TU 183, 130,47): μὲν Ἐπιφάνεια Χριστοῦ βασιλείας.

⁵² Vd. Eus. D.e. IV 15,47-64 (GCS 23, 180-183).

⁵³ Vd. Eus. D.e. V 2 (GCS 23, 215-218).

⁵⁴ Vd. R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs*, cit., 111, ed E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, cit., 191-192.

versetto successivo. Infine, egli commenta il primo stico di Sal 44,3 rilevando come nonostante Cristo si sia reso uomo, abbia sempre superato tutti per bellezza, intesa come virtù⁵⁵.

Dopo queste osservazioni, risulta sempre più ragionevole intendere ἐν δευτέρῃ ἐξηγήσει come «in una seconda spiegazione». Cirillo potrebbe dunque riferirsi al fatto che, dopo aver commentato Sal 44 nella *Dimostrazione evangelica*, Eusebio vi sia ritornato e dica qualcosa di simile alla propria interpretazione a proposito della bellezza del diletto solo nel *Commento ai Salmi*; oppure, al fatto che tale circoscritta affinità si trovi in una seconda, nel senso di ‘ulteriore’, spiegazione rispetto a quella avanzata da Cirillo stesso. In ogni caso, risulterebbe del tutto forzato attribuire a questa espressione il senso di «nella seconda edizione del *Commento ai Salmi*», edizione la cui esistenza appare ormai dubbia e infondata.

Quanto argomentato permette, a mio avviso, di spiegare il passo citato da Rondeau all’interno del contesto del commento cirilliano. Vi sono tuttavia almeno due ulteriori validi motivi per corroborare il sospetto che, anche in questo caso, l’osservazione ritenuta genuinamente di Cirillo debba essere attribuita in realtà alla mano del catenista. Si noti dapprima la funzione che essa ha di formula di raccordo, che constata eventuali elementi di somiglianza o differenza con altre interpretazioni, come ci si può aspettare in un florilegio di passi ermeneutici di diversi autori attorno a un medesimo brano scritturistico. In secondo luogo, i due passi citati da Rondeau risulterebbero gli unici dell’intera produzione di Cirillo in cui egli fa menzione esplicita di Eusebio di Cesarea. Tali elementi, se considerati singolarmente, non sarebbero forse sufficienti per mettere in dubbio in modo significativo la paternità cirilliana del passo. Tuttavia, alla luce delle precedenti considerazioni sia sulla lingua di Cirillo, sia sul contesto in cui questi passi si trovano, queste ulteriori osservazioni contribuiscono a rendere sempre più ragionevole il sospetto che i brani in questione non possano ascrivere al teologo alessandrino.

Infine, in séguito alla presentazione dalla quale origina questo contributo, tale sospetto ha trovato una conferma complementare al congresso «Collecting – Presenting – Studying – Transmitting. Scriptural Interpretation of Early Christian Authors in Old Catenae Manuscripts and New Databases», organizzato all’Università di Vienna nel marzo 2023. In tale occasione, Barbara Villani ha infatti convincentemente argomentato su base paleografica che i due passi in questione, tra gli altri, sono dovuti all’intervento del catenista⁵⁶. Un’ulteriore conferma esterna si va dunque ad aggiungere alle (contro)argomentazioni qui avanzate, ricavate su base linguistica mediante un’attenta lettura e contestualizzazione dei passi esaminati. Queste argomentazioni risultano già in sé dirimenti per confutare la possibilità di leggere i due passi attribuiti a Cirillo come testimonianza dell’esistenza di una seconda edizione del *Commento ai Salmi*. In

⁵⁵ Eus. CPs 44,2c-3a (PG 23, 396A-C): Ἀντί δὲ τοῦ· κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου (Sal 44,2c), ὁ μὲν Ἀκύλας· σχοῖνος γραμματέως ταχινό· ὁ δὲ Σύμμαχος· ἡ γλώσσά μου, φησί, γραφεῖον γραφέως ταχινόυ. Σφόδρα δὲ θαυμαστῶς τὴν ἑαυτοῦ γλώσσαν, οὐ χεῖρα γραμματέως ἐπιστήμονος, οὐδὲ γραμματέα φησίν, ἀλλὰ κάλαμον γραμματέως ὀξυγράφου· δηλῶν, ὅτι ὄργανον ἦν ἡ προφητικὴ γλώσσα ἐτέρου τοῦ χρωμένου αὐτῆ, ἀγίου πνεύματος· ὅπερ ὁ γραμματεὺς, οὐ γραφεῖον καὶ κάλαμος ἐτύγγανεν ἢ τῶν προφητῶν γλώσσα, ὡσθ’ ἕτερον εἶναι τὸν ὀξυγράφου γραμματέα, δηλαδὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἕτερον τὸν προφήτην, καὶ τρίτον τὴν γλώσσαν τὴν προφητικὴν, ἡ καλάμου καὶ γραφεῖου χώραν ἐπέειχεν, ὄργανον τυγγάνουσα τοῦ χρωμένου αὐτῆ ἀγίου πνεύματος. Εἰδέναι δὲ δεῖ, ὡς κατὰ τὴν τῶν Ἐβδομήκοντα ἐρμηνείαν συνῆπται ἡ διάνοια τῷ καλάμῳ τοῦ γραμματέως, ὡς ἕνα τε στίχον τὸ ὅλον ἀπείληπται λόγιον, οὕτως ἔχον· Ἡ γλώσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου· ὡραῖος κάλλι παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων (Sal 44,2c-3a). Ἐπεὶ δὲ ἡ Ἑβραϊκὴ λέξις καὶ οἱ λοιποὶ ἐρμηνευταί, τὴν τῶν ἀνωτέρω διάνοιαν περιγράφαντες, ἀπὸ ἐτέρας ἀρχῆς τὴν ἐκθεσιν ἐποίησαντο· εἰκότως καὶ ἡμεῖς ἐξ ἐτέρας ἀρχῆς τὸ ὡραῖος κάλλι παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων (Sal 44,3a) παρεθήκαμεν. Ὁ μὲν οὖν Ἀκύλας τοῦτον ἠρμήνευσε τὸν τρόπον· Κάλλι ἐκαλλιῶθης ἀπὸ υἱῶν ἀνθρώπων· ὁ δὲ Σύμμαχος· Κάλλι καλὸς εἶ παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων· ὡστε εἶναι τὰ πρῶτα τῆς ὡδῆς ἀντί προοίμιου λελεγμένα. Μέλλων γὰρ εὐαγγελίζεσθαι τὸν ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ λόγον, καὶ τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ προφέρειν ὡδὴν ὁ προφητικὸς χορὸς, προοιμίῳ κέχρηται, στήσας τὸ προοίμιον ἕως τοῦ ἡ γλώσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου (Sal 44,2c). Ἐντεῦθεν δὲ λοιπὸν ἀπάρχεται τῆς εἰς πρόσωπον τοῦ ἀγαπητοῦ ὡδῆς· ἀναφωνεῖ τε πρὸς αὐτόν· ὡραῖος εἶ κάλλι (Sal 44,3a), καλὸς εἶ, ἡ κάλλι ἐκαλλιῶθης, ἡ κάλλι ὡραιώθης, ὡ ἀγαπητέ, παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα εἰς τις γέγονας καὶ αὐτὸς υἱὸν τῶν ἀνθρώπων, καὶ κατηριθμῆθης τοῖς ἐπὶ γῆς πολτευσαμένοις· ἀλλ’ οὐκ ἔστι παραβάλλειν τῷ κάλλι σου ἕτερον. Δῆλον δὲ ὅτι κατὰ τὴν ἀρετὴν. Per le varianti esaplarì, cf. *Origenis Hexaplorum quae supersunt. Tomus II. Jobus–Malachias. Auctarium et indices*, ed. F. FIELD, e typographico clarendoniano, Oxonii 1875, 161. Montfaucon non segnalava nel suo testo κάλλι ὡραιώθης παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων come lezione della Quinta.

⁵⁶ B. VILLANI, *Der Katenist als Autor? Beobachtungen zu Wortmeldungen des Kompilators der Palästinischen Katene zu den Psalmen*, relazione al convegno «Collecting – Presenting – Studying – Transmitting. Scriptural Interpretation of Early Christian Authors in Old Catenae Manuscripts and New Databases», Universität Wien, 23-25 marzo 2023.

modo solo apparentemente incidentale, l'analisi ha permesso di mettere in dubbio in maniera decisiva anche la paternità cirilliana stessa delle pericopi. Il fatto che queste siano finora sempre state lette come garanzie della pubblicazione di una riedizione del commento del Cesariense è un caso emblematico di una fallacia logica nella quale spesso si incappa, cioè di rintracciare nelle fonti, senza dubbio in buona fede, quanto ci si aspetta di trovare, o comunque qualche elemento indubbiamente pertinente al nostro oggetto di indagine.

3. CONCLUSIONE: UNA DELLE ULTIME OPERE DI EUSEBIO.

In questo contributo ho enucleato e analizzato gli aspetti relativi alla datazione del *Commento ai Salmi* di Eusebio, concludendo, da un lato, che risulta ancora valida l'ipotesi di una composizione nel periodo *post* 326, dall'altro che non disponiamo di elementi concreti non solo per avvalorare, ma neanche per prendere seriamente in considerazione l'ipotesi che il Cesariense abbia redatto due edizioni differenti dell'opera. Ho messo in luce come tale ipotesi, suggerita da Mercati per dare giustificazione di un'apparente incongruenza di due passi a proposito della descrizione dell'attuale stato di Gerusalemme, sia stata poi corroborata da osservazioni di Devreesse e Rondeau. Il primo studioso aggiunse l'argomento di alcune supposte discrepanze nel testo di certi frammenti catenari rispetto al contenuto del manoscritto Paris. Coisl. 44. La seconda propose invece di intendere alcuni rimandi nella *Dimostrazione evangelica* a più approfondite trattazioni future quali prove dell'intenzione da parte di Eusebio di comporre un commento esegetico ai *Salmi* fin dal periodo pre-niceno, segnalando inoltre due passi di Cirillo come testimonianze dell'esistenza di due edizioni del commento. Tuttavia, le accurate analisi di Carmelo Curti avevano già indebolito la rilevanza delle argomentazioni di Mercati e Devreesse. Da un lato, lo studioso dimostrò come la descrizione di Gerusalemme in rovina non fosse in contrasto con l'enfasi posta sull'edificazione dell'area del *martyrion*; dall'altro, mise in guardia dal fare affidamento a frammenti catenari per ricostruire gli *ipsa verba* di un commento esegetico, dimostrando come gli estensori della catena siano spesso inclini ad alterare il testo di partenza per esigenze di composizione della stessa. Nondimeno, Curti dichiarò di non mettere in discussione che il vescovo abbia potuto pubblicare una seconda edizione del *Commento ai Salmi*, e ritenne anzi valida la segnalazione da parte di Rondeau dei due passi cirilliani. In séguito, Sébastien Morlet dimostrò che nessuno dei passaggi della *Dimostrazione evangelica* citati dalla studiosa francese denunciava in realtà un progetto di commento sistematico ai *Salmi* a uno stadio così precoce della produzione di Eusebio.

In questa sede, l'analisi del contesto e dell'uso linguistico dei brani attribuiti a Cirillo che farebbero riferimento a due edizioni dell'opera ha confutato in modo definitivo anche l'ultimo argomento a sostegno dell'ipotesi dell'esistenza di una seconda edizione del commento eusebiano. Sia nel caso in cui questi passi vadano attribuiti alla penna del catenista, sia nel caso, ormai improbabile, si riesca a dimostrare che essi appartengono alla mano di Cirillo, l'autore di ciascuno ha voluto segnalare – sia con il termine ἔκδοσις sia con ἐξήγησις – un rimando a delle spiegazioni puntuali del Cesariense, senza precisare né lo scritto in cui si trovano né tantomeno da quale redazione di esso erano tratte. Bisogna dunque concludere che al momento non rimane alcun elemento concreto o testimonianza per sostenere la tesi che Eusebio di Cesarea abbia mai allestito e pubblicato una seconda edizione del suo *Commento ai Salmi*, né, in fondo, la necessità di ipotizzarlo.

Tommaso Interi
Dipartimento di Studi Storici – Università di Torino
tommaso.interi@unito.it

Abstract. Reconsidering the elements for dating the composition of the *Commentary on the Psalms* by Eusebius of Caesarea, this contribution re-evaluates all the evidence brought to support the existence of a second edition. All evidence pointing in that direction is shown to have been disproved over time, except for the alleged indication of two catenary fragments attributed to Cyril of Alexandria, which scholars believed mentioned a second edition of the commentary. Linguistic and content analysis of these fragments will refute their support for the theory of two editions of Eusebius' *Commentary on the Psalms*.

Keywords. Eusebius of Caesarea; *Commentary on the Psalms*; Cyril of Alexandria; *Catena* Fragments; Alexandrian Tradition.

**Riecheggiamenti origeniani
nella traduzione di Rufino di Gr. Naz. Or. 2,15**

di
Carla Lo Cicero

Nella versione latina di Rufino del cap. 15 dell'orazione 2 di Gregorio di Nazianzo si segnalano alcuni scarti dal modello che mi sembrano degni di attenzione. Essi costituiranno l'oggetto di questo studio¹. Sarà opportuno innanzitutto contestualizzare il testo del Nazianzeno. Gregorio scrive per giustificare il suo brusco allontanamento da Nazianzo dopo il conferimento del sacerdozio. Le ragioni del suo gesto sono individuate nell'amore per l'ascesi (cap. 7), nella vergogna provata per i sacerdoti indegni (cap. 8), nella difficoltà di esercitare l'arte pastorale quando questa si applichi non alla cura degli animali, ma a quella delle anime umane (cap. 9). Ciò gli detta delle considerazioni sul tipo di comando esercitato dal sacerdote, in cui temi più strettamente religiosi si intrecciano con motivi propri del λόγος βασιλικός. Tale comando, radicato nella legge divina e orientato a condurre a Dio, comporta un grave pericolo per chi lo esercita: il sacerdote, infatti, è sottoposto a rigoroso vaglio (cf. 1 Cor 3,12-14), perché non induca al male i sottoposti col suo esempio cattivo, dato che la malvagità suscita emulazione ed è a portata di mano (capp. 10-11). L'illustrazione della rapidità della diffusione del male attraverso paragoni alla portata dell'esperienza degli ascoltatori² è conclusa dall'esortazione a non essere cattivi modelli e a non imitare i medici che curano gli altri, ma sono anche loro malati, motivo, questo, proverbiale (capp. 12-13)³. Da toni fortemente origeniani è caratterizzato il successivo cap. 14 per l'insistenza sul tema del progresso spirituale: chi deve guidare gli altri alla virtù non deve solo allontanarsi dal male, ma deve fare il bene secondo il precetto del salmo⁴, deve procedere considerando ogni avanzamento come un punto di appoggio per una successiva ascesa. A queste riflessioni si collega il cap. 15, al centro di questa indagine, che esemplifica la differenza tra il semplice fedele e il sacerdote con quella che intercorre tra il cittadino privato e chi è preposto al comando:

Μηδὲ τὰ αὐτὰ πᾶσιν ἀρμόζειν οἶεσθαι, ὥσπερ οὐδὲ ἡλικία πᾶσιν αἰ αὐταὶ οὐδὲ προσώπων χαρακτήρες οὐδὲ ζῶων φύσεις οὐδὲ γῆς ποιότητες οὐδὲ κάλλη τε καὶ μεγέθη λαμπτήρων, ἀλλ' ἡγεῖσθαι ἰδιώτου μὲν εἶναι κακίαν τὸ φαῦλα πράσσειν καὶ ὅσα κολάσεως ἄξια ὦν καὶ ὁ νόμος βαρῦς δεσπότης, ἄρχοντος δὲ ἡ προεστῶτος τὸ μὴ ὡς ἄριστον εἶναι καὶ αἰεὶ τῷ καλῷ προβαίνοντα, εἴπερ μέλλοι τῷ περιόντι τῆς ἀρετῆς ἔλξειν τοὺς πολλοὺς εἰς τὸ μέτριον, καὶ μὴ βία κατάρξειν, ἀλλὰ πειθοῖ προσάξεισθαι. Τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον, πρὸς τὸ τυραννικὸν εἶναι καὶ οὐκ ἐπαινετόν, οὐδὲ μόνιμον· φιλεῖ γὰρ τὸ βιασθέν, ὥσπερ φυτὸν βία χερσὶ μετασπώμενον, εἰς ἑαυτὸ πάλιν ἀφεθὲν ἀνατρέχειν. Τὸ δ' ἐκ προαιρέσεως ἐννομώτατον τε ἅμα καὶ ἀσφαλέστατον, εὐνοίας δεσμῷ τηρούμενον. Ὅθεν δὴ καὶ μάλιστα ποιμαίνειν τὸ ποιμνιον ἐκουσίως, ἀλλὰ μὴ ἀναγκαστῶς, ὁ ἡμέτερος διακελεύεται νόμος καὶ νομοθέτης (SC 247, 108,19-110,16)⁵.

¹ Ringrazio i revisori anonimi per la loro attenta lettura e per i loro suggerimenti.

² La scintilla che dà fuoco alla paglia, la goccia d'assenzio che rende un cibo amaro, la piccola pietra rimossa che fa precipitare l'argine, cf. Or. 2,12 (SC 247, 106,1-12).

³ Cf. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, BUR, Milano 1991, 76, nr. 168, che ne segnala la presenza sia nella cultura ebraica sia nella greca classica e di seguito negli scrittori cristiani e nelle sentenze medievali, con riprese anche nelle letterature moderne, e Bernardi in Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI (SC 247), Les Éditions du Cerf, Paris 1978, 107, n. 3, che rimanda a E. fr. 1086 NAUCK², 545 (ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεισι βρῦων), e a Plu. *Mor.*, ed. BERNARDAKIS, t. I, 173.

⁴ Cf. Sal 36,27a: Ἐκκλινὸν ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιήσον ἀγαθόν. Cito il testo della LXX qui e di seguito da *Septuaginta*, ed. A. RAHLFS, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965⁸.

⁵ «Neppure c'è da pensare che le stesse cose si adattino a tutti, come non tutti hanno la stessa altezza, né gli stessi lineamenti, né gli animali hanno tutti la stessa natura, né i terreni le stesse qualità, né i corpi celesti la stessa grandezza e lo stesso splendore (cf. 1 Cor. 15,41). Ma bisogna pensare che la malvagità del singolo consiste nel fare azioni cattive e meritevoli di biasimo e duramente punite dalla legge, mentre la malvagità di chi comanda e riveste una carica importante consiste nel non essere il migliore possibile e nel non cercare di progredire sempre nel bene, se egli davvero cerca, con il miglioramento della sua virtù, di attrarre i più verso la giustizia, senza usare violenza, ma convincendoli ad avvicinarsi a lui. Infatti, la costrizione serve alla tirannide e non è lodevole e nemmeno porta alla sicurezza, perché ciò che è oggetto di una violenza, una volta lasciato a se stesso, suole tornare nella disposizione in cui era prima, come una pianta che è stata piegata a forza con le mani. Invece ciò che deriva da una scelta è la cosa più conforme alle leggi e la

Come nella realtà naturale si osservano differenze tanto negli uomini e negli esseri viventi quanto nel mondo fisico, terrestre e celeste⁶, così diversa è la valutazione della malvagità se essa riguarda il privato cittadino (ιδιώτης) o chi esercita l'autorità. Per il primo la malvagità è compiere azioni punite dalla legge, per il secondo essa consiste «nel non essere il migliore possibile e nel non cercare di progredire sempre nel bene, se egli davvero cerca, con il miglioramento della sua virtù, di attrarre i più verso la giustizia, senza usare violenza, ma convincendoli ad avvicinarsi a lui».

In quest'ultimo periodo tematiche origeniane si mescolano strettamente con i motivi del λόγος βασιλικός. A questo è ascrivibile il concetto del modello che il sovrano deve rappresentare per i sudditi guidandoli con la persuasione (πειθώ) e non con la violenza⁷, a Origene tanto l'idea del progresso nel bene, quanto il fatto che si richiede di più a colui che ha un'autorità⁸. Del λόγος βασιλικός è propria anche la considerazione della differenza tra il sovrano e il tiranno⁹. La violenza accompagna la tirannia e comporta che

più sicura, poiché è trattenuta dalla catena dell'affetto. E questo è il motivo per cui la nostra legge e il nostro legislatore ordinano che il pastore pascoli il suo gregge nella libertà e non nella costrizione». Il testo greco è quello di J. BERNARDI, Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, cit.; la traduzione è di Chiara Sani in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, traduzioni e note di C. SANI e M. VINCELLI, introduzione di C. MORESCHINI, prefazioni di C. CRIMI e C. SANI, Bompiani, Milano 2000.

⁶ E qui non manca un riferimento biblico a 1 Cor 15,41.

⁷ Per quanto riguarda il tema del superiore modello dei sudditi cf. Plin. *Paneg.* 45,4-6, ed. MYNORS, 36-37: *Et alioqui nescio an plus moribus conferat princeps, qui bonos esse patitur quam qui cogit. Flexibiles quamcumque in partem ducimur a principe atque (ut ita dicam) sequaces sumus. Huic enim cari, huic probati esse cupimus, quod frustra speraverint dissimiles, eoque obsequii continuatione pervenimus, ut prope omnes homines unius moribus vivamus [...]. Perge modo, Caesar, et vim effectumque censurae tuum propositum tui actus obtinebunt. Nam vita principis censura est eaque perpetua: ad hanc dirigimur, ad hanc convertimur, nec tam imperio nobis opus est quam exemplo. Quippe infidelis recti magister est metus. Melius homines exemplis docentur, quae in primis hoc in se boni habent, quod adprobant quae praecipunt fieri posse; Men. Rh. II 376,3-9, ed. RUSSEL-WILSON, 90: Μετὰ τὴν δικαιοσύνην ἐπαινέσεις αὐτοῦ τὴν σωφροσύνην· ἀκολουθεῖ γὰρ μάλιστα τῇ δικαιοσύνῃ ἡ σωφροσύνη. Τί οὖν ἐνταῦθα ἐρεῖς; ὅτι διὰ βασιλέα σώφρονες μὲν οἱ γάμοι, γνήσιοι δὲ τοῖς πατράσιν οἱ παῖδες, θεαὶ δὲ καὶ πανηγύρεις καὶ ἀγῶνες μετὰ τοῦ προσήκοντος κόσμου καὶ τῆς πρεπούσης σωφροσύνης γίνονται· οἷον γὰρ ὁρῶσι τὸν βασιλέως βίον, τοιοῦτον ἐπαινῆρηται; Syn. *Regn.* 3, ed. GARZYA, 386: Ἰππότεον οὖν ἅμα τῷ θεῷ, καὶ ἐγχειρητέον τῷ καλλίστῳ τῶν λόγων, ἀληθέστερον δὲ φάναι, τῶν ἔργων. Ὁ γὰρ ἐνὸς ἀνδρός, τοῦ βασιλέως, ἐπιμεληθείς, ὅπως ἂν ἄριστος εἴη, τὴν συντομοτάτην ἐβάδιεν ἐπὶ τὸ πάντας μὲν οἴκους ἐπανορθοῦν, πόλεις τε πάσας, ἔθνη τε πάντα, καὶ μικρὰ καὶ μείζω, καὶ τὰ γείτονα καὶ τὰ πόρρω, ἃ πάντα ἀπολαβεῖν ἀνάγκη τῆς ὅπως ποτὲ ἐχοῦσης τοῦ βασιλέως ψυχῆς. Per quanto riguarda il comando attraverso la persuasione e non con la violenza vd. per esempio *Paneg.* 2,13,1, ed. MYNORS, 92: *aliorum vitiis corrigendis curam adiecisti, idque moderate, ut suadere potius honesta quam cogere videreris*, e 2,14,4, ed. MYNORS, 93: *exasperat homines imperata correctio, blandissime iubetur exemplo*.*

⁸ Sulla richiesta maggiore fatta a chi esercita l'autorità vd. per esempio Orig. *Orat.* 28,4 (GCS 3, OW 2, 377,17-23): Χωρὶς δὲ τούτων καθολικωτέρων ὄντων ἔστι τις χήρας προνοουμένης ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ὀφειλὴ καὶ ἐτέρα διακόνου καὶ ἄλλη πρεσβυτέρου, καὶ ἐπισκόπου δὲ ὀφειλὴ βαρυτάτη ἐστίν, ἀπαιτούμενη ὑπὸ τοῦ τῆς ὅλης ἐκκλησίας σωτήρος καὶ ἐκδικουμένη, εἰ μὴ ἀποδοίτο; Orig. *HEr* XI 3 (GCS 6, OW 3, 81,3-7): ἀπαιτεῖ καὶ ὑμᾶς βιοῦν ὁ λόγος καλῶς καὶ ἡμᾶς· ἀλλ' εἰ δεῖ οὕτως εἰπεῖν, «δυνατοὶ δυνατῶς ἐτασθήσονται» [Sar 6,6], πλείον ἐγὼ ἀπαιτοῦμαι παρὰ τὸν διάκονον, πλείον ὁ διάκονος παρὰ τὸν λαϊκόν, ὁ δὲ τὴν πάντων ἡμῶν ἐγκεχειρισμένος ἀρχὴν αὐτὴν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἔτι πλείον ἀπαιτεῖται, sulla pena maggiore che di conseguenza attende chi ha un ruolo di comando nella chiesa vd. per esempio Orig. *HEz* V 4 (GCS 33, OW 8, 375,5-16): *Maiorem poenam habet, qui ecclesiae praesidet et delinquit. [...] Quid mihi prodest quia prior sedeo in cathedra resupinus [...]* nonne maiori poena cruciabor, quia honor iusti mihi ab omnibus defertur, cum peccator sim; vd. su questo tema E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 400-402.

⁹ Vd. per esempio D. Chr. 3,39-41, ed. COHOON, 120-122: Εἰ μὲν γὰρ εὐγνώμων καὶ φιλόανθρωπος καὶ νόμιμος ὢν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ τῷ συμφέροντι τῶν ἀρχομένων ἐπιμελεῖται, αὐτὸς πρῶτος εὐδαίμων καὶ φρόνιμος ὢν, καθάπερ εἶπον, καὶ τοῖς ἄλλοις μεταδίδους τῆς αὐτοῦ εὐδαιμονίας [...] δυνάμει τε μέγιστος ἐστὶ καὶ βασιλεὺς ἀληθῶς· εἰ δὲ φιλήδονος καὶ φιλοχρήματος καὶ ὑβριστῆς καὶ παράνομος, αὐτὸν οἰόμενος αὖξιν μόνον [...] οὐκ ἂν ποτε εἴποιμι τὸν τοιοῦτον ἄρχοντα ἢ αὐτοκράτορα ἢ βασιλέα, πολὺ δὲ μᾶλλον τύραννον καὶ λευστήρα; Syn. *Regn.* 6, ed. GARZYA, 392: Ἴσοις ὄροις φημὶ βασιλέα τε καὶ τύραννον διεστάναι· καίτοι τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀμφοῖν ὅμοια. Ἄρχουσιν ἐκάτερος ἀνθρώπων πολλῶν. Ἀλλ' ὅς μὲν ἂν ἑαυτὸν τῷ φαινομένῳ τῶν ἀρχομένων καλῶ καὶ ἐθέλη μοχθεῖν, ἴνα μηδὲν ἐκείνοις ἢ μοχθηρόν, καὶ προκινδυνεύειν, ἴνα ἐπ' ἀδείας ἐκείνοι βιοτεύωσιν, καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ συνεστιᾶσθαι μερίμνας, ἴνα νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν σχολάζωσι δυσχερῶν, οὗτός ἐστιν ἐν προβάτοις μὲν ποιμὴν, ἐν ἀνθρώποις δὲ βασιλεὺς. Ὅστις δὲ ἀπολαβεῖ τῆς ἡγεμονίας εἰς τρυφὴν καὶ καθηδυπαθεῖ τὴν ἐξουσίαν, οἰόμενος δεῖν ἐμπιπλάναι τὰς αὐτὸς αὐτοῦ πάσας ὁρέξεις,

quest'ultima non sia sicura¹⁰, idea resa da Gregorio con evidenza grazie all'esempio del ramo piegato a forza, ricorrente anche altrove sia nella stessa orazione 2 (36) sia in altre (6,8; 20,5; 23,1). Al contrario ciò che procede da una scelta è in massimo grado conforme alle leggi ed è sicuro perché sorvegliato dal legame della benevolenza, con riferimento, in virtù del termine usato (εὐνοία), al vocabolario filosofico¹¹. Da queste considerazioni ispirate ai *topoi* del λόγος βασιλικός Gregorio fa discendere (ᾄθεν) la conclusione, di cui trova conferma nella legge divina, che bisogna pascolare il gregge nella libertà e non nella costrizione¹², concetto espresso utilizzando i termini ἐκουσίως e ἀναγκαστῶς ripresi da 1 Pt 5,2, passo in cui ricorre anche l'immagine del gregge e del pastore:

Πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ [...] ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ Θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἐκουσίως κατὰ Θεὸν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου¹³.

I termini che Gregorio riprende dall'epistola, ἐκουσίως e ἀναγκαστῶς, nel contesto di questa non sono usati con riferimento al gregge, ma agli anziani stessi (il termine πρεσβύτεροι conserva questa valenza in opposizione ai giovani) che dovranno esercitare la loro funzione pastorale non perché costretti, ma liberamente¹⁴, come si evince dalla sequenza di opposizioni: Ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ Θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἐκουσίως κατὰ Θεὸν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου. Da questo stesso periodo dell'epistola petrina si evince, però, il concetto espresso da Gregorio, perché, se gli anziani vi sono esortati a sorvegliare le persone loro affidate (il termine greco è κληρῶς, parte avuta in sorte) non come padroni (μὴ κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν), ma offrendosi loro come modello (ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου), ne consegue, sia pure implicitamente, che esse si adegueranno spontaneamente a quanto loro richiesto. Vediamo ora la traduzione latina¹⁵:

ᾄθεν οἰμώζεται τὸ ἀρχόμενον, τοῦτο κέρδος τοῦ πολλῶν ἄρχειν τιθέμενος, τὸ παρὰ πολλῶν αὐτῷ θεραπεύεσθαι τῆς ψυχῆς τὸ ἠδόμενον· καὶ καθάπαξ εἰπεῖν, ὅστις οὐ πιαίνει τὴν ἀγέλην, ἀλλ' αὐτὸς ὑπὸ τῆς ἀγέλης θέλει πιανεσθαι, τοῦτον καλῶ μάγειρον ἐπὶ βοσκημάτων, τοῦτον ἀποφαίνω τὸν τύραννον, ὅταν ἢ δῆμος ἔλλογος τὸ ἀρχόμενον.

¹⁰ Cf. Sen. *Ira* II 11,3: *quid quod semper in auctores redundat timor nec quisquam metuitur ipse securus? Occurrat hoc loco tibi Laberianus ille versus qui medio civili bello in teatro dictus totum in se populum non aliter convertit quam si missa esset vox publici adfectus: necesse est multos timeat quem multi timent; Clem. I 12,4: Contrariis in contraria agit; nam cum invisus sit, quia timetur, timeri vult, quia invisus est, et illo execrabili versu, qui multos praecipites dedit, utitur: 'oderint, dum metuant', ignarus, quanta rabies oriatur, ubi supra modum odia creverunt.*

¹¹ Il termine, che pure è usato diffusamente in tutta la greicità, è ricorrente infatti negli scritti etico-politici platonici e aristotelici. Così risulta dall'indagine sul *Thesaurus Linguae Graecae. Digital Library* ed. M.C. PANTELIA. University of California, Irvine. Per εὐνοία vd. per esempio Pl. R. 470a1; Lg. 635b1; 642b5; 642c5; 642e5; Arist. *EN* 1155b; 1166b30; 1167a13.15.19; *EE* 1241a2 in cui il termine è associato a ὁμόνοια e φιλία, cf. C. LO CICERO, *Eloquentiae praefergidum lumen. Gregorio di Nazianzo nella traduzione di Rufino di Aquileia*, in *In suum vertere. La traduzione nel mondo greco e romano (Bologna 9-10 maggio 2019)*, RPL 43 (2020) 166-199, in particolare, 188 e n. 64.

¹² Analogo concetto Gregorio esprime in *Or.* 12,5; sulla pedagogia di Dio, che agisce non con la violenza, ma con la persuasione cf. *Or.* 31,25.

¹³ Cf. 1 Pt 5,1-3: «Esorto gli anziani che sono tra voi [...]: pascete il gregge di Cristo che vi è affidato sorvegliandolo non perché costretti, ma volentieri, come piace a Dio, non per vergognoso interesse, ma con animo generoso, non come padroni delle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge». Qui e di seguito cito il testo greco del NT da *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. A. MERK, *Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae* 1992¹¹. La traduzione dei passi biblici, qui e di seguito, è quella de *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009. Ringrazio Alberto D'Anna per aver discusso con me questo passo.

¹⁴ Si tratta del tema della spontaneità nel dono ricorrente anche in Paolo, Flm 14 (Χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ἦ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον) e 2 Cor 9,7 (Ἐκαστός καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ, μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης). Quest'ultima espressione, come individuato da Marguerite Harl, figura come una formula anonima e stereotipata in sei frammenti catenari sul salmo 118, quattro dei quali origeniani (gli altri due attribuiti a Didimo) e in altri luoghi dell'Alessandrino: in *FrIer* 20,2 (GCS 6, OW 3, 177-178), in cui il motivo è fatto risalire alla *paradosis hebraica*, in *CCt* II (GCS 33, OW 8, 144), in *CRm* IV 6 (Rm 4,18-22), ed. SCHERER, 114, in *FrCor* 42 (Opere di Origene XIV/4, 162), cf. *Introduction in La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, éd. par M. HARL avec la collaboration de G. DORIVAL, t. I: *Introduction, texte grec critic et traduction* (SC 189), Cerf, Paris 1972, 138-146.

¹⁵ Il testo è quello di Engelbrecht, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, Ioh. Wrobelii

Nec putandum est eadem omnibus convenire, sicut nec aetas una omnibus est nec vultuum liniamenta universis eadem nec totius terrae una est qualitas nec stellarum unus est splendor. Convenire ergo idiotae et simpliciori cuique putandum est, ne male agat et ut caveat omnia agere quae ad poenam trahuntur vel gravissima legis animadversione plectuntur. Huic vero qui aliis praeest omni opere peccati postergum relicto proficere in optimis convenit, ita ut possit profectus sui exemplo invitare et illicere ceteros ad virtutem praecipue per humilitatis a domino nobis traditam formam. Non enim oportet vi vel necessitate constringere, sed ratione et vitae exemplis suadere, quia omne quidquid extorquetur invitis cum eo quod tyrannicum videtur ne perseverare quidem potest. Solet enim quidquid violenter adtrahitur, sicut novellae arboris si quis vi cacumen inclinet, relaxatum rursus in id quod fuerat redire. Quod autem ex proposito fit et voluntate, tam legitimum quam certum est validissimis scilicet vinculis propriae voluntatis adstrictum. Unde et regere gregem voluntarie et non ex necessitate ad Hebraeos scribens apostolus praecipit (CSEL 46, 17,16-18,13).

Nel primo periodo Rufino riprende abbastanza da vicino quanto dice Gregorio introducendo solo qualche piccola modifica: traduce ἡλικία con *aetas* che è la valenza più comune del termine, mentre nel modello esso ha più probabilmente quella di 'statura', tralascia ζῶων φύσεις, rende col solo *splendor* i due termini κάλλη τε καὶ μεγέθη, riferiti nel testo greco ai corpi celesti¹⁶. Più interessante è quanto si osserva nel periodo successivo. Qui troviamo il primo degli scarti dal modello su cui intendiamo soffermarci. Accanto a *idiotae*, che riprende puntualmente la parola greca, Rufino aggiunge *simplicior: convenire ergo idiotae et simpliciori cuique putandum est, ne male agat et ut caveat omnia agere quae ad poenam trahuntur vel gravissima legis animadversione plectuntur*. Ora è vero che è sua prassi rendere un termine greco con una coppia di termini, spesso sinonimici¹⁷. Ma in questo caso il suo intento è diverso. Il termine ἰδιώτης, che egli riprende puntualmente, ha nella lingua greca due valenze. La prima è quella di cittadino privato opposto a βασιλεύς o a chi esercita un comando, la seconda quella di uomo non istruito. Gregorio lo usa chiaramente nel primo senso. Rufino, nell'accostarlo a *simplicior* per creare la coppia sinonimica, mostra di coglierne anche il secondo significato (non ignorando certo, però, che nel contesto di Gregorio esso indica il cittadino privato in opposizione a chi comanda)¹⁸. Ma soprattutto egli introduce il termine del quale nelle traduzioni origeniane si serve per designare chi è al primo livello del percorso verso Dio¹⁹. Nel far questo potrebbe essere

copiis usus edidit et prolegomena indicesque adiecit A. ENGELBRECHT (CSEL 46), Tempsky – Freitag, Vindobonae – Lipsiae 1910.

¹⁶ Sul metodo di traduzione di Rufino rimando a C. LO CICERO, *Tradurre i Greci nel IV secolo. Rufino di Aquileia e le Omelie di Basilio* (STTA 9), Herder, Roma 2008 e alla bibliografia ivi indicata; per quanto riguarda in particolare la traduzione di Gregorio cf. M. WAGNER, *Rufinus, The Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 1945; A.F. MEMOLI, *Fedeltà di interpretazione e libertà espressiva nella traduzione rufiniana dell'«Oratio XVII» di Gregorio Nazianzeno*, Aev. 43 (1969) 459-484; C. MORESCHINI, *Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno*, in AA.VV., *Rufino di Concordia e il suo tempo*, I (AAAd 31), Arti grafiche friulane, Udine 1987, 227-297, rielaborato in ID., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 12), Vita e Pensiero, Milano 1997, 250-263 e ora ristampato in inglese con aggiornamenti in ID., *The Cappadocian Fathers: Forerunners and Contemporaries*, Peeters, Leuven 2022, 321-394; C. LO CICERO, *Rufino e i Cappadoci*, in M. GIROLAMI (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia* (Supplementi di Adamantius 4), Morcelliana, Brescia 2014, 139-161; EAD., *Rufino traduttore di Gregorio di Nazianzo. Pastori di pecore (o bovini) e pastori di anime: riecheggiamenti virgiliani e ricordi di scuola* (*Gr. Naz. or. 2,9 – Rufin. Greg. Naz. orat. 1,9*), Adamantius 24 (2018) 451-462; EAD., *Eloquentiae praefulgidum lumen*, cit.; EAD., *Gregorio di Nazianzo e Rufino: la Cananea e la trasmissione dell'eredità origeniana* (*Gr. Naz. or. 38,14 – Rufin. Greg. Naz. orat. 2,14*), in *From Alexandria to Jerusalem. Essays in Honor of Lorenzo Perrone*, a cura di A. CACCIARI – E. FIORI – D. TRIPALDI – A. VILLANI (ECCA 26), Peter Lang, Berlin 2025, 689-708; EAD., *Remedium mali est confessio erroris. Greg. Naz. orat. 16,17-19 nella traduzione di Rufino*, in corso di stampa in *Studi in onore di Roberto Palla*.

¹⁷ Cf. M. WAGNER, *Rufinus, The Translator*, cit., 36, che cataloga il passo sotto la rubrica 'First concept explained by the second'.

¹⁸ In Lampe ἰδιώτης designa il semplice, colui che non ha cultura, cf. per esempio Just. 1 *Apol.* 60,11; 2 *Apol.* 10,8; Athenag. *Leg.* 11,3; Orig. CCVIII 47 (con riferimento agli apostoli); Eus. *Pr. ev.* I 5. LSJ registra il significato di cittadino privato opposto sia allo Stato, cf. Th. I 124; III 10; Pl. *Smp.* 185b; X. *Vect.* IV 18 (o al *genos*, cf. SIG 1013.6 e alla *fratria* cf. SIG 987.28) sia al βασιλεύς o a chi ricopre una funzione pubblica, cf. per esempio Hdt. VII 3; Lys. 5,3; Pl. *Plt.* 259b nonché la valenza di chi non ha conoscenze professionali, cf. per esempio. Th. II 48; Pl. *Tht.* 178c; Lg. 933d, o in generale di ignorante, cf. per esempio D. 4,35; S. E. M. I 234; *Ind.* 29.

¹⁹ Vd. le occorrenze di *simpliciores* nelle opere di Origene tradotte da Rufino nella LLT, Brepolis, per esempio *Rufin. Orig. princ.* IV 2,1: *Sed et nonnulli ex simplicioribus quibusque eorum, qui intra ecclesiae fidem contineri videntur,*

influenzato dalla presenza nella frase successiva di Gregorio di οἱ πολλοί, uno dei modi con cui in Origene sono indicati appunto coloro che sono appena all'inizio di tale percorso²⁰.

L'operazione qui compiuta dal traduttore è dunque quella di deviare l'attenzione dall'ambito politico a quello religioso, e in particolare alla tematica origeniana del progresso spirituale. Le riflessioni di Gregorio sulla differenza tra privato e 'capo' sono così ricondotte al tema del cap. 14, centrato sul concetto dell'ascesa, cui pure il testo greco implicitamente rimanda quando dichiara che il male per chi vuole essere guida ai più (Rufin.: *ceteros*) è il non progredire quanto più possibile nel bene. Grazie all'aggiunta di *simplicior*, insomma, Rufino rende esplicito che il privato cittadino di Gregorio è il fedele al primo livello, mentre chi aspira al comando deve essere un *progrediens*, e ci aiuta a leggere il testo del Nazianzeno in tutte le sue sfumature anche sottintese.

Altre due significative modifiche rispetto al testo greco si osservano nel periodo successivo, in cui è illustrato ciò che è richiesto a chi comanda.

Vediamo la prima. Gregorio pone l'accento sul progresso nel bene necessario per chi esercita l'autorità. Rufino richiama l'attenzione su un altro aspetto, preliminare a quello della crescita nel bene, che è l'abbandono del peccato, *omni opere peccati postergum relicto*, riferimento a Fil 3,13: τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ²¹. Anche qui ci troviamo dinanzi a una tematica origeniana, quella della necessità dell'emendamento dei costumi come primo passo del percorso che conduce alla contemplazione divina²². Tra gli esempi che si potrebbero portare²³, significativo, per la specifica menzione dell'abbandono del male e per l'analogo riferi-

maiolem quidem creatore deo nullum esse opinantur, rectam in hoc tenentes sanamque sententiam, verum talia de eo sentiunt, quae nec de aliquo iniustissimo et immitissimo homine sentienda sunt (SC 268, 298,52); IV 2,2: *Et quidem quod dispensationes quaedam mysticae indicentur per scripturas sanctas, omnes, ut arbitror, etiam simpliciores quique credentium confitentur* (SC 268, 302,74); IV 2,4: *'Tripliciter' ergo describere oportet in anima sua unumquemque divinarum intelligentiam litterarum: id est, ut simpliciores quique aedificentur ab ipso, ut ita dixerim, corpore scripturarum (sic enim appellamus communem istum et historiam intellectum); si qui vero aliquantum iam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri, ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt [...] hi tales ab ipsa 'spiritali lege', quae 'umbram habet futurorum bonorum', tamquam ab spiritu aedificentur* (SC 268, 310,144-145); *Orig. in psalm. 36 hom. 3,6 Secundum litteram continuo etiam simplicioribus quibusque utilis admonitio est, de qua et prius dicendum est, quamvis habeat etiam profundius aliquid, quod si quis capere potuerit, capiat* (Origene, *Omellie sui Salmi*, a cura di E. PRINZIVALLI [Biblioteca Patristica 18], 126,3). Dei passi qui citati abbiamo anche il corrispettivo testo greco nel quale a *simpliciores* corrisponde οἱ ἀκραϊότεροι (cf. SC 268, 298,42 e GCS NF 19, OW 13, 145,18) o οἱ ἀκραϊότατοι (cf. SC 268, 302,58) o ὁ ἀπλούστερος (cf. SC 268, 310,112).

²⁰ Origene per designare coloro che sono al primo livello usa più termini, οἱ πολλοί, ὁ ὄχλος, οἱ ἀπλούστεροι, il cui significato è più generico e abbraccia quello di altri come οἱ ἀκραϊότεροι; cf. A. MONACI CASTAGNO, s.v. *Semplici*, in *Origene, Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 440-443; G. LETTIERI, s.v. *Progresso*, in *Origene*, cit., 379-392, in particolare 384-387.

²¹ «Fratelli, io non ritengo ancora di averla conquistata (*scil. la meta*). So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la meta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù».

²² Rimando per questa tematica origeniana a L. PERRONE, *Dire Dieu chez Origène: la démarche théologique et ses pré-supposés spirituels*, in *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en Patristique*, a cura di B. POUDERON – A. USACHEVA, Beauchesne, Paris 2017, 129-157, in particolare, 144-157.

²³ Cf. per esempio *Clo* I 91 (GCS 10, OW 4, 20,6-11): «Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια» [Pr 16,7]. Τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ «Ποιεῖν τὰ δίκαια», κατὰ δὲ τὰ ἔξης τὸ θεωρητικόν; *Clo* I 208 (GCS 10, OW 4, 37,24-30): Ὅρα δὲ μήποτε ὁ ἄρτος τρέφει καὶ ἰσχυροποιεῖ καὶ στηριζεῖν λέγεται καρδίαν ἀνθρώπου, ὁ δὲ οἶνος ἤδει καὶ εὐφραίνει καὶ διαχεῖ, οὕτως τὰ μὲν ἠθικὰ μαθήματα, ζωὴν περιποιούντα τῷ μανθάνοντι καὶ πράττοντι, ἄρτος ἐστὶ τῆς ζωῆς [...], τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιούντα ἀπόρητα καὶ μυστικά θεωρήματα; *Clo* II 159 (GCS 10, OW 4, 82,5-11): Καὶ ὅτι μὲν τὰ προστάγματα φῶς ὁ ἱερὸς οἶδε λόγος, φησὶν <γὰρ> ὁ Ἡσαίας. «Διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς» [Is 26,9] καὶ ὁ Δαβὶδ ἐν τῇ ψαλμῷ. «Ἡ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγής, φωτιζοῦσα ὀφθαλμούς» [Sal 18,9]. Ὅτι δὲ φῶς παρὰ τὰ προστάγματα καὶ τὰς ἐντολὰς ἐστὶ τι γνώσεως, παρὰ τινι τῶν δώδεκα εὔρομεν. «Σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως» [Os 10,12]; *Clo* II 219 (GCS 10, OW 4, 95,7-12): Καὶ ἐπεὶ πᾶς ὁ ζητῶν εὐρίσκει [cf. Lc 11,10], ζητήσασι τὴν Ἰησοῦ μὴν τοῖς Ἰωάννου μαθηταῖς ὑποδείκνυσι, λέγων αὐτοῖς. «Ἐρχεσθε καὶ ὄψεσθε» [Gv 1,39], τάχα διὰ τοῦ μὲν «Ἐρχεσθε» ἐπὶ τὸ πρακτικόν αὐτοῦ παρακαλῶν, διὰ δὲ τοῦ «Ὄψεσθε» τὴν ἀκολουθοῦσαν τῇ κατορθώσει τῶν πράξεων θεωρίαν πάντως ἔσεσθαι τοῖς βουλομένοις ὑπογράφων, γινομένην ἐν τῇ τοῦ Ἰησοῦ μὴν; *FrCor* 9 (Opere di Origene XIV/4), 70: Οὐκοῦν ζητητέον καὶ ἐν τῷ λόγῳ σοφίαν, ἀλλὰ μετὰ τὴν πίστιν, μετὰ τὴν πολιτείαν, κατὰ τὸ γεγραμμένον. «ἐπεθύμησας σοφίαν, διατήρησον ἐντολὰς» [Sir

mento all' *Epistola ai Filippesi*, è H36Ps IV 1. Origene, commentando il versetto 23a del salmo (παρά κυρίου τὰ διαβήματα ἀνθρώπου κατευθύνεται) spiega il termine διαβήματα, inconsueto in greco, che li figura, grazie al confronto con altri luoghi del Salterio in cui esso ricorre e con Es 3,2-3, in cui si ha il corrispondente verbo διαβήναι²⁴. Da quest'ultimo passo soprattutto risulta che διαβήματα e διαβήναι sono da intendere con riferimento alle tappe sul cammino verso la virtù che richiede l'abbandono progressivo dei peccati nella continua tensione in avanti prospettata in Fil 3,13²⁵.

Ἐκαστος τῶν ὀδεούντων ἐπ' ἀρετὴν προκόπτει πρῶτον, εἴθ' οὕτως ἔρχεται ἐπ' αὐτήν· ἐν τῷ προκόπτει, τοίνυν διαβαίνει ἀεὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος καὶ τῶν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος [Fil 3,13], καὶ διαβαίνων οἰονεὶ ὑπερβαίνει τὴν προτέραν χύσιν τῆς κακίας [...] Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ διαβαίνειν κατὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἕως οὗ διαβαίνων διαβῆ τὴν κακίαν καὶ τὰ ἀπὸ κακίας, κατὰ μὲν τὴν Ἐξοδὸν ὄψεται τὸ ὄραμα τὸ μέγα [Es 3,3]. Οὐδεὶς γὰρ ἔτι ἐν τῇ κακίᾳ ὧν καὶ μὴ διαβάς αὐτὴν δυνήσεται κατανοῆσαι τὸ μέγα ὄραμα (GCS NF 19, OW 13, 158,3-13²⁶).

E poco più avanti è esplicitato quali siano i peccati che i διαβήματα si lasceranno indietro²⁷:

Πολλὰ οὖν ἐστὶ τὰ διαβήματα· διάβηθι πορνείαν, διάβηθι μοιχείαν. Ἐὰν δὲ μακαριότερος ἦς, διάβηθι καὶ ὀργὴν, διάβηθι καὶ λύπην, διάβηθι καὶ ἀργυρίων ἐπιθυμίαν· ὅσον δὲ οὐ διαβαίνεις ταῦτα ἀλλὰ μένεις ἐν αὐτοῖς, οὐδὲν ὄψει ὄραμα μέγα (GCS NF 19, OW 13, 159,22-25²⁸).

1,26]; *Orat.* 25,2 (GCS 3, OW 2, 358,16-17): ὀδεύομεν δὲ ἐπὶ τὴν τελειότητα, ἐὰν τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενοι τῶν ὀπίσθεν ἐπιλανθανώμεθα [cf. Fil 3,13]; *CCt prol.* 3,1.3 (GCS 33, OW 8, 75,2-22): *Et temptemus primum de eo requirere quid illud sit, quod cum tria volumina ecclesiae Dei a Salomone scripta susceperint, primum ex ipsis Proverbiorum liber positus sit, secundus is qui Ecclesiastes appellatur, tertio vero in loco Cantici Canticatorum volumen habeatur.* [...] *Moralis (scil. disciplina) autem dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur [...]. Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur;* *CCt prol.* 3,14 (GCS 33, OW 8, 77,27-30): *Oportet igitur, secundum hanc eandem sapientissimi Salomonis doctrinam, eum qui sapientiam scire desiderat incipere ab eruditione morali, et intelligere illud quod scriptum est: «Concupisti sapientiam, custodi mandata, et Dominus dabit eam tibi»* [Sir 1,26]; *CMt XVI* 7 (GCS 40, OW 10, 488,5-15): Καὶ γὰρ κατὰ τὸν προφήτην λέγεται τὸ «σπεύρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς», ἵνα πρῶτον πράξωμεν τὸ δέον· καὶ μετὰ τοῦτο φησι· «φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως» [Os 10,12] <ὡς> ὁδῶ γὰρ τις μετὰ τὸ τὰ ἦθη καθάραι ὀδεύει ἂν ἐπὶ τὴν γνῶσιν καὶ φωτίζοιτο ἐν αὐτῇ; *HLv VI* 4 (GCS 29, OW 6, 366,4-12): *Sed et ipse ordo rerum quam sanctus sit et quam mirabilis intuiere. Non ante logion et postea humerale, quia non ante sapientia quam opera, sed prius opera haberi debent et postea quaerenda sapientia est [...]. Denique et propheta hunc ordinem servat, cum dicit: «seminare vobis ad iustitiam, et metite fructum vitae, illuminate vobis lumen scientiae»* [Os 10,12]; *H77Ps I* 5 (GCS NF 19, OW 13, 361,15-18): Εἰ ὀρθῶς ἐζήτησαν (scil. gli eretici), πρῶτον τὰ ἦθη κατῳρῶσαν ἂν, πρῶτον τὴν πίστιν ἐβεβαιώθωσαν· εἶτα, μετὰ τὴν κατόρθωσιν τῶν ἠθῶν οὕτω προκόπτοντες ἐληλύθεισαν ἐπὶ τὴν θεολογίαν καὶ τὴν ζήτησιν τῶν βαθυτέρων καὶ μυστικωτέρων; *FrPs 118* v.1-2 (SC 189, 186,1-4): «Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου. Μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες τὰ μαρτύρια αὐτοῦ, ἐν ὅλη καρδίᾳ ἐκζητήσουσιν αὐτόν» [Sal 118,1-2]. Τί καλὴ ἡ τάξις· πολιτευτέον γὰρ καὶ τὰ ἦθη κατορθώτεον πρὶν ἤκειν ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν θείων λογίων· καθαρὰ γὰρ ψυχῇ δεῖ ἐξερευνεῖσθαι τὰ μαρτύρια τοῦ θεοῦ; vd. su questo tema l' *Introduction* di Marguerite Harl in *La chaîne palestinienne*, cit., t. I, 96.121-128.156, e la nota di commento *ibid.*, t. II, *Catalogue des fragments, notes et indices* (SC 190), Cerf, Paris 1972, 553-554, e L. PERRONE, *Dire Dieu*, cit., 144-157.

²⁴ Es 3,2-3: Ὡφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου, καὶ ὄρα ὅτι ὁ βάλτος οὐ κατεκαίετο. Εἶπεν δὲ Μωυσῆς Παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, τί ὅτι οὐ κατακεῖται ὁ βάλτος («L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: "Voglio avvicinarmi e osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?"»).

²⁵ Rimando all'introduzione all'omelia IV sul salmo 36 e alle note di commento di Lorenzo Perrone in ORIGENE, *Omelie sui Salmi*. *Codex Monacensis Graecus 314*, introduzione, testo critico riveduto traduzione e note a cura di L. PERRONE (Opere di Origene IX/3 AB), Città Nuova, Roma 2020, vol. I, 304-305; 306-310 nn. 1-3.

²⁶ «Ognuno di coloro che sono in cammino verso la virtù, in primo luogo, progredisce e poi giunge fino ad essa; pertanto, nel progredire, procede sempre attraverso, *protendendosi verso le cose che gli stanno davanti e dimenticandosi delle cose che stanno dietro*. Passando attraverso passa, per così dire, oltre l'effusione iniziale del male; [...]. E questo significa "passare attraverso", secondo la Parola di Dio, fino a quando colui che passa attraverso passi attraverso il male e ciò che viene dal male e veda, secondo l' *Esodo*, il grande spettacolo. Infatti, nessuno che si trovi ancora nel male e non sia passato attraverso esso potrà contemplare il "grande spettacolo"» (trad. L. PERRONE in Origene, *Omelie sui Salmi*, cit., vol. I, 309).

²⁷ Per gli elenchi dei vizi, frequenti in Origene, ispirati tanto alla sacra Scrittura quanto alla riflessione filosofica (stoica in particolare) vd. le osservazioni di PERRONE in Origene, *Omelie sui Salmi*, cit., vol. I, 313-314 n. 7.

²⁸ «Dunque molti sono i passi: passa oltre la fornicazione, passa oltre l'adulterio! Se sei più beato passerai anche oltre

Non si può escludere che Rufino, che aveva appena tradotto anche questa tra le omelie origeniane sui salmi²⁹, nell'introdurre nella traduzione del testo di Gregorio il riferimento all'abbandono *postergum* di ogni opera del peccato, fosse influenzato proprio dal passo dell'Alessandrino citato; in ogni caso egli è suggestionato da questa idea origeniana.

Degna di rilievo è anche la seconda modifica apportata da Rufino in questa sezione del testo di Gregorio. Il Cappadoce, conformemente alla precettistica sulla regalità che vede nel sovrano il modello dei sudditi, sottolinea che chi comanda trascina i più alla rettitudine col suo esempio di vita virtuosa³⁰. Rufino aggiunge che la sollecitazione alla virtù è operata *praecipue per humilitatis a domino nobis traditam formam*, espressione che riecheggia Fil 2,7 e di cui non si ha traccia nel testo greco. Anche qui egli si muove nell'ambito di tematiche origeniane. Origene, infatti, in più luoghi³¹, nel dare indicazioni alla gerarchia sul modo in cui esercitare l'autorità, ha sviluppato «una spiritualità del servizio, che ha in Cristo il proprio modello»³², in particolare nel gesto di inchinarsi a lavare i piedi agli apostoli, come ha sottolineato Marguerite Harl³³.

Sul passo della lavanda dei piedi (Gv 13,2-15) Origene si sofferma in *Clo* XXXII 5-130, individuando nell'atto di Gesù il senso dell'incarnazione³⁴: il Logos si spoglia degli attributi della divinità adottando postura servile. Versa personalmente acqua nel bacile perché sa che nessuno come Lui può lavare i piedi e li asciuga col panno (la sua umanità) prendendo su di sé la sozzura e le nostre infermità. Gli apostoli con i piedi purificati possono mettersi a camminare sulla strada che è Cristo e annunciare la buona novella³⁵.

l'ira, passerai anche oltre la tristezza, passerai anche oltre la brama di denari. Finché tu non passi attraverso questi vizi, ma rimani in essi non vedrai nessun grande spettacolo» (trad. PERRONE in Origene, *Omelie sui Salmi*, cit., vol. I, 313).

²⁹ La traduzione delle *Omelie sui Salmi* di Origene si colloca a Roma nel 398, quella delle orazioni di Gregorio immediatamente dopo la partenza da Roma nel 399.

³⁰ Cf. *supra*, n. 7.

³¹ Cf. E. CATTANEO, *I ministeri* cit., 357-439, in particolare 364. 339-400. 408-412. 415-420; ID., *Servus servorum Dei: la figura ideale del ministro della Chiesa secondo il Commento a Matteo di Origene*, in *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, a cura di T. PISCITELLI (Supplementi di Adamantius 2), Morcelliana, Brescia 2011, 333-339, in particolare, 337-339.

³² Cf. E. CATTANEO, *I ministeri* cit., 364.

³³ Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Éditions du Seuil, Paris 1958, 289: «il est extrêmement rare de trouver dans l'œuvre d'Origène un passage où le comportement précis du Christ au cours de sa vie humaine est donné comme modèle de notre propre comportement. Un acte du Christ apparaît cependant au jugement d'Origène comme l'exemple privilégié de l'attitude que le fils de Dieu veut inspirer aux hommes, et particulièrement aux chefs de l'Église: le Sauveur a lavé le pieds de ses disciples, lui qui était Dieu, il a pris la "forme d'esclave", il s'est "humilié", voilà l'exemple dont il demande à ses disciples d'être les imitateurs».

³⁴ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, t. V (Livres XXVIII et XXXII), text grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC (SC 385), Cerf, Paris 1992, 29-32; Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1968, 56-57.743-744, nn. 9 e 10; M. SIMONETTI, *La 'lavanda dei piedi'* (Cio 32,5-55), in *Commento a Giovanni: lettura origeniana*, a cura di M. MARITANO – E. DAL COVOLO (Biblioteca di Scienze Religiose 198), LAS, Roma 2006, 13-21; F. COCCINI, *Discorsi della cena: la 'lavanda dei piedi'* (Cio 32,56-140), in *Commento a Giovanni*, cit., 23-46.

³⁵ Cf. *Clo* XXXII 42-49 (GCS 10, OW 4, 431,18-432,14): Τί οὖν λέγεται μετὰ τὸ «Ἐγείρεται ἐκ τοῦ δεῖπνου» [Gv 13,4] κατανοήσωμεν. «Τίθησιν, φησί, τὰ ἱμάτια, καὶ λαβῶν λέντιον διεζώσατο». Καὶ ἐν τούτοις δὲ εἶπομεν ἂν τοῖς μὴ βουλομένοις ἀπὸ τῶν ῥητῶν ἀναβαίνειν καὶ νοητῶς νοεῖν τὰ παρατιθέμενα ἐν τούτοις τῆς ψυχῆς βρώματα· τί γὰρ ἐλύπει ἐνδεδυμένον αὐτὸν νύψαι τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν; ἀλλὰ μὴ πως ἐὰν ἴδωμεν ἀξίως τοῦ Ἰησοῦ τὰ ἐνδύματα αὐτοῦ, ἃ περιέκειτο δεῖπνῶν καὶ εὐφραϊνόμενος μετὰ τῶν μαθητῶν, ἐννοήσωμεν τίνα κόσμον περικείται ὁ γενόμενος σὰρξ λόγος. Τοῦτον δὲ ἐν τινὶ ὑφάσματι λέξεων πρὸς λέξεις καὶ φωνῶν πρὸς φωνὰς συνεστηκότα ἀποτίθεται, καὶ γυμνότερος μετὰ δουλικῶν σχήματος, ὅπερ δηλοῦται διὰ τοῦ «Λαβῶν λέντιον διεζώσατο» [Gv 13,4], γίνεται, ἵνα καὶ μὴ πάντῃ γυμνὸς ἦ καὶ μετὰ τὸ νύψαι οἰκειοτέρῳ ὑφάσματι ἀπομάξη τοὺς τῶν μαθητῶν πόδας. Καὶ ὅρα ἐν τούτοις πῶς ἑαυτὸν σμικρύνει ὁ μέγας καὶ δεδοξασμένος λόγος γενόμενος σὰρξ, ἵνα νύψη τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν· «Βάλλει, γὰρ φησιν, ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα». [...] Ὁ δὲ εἰπὼν· «Ἦλθον οὐχ ὡς ὁ ἀνακεῖμενος ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν» [Lc 22,27] καὶ δικαίως λέγων τὸ «Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρῶτος εἰμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδίᾳ» [Mt 11,29], αὐτὸς βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα· ἦδει γὰρ ὅτι οὐδεὶς οὕτω δύναται νύψαι τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν, ὡς διὰ τὸ νύψασθαι ἔχειν αὐτοὺς τὴν μερίδα μετ' αὐτοῦ, ὡς αὐτός; *Clo* XXXII 77-83 (GCS 10, OW 4, 436,30-437,22): Τί δὲ ἦν ὁ ἐποίησεν νιπτῶν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν ὁ Ἰησοῦς; ἦ εἰργάζετο διὰ τοῦ νιπτῆν αὐτῶν τοὺς πόδας καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεπτῷ ᾧ ἦν διεωσμένος ὠραίους αὐτοῦ, μελλόντων αὐτῶν εὐαγγελισθῆναι τὰ ἀγαθὰ; ὅτε γὰρ ἐνιψεν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν

La tapinosi di Cristo, pure indicata come esempio di umiltà ai discepoli, è orientata a mettere in evidenza l'azione salvifica da lui operata a favore dell'umanità³⁶.

Invece in altri luoghi origeniani l'esempio di umiltà dato da Gesù con la lavanda dei piedi è finalizzato a mostrare quale debba essere l'atteggiamento di chi ricopre posti di potere nella chiesa³⁷. Tra questi si segnala per l'ampiezza della trattazione *CMt XVI 8*. Origene vi commenta l'episodio della madre dei figli di Zebedeo (*Mt 20,20-28*) e, a conclusione di un'ampia riflessione sulla differenza tra il modo in cui esercitano il potere i principi profani e quello raccomandato ai capi della chiesa, ricorda l'episodio di *Gv 13,2-15* e lo mette in relazione con *Fil 2,7-9*, proprio il passo cui Rufino allude nella sua traduzione di Gregorio. Riporto un po' estesamente il testo del *Commento a Matteo*, che ci induce a qualche altra riflessione sulla traduzione di Rufino del passo di Gregorio³⁸:

ὁ Ἰησοῦς, τότε, οἶμαι, πεπλήρωται τὸ περὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ προφητικῶς εἰρημένον· «Ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ» [*Rm 10,15*]. Εἰ δὲ πόδας μαθητῶν νύπτων ὠραῖους αὐτοῦ ποιεῖ, τί φήσομεν ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους ἐγγίνεσθαι τοῖς ὑπὸ Ἰησοῦ βαπτισαμένοις ὅλοις ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ πυρὶ; ὠραῖοι δὲ οἱ πόδες ἐγένοντο τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ, ἵνα νησάμενοι καὶ καθηράμενοι καὶ ἐκμαζάμενοι ὑπὸ τῶν Χριστοῦ χειρῶν, ἐπιβῆναι δυνηθῶσιν τῆς ἀγίας ὁδοῦ καὶ ὁδεύειν τὸν εἰπόντα τὸ «Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδός» [*Gv 14,6*]. [...] Οἱ δὲ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἵνα ὁδεύσωσιν τὴν ζώσαν καὶ ἔμψυχον ὁδόν, οὐ μόνον ἀρκοῦνται τῷ μὴ ἔχειν ὑπόδηματα κατὰ τὴν ὁδόν, τοῦτο τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ ἐντειλαμένου τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλὰ γὰρ ἔδει πρὸς τὸ ὁδεῦσαι τὴν ὁδὸν ταύτην αὐτοῖς καὶ τὸ νησάσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀποθεμένου τὰ ἱμάτια, τάχα μὲν ἵνα καθαρὸς αὐτῶν τοὺς πόδας ποιῆσῃ καθαρωτέρους, τάχα δὲ ἵνα τὸν ἐν τοῖς ποσὶ τῶν μαθητῶν ῥύπον ἀναλάβῃ εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα διὰ τοῦ λεντίου, ᾧ μόνῳ περιεζωσμένος ἦν. Αὐτὸς γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν φέρεῖ.

³⁶ Cf. *ClO XXXII 100* (GCS 10, OW 4, 439,27-32): Διὰ τοῦτο παρέχωμεν τῷ Ἰησοῦ τοὺς πόδας ἡμῶν καὶ νῦν ἐγειρομένῳ ἐκ τοῦ δεῖπνου, καὶ τίθεντι τὰ ἱμάτια καὶ λαμβάνοντι λέντιον καὶ διαζωννῦντι ἑαυτὸν, καὶ βάλλοντι ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα καὶ ἀρχομένῳ νίπτειν τοὺς πόδας ἡμῶν, ὡς μαθητῶν, καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ, ᾧ δι' ἡμᾶς γενόμενος ἐν μέσῳ ἡμῶν ὡς ὁ διακονῶν διαζώννυται.

³⁷ Per esempio, *CMtS 10* (GCS 38, OW 11, 18,28-19,3): *Hortatur* (scil. Dominus) *magis zelare humilitatem, quae est prima exaltationis occasio apud deum, sicut e contrario humiliationis occasio est apud deum diligere «primas cathedras in synagogiis et primos discubitus in conviviis et primas salutationes in foro et vocari Rabbi»* [*Mt 23,6-7*]. *Et vide quoniam super haec addit et dicit: «qui maior est inter vos fiat minister»* [*Mt 23,11*], *et «qui se exaltaverit humiliabitur, et qui se humiliaverit exaltabitur»* [*Mt 23,12*]; *CMtS 12* (GCS 38, OW 11, 24,6-21): *Bene autem post omnia quibus vanae gloriae vetuit concupiscentias addidit dicens: «qui se exaltaverit, humiliabitur»* [*Mt 23,12*]. *Quod utinam omnes quidem audierint, maxime autem diaconi et presbyteri et episcopi [...] Inflati sunt autem [...] nec quaerunt per humilitatem ascendere a iudicio inflationis, cum deberent recordari sapientiae verbum dicentis: «quantum magnus es, tantum humilia te et coram deo invenies gratiam»* [*Sir 3,18 (20)*] *quod primum dominus consummavit [...] «cum» enim «esset in forma dei, non rapinam arbitratus est esse se parem deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominis factus; et in specie inventus ut homo humiliavit se usque ad mortem, mortem autem crucis»* [*Fil 2,6-9*]; *CMtS 61* (GCS 38, OW 11, 138,23-30): *Peccat autem in Deum, quicumque episcopus non quasi conservis servus ministrat sed quasi dominus, frequenter autem et quasi amarus dominus dominans per vim, similis constitutus Aegyptiis qui adfligebat vitam filiorum Israel cum vi. Ergo memores esse debent verborum Christi dicentis: «Vos vocatis me Magistrum et Dominum et bene dicitis: sum enim. Si ergo ego lavi pedes vestros, et vos debetis alterutrum lavare pedes; exemplum enim dedi vobis ut, sicut ego feci, sic faciatis»* [*Gv 13,13-15*]; *Hom. Is. VI 1* (GCS 33, OW 8, 269,12-30): *Neque enim ad principatum ecclesiae venit, qui salvari vult, etsi praeest, sed ad servitutum, si oportet dicere et de evangelio: «principes quidem gentium dominantur iis, et qui potestatem habent in illis, magistratus vocantur; non sic autem erit in vobis»* [*Mt 20,25-26*; *Lc 22,25-26*]. *Nec enim dominantur principes in vobis, sed qui vult vestrum esse maior, erit omnium minimus* [*Mt 20,27*]; *qui vult esse primus, erit omnium novissimus* [*Mc 9,35*]. *Qui vocatur ergo ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitudinem totius ecclesiae. Si vis credere de scripturis quia in ecclesia servus sit omnium, qui praeest, suadeat tibi ipse Salvator et Dominus: talis tantusque factus est in medio discipulorum non quasi discumbens sed quasi ministrans. Accipiens enim linteam, postquam exutus est vestimentis, praecinxit se et mittens aquam in pelvim coepit lavare pedes discipulorum et detergere linteo, quo erat praecinctus. Et docens quia tales oporteat esse principes quemadmodum servos ait: «vos vocatis me magistrum et dominum, et bene dicitis; sum enim. Si ergo ego dominus et magister lavi vestros pedes, et vos debetis alterutrum lavare pedes»* [*Gv 13,13-14*]. *In servitudinem igitur vocatur ecclesiae princeps, ut possit ex servitudine ista ire ad solium caeleste, sicut scriptum est: «sedebitis super thronos duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel»* [*Mt 19,28*].

³⁸ Cito da Origenes, *Matthäuserklärung*, I: *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, hg. v. E. KLOSTERMANN – E. BENZ (GCS 40, OW 10), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1935. Per la questione del testo greco e della versione latina anonima rimando a L. BOSSINA, *Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene. Storia in due atti*, in *Il Commento a Matteo di Origene*, cit., 27-97, e alla bibliografia ivi indicata, a G. BENDINELLI, *La versione latina del Commentario a Matteo*, in *Il Commento a Matteo di Origene*, cit., 98-128, all'«Introduzione» di Bendinelli in Origene, *Commento a*

Ὁ Ἰησοῦς [...]

διδάσκει τὴν ὁδὸν καθ' ἣν «μέγας» καὶ «πρώτος» τις ἔσται παρὰ τῷ θεῷ. Τὸ δὲ λεγόμενον τοιοῦτον ἦν ὅτι οἱ μὲν «τῶν ἔθνων ἄρχοντες» [Mt 20,25] (ἢ «δοκοῦντες» αὐτῶν «ἄρχειν» [Mc 10,42]) οὐκ ἄρκοῦμενοι τῷ κυριεῦν τῶν ὑποταγμένων, βιαιότερον αὐτῶν κρατεῖν θέλοντες καὶ «κατακυριεῦσιν αὐτῶν» [Mt 20,25]. Ὁμοίως δὲ καὶ «οἱ» ὡς κατὰ τὴν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἀξίαν ἐν τοῖς ἔθνεσι «μεγάλοι» οὐχ ἴστανται ἐπὶ τοῦ ἐξουσιάζειν τῶν ὑπηκόων, ἀλλὰ κατεξανιστάμενοι αὐτῶν «κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν» [Mt 20,25].

«Ἐν ὑμῖν» δὲ τοῖς ἐμοῖς γνωρίμοις μὴ ἔστω ταῦτα [cf. Mt 20,26], μηδὲ οἱ ἀρχὴν τινα ἐγχεχειρισμένοι τῶν εἰς ἐμὲ πιστευόντων ἢ ἐξουσίαν ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦ πατρὸς μου καὶ θεοῦ [cf. Gn 20,17] ἔχειν νενομισμένοι κατακυριεῦτωσαν τῶν ἰδίων ἀδελφῶν ἢ κατεξουσιάζτωσαν τῶν ἐπὶ τὴν δι' ἐμοῦ θεοσέβειαν καταπεφυγῶτων.

Ἄλλ' εἴπερ βούλεται τις παρὰ τῷ Πατρὶ μου κριθῆναι «μέγας» καὶ συγκρίσει τῶν ἑαυτοῦ ἀδελφῶν ὑπερέχων, πᾶσι διακονεῖτω ὡς βούλεται εἶναι μείζων. Εἰ δὲ καὶ τῶν παρ' ἐμοῖς πρωτείων τις ὀρέγεται, ἴστω μηδενὸς ἔσσεσθαι «πρώτος», ᾧ παρὸν δουλεῖν μὴ ἐδούλευσε δουλείαν τὴν καὶ ἐν μετριότητι καὶ τῇ ἐπαινετῇ ταπεινότητι, τὸν τε δουλεύοντα ὠφελήσει δυναμένην ὀνήσει δὲ ἢ ἀναπαῦσαι καὶ τοὺς δουλεομένους (GCS 40, OW 10, 491,30-493,8³⁹).

*Indignantibus ceteris, inde occasionem accipiens
Iesus*

*regulam iustitiae fidelibus ponit, quomodo quis
apud Deum potest obtinere primatum
principes gentium*

*non contenti regere tantum suos subiectos
violenter eis dominare nituntur*

*Inter vos autem qui estis mei <noti> non erunt
haec, ne forte qui videntur habere aliquem
in ecclesia principatum dominantur fratribus
propriis vel potestatem in eos exerceant.*

*Quoniam sicut omnia carnalia in necessitate
sunt posita non in voluntate, spiritalia autem in
voluntate non in necessitate, sic et qui principes
sunt spiritalia, principatus eorum in dilectione
subiectorum debet esse positus, non in timore
corporali.*

*Sed et qui voluerit apud patrem meum maior
esse comparatione fratrum suorum ceterorum,
efficiatur minister eorum, quibus vult esse
maior. Et qui principatum desiderat ecclesiae,
debet fieri omnium servus in humilitati servili,
ut obsequatur omnibus in his quae pertinent ad
salutem.*

Matteo. Series/1, a cura di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI (Opere di Origene XI/5), Città Nuova Editrice, Roma 2004.

³⁹ La traduzione, qui e di seguito, è quella di Rosario Scognamiglio in ORIGENE, *Commento a Matteo/4*, Libri XVI-XVII, a cura di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI (Opere di Origene XI/4), Città Nuova Editrice, Roma 2018, con modifiche mie: «Gesù prende a insegnare il percorso attraverso cui uno potrebbe essere "grande" o "primo" presso Dio. E la sua affermazione è che i capi delle nazioni (o che sono ritenuti essere capi), non si contentano di essere signori sui loro sudditi, vogliono tenerli sottomessi con più forza, per cui dominano su di essi e così coloro che sono grandi nelle nazioni secondo la dignità ricoperta in questa vita non si limitano a governare i loro sudditi, ma se questi si ribellano, li soggiogano. Tra voi invece – che siete miei familiari – non ci devono essere queste cose, e coloro che hanno in mano un' autorità su quanti credono in me e li si ritiene dotati di un potere nella Chiesa del padre mio e Dio mio, non devono dominare sui propri fratelli o soggiogare quelli che trovano rifugio nella religione grazie a me. Al contrario, se uno vuole essere ritenuto grande da parte del Padre mio e più eccellente rispetto ai propri fratelli, si ponga a servizio di tutti quelli di cui vuole essere più grande. Ma se uno vuole avere i primi posti vicino a me, sappia che non sarà primo di nessuno, se trattandosi di servire, non ha prestato un servizio che, compiuto

Origene, nel commentare le parole di Gesù sul modo di esercitare il potere dei ‘principi delle nazioni’, sia pure a partire dal testo di Matteo in cui essi sono contrapposti ai discepoli, indica nel loro comportamento quello che nel λόγος βασιλικός caratterizza il tiranno, che fa uso di violenza, rifacendosi anch’egli, come Gregorio, a un *topos* ben noto. Esse sono però da lui calate, ne fa fede il passo conservato solo nella traduzione latina (*quoniam sicut omnia carnalia in necessitate sunt posita non in voluntate, spiritalia autem in voluntate non in necessitate, sic et qui principes sunt spiritalia, principatus eorum in dilectione subiectorum debet esse positus, non in timore corporali*), nel quadro di una riflessione teologica, secondo la quale la necessità è legata al vizio e al principe del regno carnale, la libera volontà alla virtù⁴⁰. È fondamentale che i capi della chiesa comandino in modo che i soggetti possano esercitare la libera volontà e di conseguenza possano conseguire il bene⁴¹.

Mi sono soffermata su questo passo perché proprio i termini *necessitas* e *voluntas*, che qui figurano, ricorrono nella traduzione che Rufino fa dell’ultima parte del passo di Gregorio. Ma di questo dirò tra breve.

Dopo una sezione relativa alla polemica contro i vescovi che agiscono come i tiranni circondandosi di guardie del corpo e trattando più duramente di quelli i supplicanti, Origene rivolge la sua esortazione ai capi della chiesa. Essi dovranno servirla mettendo in pratica l’insegnamento di Gesù:

Οἱ «ἀρχοντες» οὖν «τῶν» μὲν «ἔθνων» κατακυριεύεωσαν «αὐτῶν», τῆς δὲ ἐκκλησίας δουλενέτωσαν αὐτῇ. Ἀλλὰ καὶ «οἱ μεγάλοι» μὲν «τῶν ἔθνων» κατεξουσιαζέτωσαν «αὐτῶν», τῶν δὲ πιστῶν ἀκουέτωσαν τοῦ “μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν [Mt 11,29]” (GCS 40, OW 10, 495,27-496,4⁴²).

Principes ergo gentium dominantur eorum, principes autem ecclesiarum serviant subditis. Sed et maiores gentium potestatem exercent, fidelium autem audiant eum qui dicit: “discite ex me quia mitis sum et humilis corde”.

E sull’imitazione di Cristo insiste ricordando gli esempi ch’Egli ha dato quando si è lasciato avvicinare anche da donne e bambini e quando ha lavato i piedi agli apostoli. Questo episodio, pur avendo un significato più alto, deve anche essere inteso alla lettera. Con esso, infatti, Gesù insegna ai suoi discepoli di farsi imitatori della sua lodevole umiltà:

in modestia e lodevole umiltà, può apportare a colui che serve utilità, a quelli che sono serviti giovamento e ristoro».

⁴⁰ Rimando alle osservazioni di Bendinelli nell’*Introduzione* a Origene, *Commento a Matteo* /4, cit., 10-13, che rintraccia il medesimo tema in altri due luoghi della medesima opera *CMt* XIII 23-24 (necessità che ci siano gli scandali) e XVII 27 (il tributo a Cesare), per cui cf. Origene, *Commento a Matteo* /4, cit., 291-297 e Origene, *Commento a Matteo* /2, Libri XII-XIII, a cura di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI (Opere di Origene XI/2), Città Nuova Editrice, Roma 2012, 326-335.

⁴¹ Cf. G. BENDINELLI in Origene, *Commento a Matteo* /4, cit., 13: «La libera volontà costituisce il fondamento della creazione divina, principio del recupero delle creature decadute, ma sempre aperte alla conversione. Fare, pertanto, della *dilectio/agape* il fondamento dell’autorità nella Chiesa significa sottrarla a ogni forma di potere costrittivo e ricondurla all’alveo della virtù, identificabile con lo stesso bene (*Prin* II 5,3)».

⁴² «Che i capi delle nazioni, dunque, li dominino pure. I capi della Chiesa, invece, non dovranno che servirla. I grandi delle nazioni le soggioghino pure; i grandi dei fedeli non dovranno che mettersi all’ascolto della Parola: Imparate da me che sono mite e umile di cuore e troverete ristoro alle vostre anime».

Καὶ ταῦτα πάντα μοι λέλεκται βουλομένῳ κατὰ τὸν λόγον παραστῆσαι ὅτι οὐ μιμητέον τῷ ἄρχοντι τῆς ἐκκλησίας τὸν ἄρχοντα «τῶν ἔθνῶν», οὐδὲ ζηλωτέον τοὺς κατακυριεύοντας καὶ κατεξουσιάζοντας καὶ βασιλεῖς· ἀλλ' ὄση δύναμις καὶ ἐν τούτοις Χριστὸν μιμητέον τὸν εὐεντευκτότατον καὶ γυναιξὶν ὁμιλοῦντα καὶ παιδίοις ἐπιτιθέντα χεῖρας. Εἰ καὶ μείζονα δὲ ἔχει λόγον τὸ Ἰησοῦν βεβληκέναι “ὑδὼρ εἰς νιπτῆρα” καὶ “τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν” κεκαθαρκέναι [cf. Gv 13,5], οὐδὲν ἦτρον καὶ κατὰ τὴν λέξιν ἀκουστέον αὐτοῦ περὶ τούτων λέγοντος· “ὁμῆεις φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γὰρ” καὶ τὰ ἐξῆς [cf. Gv 13,13]· διὰ τούτων γὰρ διδάσκει μιμητὰς αὐτοῦ τῆς ἐπαινετῆς ταπεινότητος γίνεσθαι τοὺς μαθητάς. Τάχα δὲ καὶ ἐπεὶ κύριος ὢν ἐδοῦλευσεν ὑπὲρ ἀνθρώπων σωτηρίας τῷ γένει ἡμῶν, κατὰ τοῦτο λέγεται “μορφὴν δούλου” [Fil 2,7] ἀνειληφέναι καὶ τεταπεινωκέναι ἑαυτὸν γενόμενον “ὑπῆκοον μέχρι θανάτου” [Fil 2,8]. Καὶ εἴπερ διὰ τοῦτο “ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν” [Fil 2,9], ὁ βουλόμενος ὑποῦσθαι τὰ παραπλήσια ποιησάτω τῷ διὰ τάδε τινὰ ὑπερυψοῦσθαι (GCS 40, OW 10, 496,32-497,32⁴³).

Haec autem diximus volentes ostendere quod ecclesiarum principes principum mundialium imitatores esse non debent

sed imitari debent Christum accessibilem et mulieribus loquentem et pueris manus imponentem

et discipulis suis pedes lavantem et tergentem,

exemplum eis dantem, ut et ipsi similiter faciant fratribus suis. Forsitan autem et, quoniam dominus constitutus serviebat pro salute hominum generi nostro, propterea dicitur “formam servi” suscepisse et humiliasse se “<oboediens factus> usque ad mortem, propter quod et deus eum superexaltavit”. Qui vult ergo exaltari, similia faciat, ut exaltetur per ea.

Particolarmente importante ai fini del nostro discorso è la conclusione del passo per il riferimento a Fil 2,7-9. Si tratta appunto del testo paolino riecheggiato nella traduzione rufiniana (e andrebbe segnalato nell'apparato dei luoghi, dove Engelbrecht non ne fa menzione) con l'espressione *per humilitatis a domino nobis traditam formam*. Certo non si può escludere in linea di principio che Rufino si ispirasse direttamente a Paolo, ma un lettore di Origene, qual egli è, non poteva ignorarne le riflessioni sull'esercizio dell'autorità da parte di chi ricopre i ministeri nella chiesa, di cui il passo esaminato è l'esempio più significativo e che reca proprio la citazione di Fil 2,7-9⁴⁴. Non sappiamo se Rufino leggesse questo commento – ma è probabile⁴⁵ – e se è così, in quale forma lo leggesse, data l'incertezza della ricostruzione del testo origeniano⁴⁶. Vorrei qui ricordare anche il caso, da me già segnalato, di *Or. 38,14* (SC 358, 136,25)⁴⁷. Rufino, nella traduzione che ne dà (*Greg. Naz. orat. 2,14* [CSEL 46, 102,19]), rende esplicito quanto nel testo greco

⁴³ «Tutto questo l'ho detto, volendo mostrare secondo la Parola che chi è a capo della Chiesa non deve imitare il capo delle nazioni, né emulare quelli che esercitano il potere, i dominatori e i re, ma con tutta la forza che ha deve imitare il Cristo, lui che si lascia tanto avvicinare, che colloquia con le donne, che impone le mani ai bambini. Anche se ha un senso più elevato il fatto che Gesù abbia versato l'acqua in un catino e lavato i piedi ai suoi discepoli, non di meno lo si deve intendere alla lettera, quando dice: “Voi mi chiamate maestro e Signore e dite bene, lo sono infatti, eccetera”. Con ciò insegna ai suoi discepoli a farsi imitatori della sua lodevole umiltà. E forse perché, pur essendo Signore, si fece servo per la salvezza del nostro genere umano, per questo è detto che assunse la condizione di servo e umiliò sé stesso, facendosi obbediente fino alla morte. Dal momento che Dio lo esaltò, chi vuol essere esaltato dovrà fare le stesse cose per essere esaltato grazie a queste».

⁴⁴ Tra i testi riguardanti il tema dell'autorità come servizio essa figura in *CMtS 12*, non figura in *CMtS 10* e 61 né in *HI 6* 1.

⁴⁵ Fa fede della circolazione dell'opera la notizia, già data da Eusebio (*H.e.* VI 36,2) e confermata da Gerolamo nelle prefazioni al suo *Commento a Matteo* e alla versione di Orig. *HLC*, che essa fosse in 25 tomi. Che Rufino fosse almeno informato dell'esistenza del *Commento a Matteo* sappiamo dalla sua stessa *Apol. adv. Hier.* II 25, che ci permette anche di rettificare in venticinque il testo della *praefatio* geronimiana alla traduzione di Orig. *HLC*, che tramanda il numero ventisei; cf. l'*Introduzione* a Origene, *Commento a Matteo*/1, Libri X e XI, a cura di G. BENDINELLI, traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI (Opere di Origene XI/1), Città Nuova, Roma 2008, 8.

⁴⁶ Cf. L. BOSSINA, *Le diverse redazioni*, cit.

⁴⁷ Cf. C. LO CICERO, *Gregorio di Nazianzo e Rufino*, cit., 693-694.

è condensato in un'espressione brachilogica del Nazianzeno cui soggiace il ragionamento sviluppato da Origene in *CMt XI* 16⁴⁸. Oggi, alla luce di quanto qui è emerso, penso che sia legittimo chiedersi se non si debba sospettare che Rufino avesse presente quella pagina del *Commento a Matteo*. Tornando al passo in questione, che Rufino leggesse o meno il testo origeniano, di sicuro con la sua aggiunta, *praecipue per humilitatis a domino nobis traditam formam*, che si rifà al passo dell'*Epistola ai Filippesi* e che si colloca nel contesto di ammonimenti rivolti al sacerdote, egli mostra di muoversi nell'ambito del pensiero dell'Alessandrino quale si manifesta in *CMt XVI* 8. In tal modo ci indica ch'egli legge in chiave origeniana il testo in cui Gregorio ricorre a tematiche proprie della trattatistica sulla regalità, ricondotte però dallo stesso Cappadoce, nella conclusione del passo, all'ambito più specificamente cristiano e alla tematica dell'esercizio della funzione pastorale⁴⁹. Peraltro, anche lo stesso Gregorio fa proprio il tema origeniano dell'umiltà che il sacerdote deve abbracciare, imitando Cristo che riveste la forma di servo. In *Or.* 12,4 ricorre, infatti, a *Fil* 2,7 per offrire un *exemplum* pastorale, come mostrato da Brian Matz⁵⁰, che non segnala però il background origeniano⁵¹. Quanto non è stato messo in evidenza è che nel prosieguo dell'argomentazione, in *Or.* 12,5, Gregorio menziona anche 1 Pt 5,2, che figura in *Or.* 2,15. Cosicché Rufino, nella traduzione del passo in questione, introducendo il riferimento a *Fil* 2,7, ripropone insieme i due testi associati dal Cappadoce in *Or.* 12,4-5⁵², mentre in *Or.* 2,15 Gregorio cita solo l'epistola petrina, definita però da Rufino *Epistola agli Ebrei*⁵³. Tra gli altri passi in cui Gregorio cita *Fil* 2,7 solo *Or.* 2,98 è riferito in modo specifico al sacerdote⁵⁴. Non si tratta di citazione, ma di chiara allusione all'interno di un elenco di titoli di Cristo che i sacerdoti devono riprodurre in sé per ricoprire il loro ruolo e svolgere la loro missione degnamente⁵⁵.

⁴⁸ Si tratta dell'espressione *Χαναβαίαν ψυχὴν*, che è il testo da accogliere correggendo quello tràdito, *χαμαὶ ψυχὴν*, sulla base delle traduzioni latina, siriana e armena: cf. C. LO CICERO, *Gregorio di Nazianzo e Rufino*, cit., 690.

⁴⁹ Ὅθεν δὴ καὶ μάλιστα ποιμαίνειν τὸ ποιμνιον ἐκουσίως, ἀλλὰ μὴ ἀναγκαστῶς, ὁ ἡμέτερος διακελεύεται νόμος καὶ νομοθέτης (SC 247, 110,14-16).

⁵⁰ Cf. B. MATZ, *Philippians 2:7 as Pastoral Example in Gregory Nazianzen's Oration 12*, GOTR 49 (2004) 279-290. Ringrazio il revisore anonimo che mi ha sollecitato a prendere in considerazione la presenza del tema origeniano in Gregorio e che mi ha fornito indicazioni bibliografiche.

⁵¹ Centrato sulla trasmissione dell'eredità origeniana è invece S. CONTINI, *Human Dignity in the Latin Reception of Origen* (STAC 135), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, in particolare, 149-152.

⁵² Vd. *supra*, n. 12.

⁵³ Vd. *infra*, 109.

⁵⁴ Per gli altri passi in cui Gregorio cita o allude a *Fil* 2,7 rimando a J. ALLENBACH *et al.*, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 5, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1991, 379-381, e allo studio di B. MATZ, *Philippians* cit. Tali citazioni ricorrono prevalentemente in contesti di carattere cristologico e soteriologico (aspetti che non possono essere separati – troppo schematica mi pare la suddivisione che ne fa Matz –, perché *kenosis*, incarnazione, unione della natura umana e di quella divina, passione, risurrezione, ascensione sono determinati dall'amore di Cristo per l'uomo e sono orientati alla salvezza di quest'ultimo), ma possono essere applicate anche a situazioni particolari (cf. per esempio le teologiche sul Figlio, *Or.* 29,18-19 e 30,3.6.14, e le *Or.* 14,4 e 19,13). Si tratta prevalentemente di luoghi delle orazioni (ma anche dei carmi), e tra questi alcuni si trovano in orazioni tradotte da Rufino, come *Or.* 2,23 (= *Rufin. Greg. Naz. orat.* 1,23); 16,12 (= *Rufin. Greg. Naz. orat.* 8,12); 17,12 (= *Rufin. Greg. Naz. orat.* 6,12); 38,13.15 (= *Rufin. Greg. Naz. orat.* 2,13.15). È sempre dalla riflessione teologica sul significato dell'incarnazione che discende l'uso che si fa del passo paolino con applicazione a circostanze specifiche: in *Or.* 17,12 esso è finalizzato ad esortare il procuratore adirato a imitare la misericordia mostrata dal Logos divino nella sua incarnazione, tema che compare anche in *Or.* 19,13; in *Or.* 16,12 esso è orientato a esortare i Nazianzeni a pentirsi del peccato commesso nel trascurare la misericordia nei confronti dei poveri, mostrandosi indegni di Cristo e della sua *kenosis* per noi, tema, questo, legato alla riflessione sulla dignità, uguale per tutti gli uomini, al di là delle divisioni sociali, in quanto derivante dall'immagine divina (vd. per esempio *Pr.* 14,4), che, offuscata dal peccato, è restituita a tutta l'umanità grazie all'incarnazione, passione e morte di Cristo (vd. *Or.* 16,8.15; 14,4), cf. S. CONTINI, *Human Dignity*, cit., 150-152. Non mi soffermo oltre qui su questo tema su cui intendo tornare in uno studio più ampio sulle traduzioni che Rufino fa di passi di Gregorio di contenuto teologico cui soggiace il pensiero di Origene.

⁵⁵ Cf. *Gr. Naz. or.* 2,98 (SC 247, 216,1-218,15): Τίς μήπω διὰ πασῶν ὀδεύσας τῶν τοῦ Χριστοῦ προσηγοριῶν καὶ δυνάμεων, καὶ ἔργῳ καὶ θεωρίᾳ, τῶν τε ὑψηλοτέρων καὶ πρώτων, καὶ τῶν δι' ἡμᾶς ταπεινοτέρων καὶ τελευταίων- τοῦ Θεοῦ, τοῦ Υἱοῦ, τῆς εἰκόνας, τοῦ Λόγου, τῆς σοφίας, τῆς ἀληθείας, τοῦ φωτός, τῆς ζωῆς, τῆς δυνάμεως, τῆς ἀτιμίδος, τῆς ἀπορροίας, τοῦ ἀπαυγίσματος, τοῦ ποιητοῦ, τοῦ βασιλέως, τῆς κεφαλῆς, τοῦ νόμου, τῆς ὁδοῦ, τῆς θύρας, τοῦ θεμελίου, τῆς πέτρας, τοῦ μαργαρίτου, τῆς εἰρήνης, τῆς δικαιοσύνης, τοῦ ἁγιασμοῦ, τῆς ἀπολυτρώσεως, τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ δούλου, τοῦ ποιμένου, τοῦ ἀμνοῦ, τοῦ ἀρχιερέως, τοῦ θύματος, τοῦ πρωτοτόκου πρὸ κτίσεως, τοῦ

Ora senz'altro Rufino conosceva quest'ultimo passo perché esso è contenuto nella medesima *Orazione* 2. Lo stesso non possiamo affermare con sicurezza di quello dell'*Orazione* 12, che non figura tra le nove da lui tradotte. Certamente egli era al corrente che le orazioni del Cappadoce erano di più di quelle da lui rese in latino, come si deduce dall'espressione *denas ferme*, usata in *Hist.* XI 9 per indicare il numero di orazioni di Gregorio tradotte, che implica una scelta del traduttore⁵⁶. Non sappiamo però quante di queste orazioni egli conoscesse (né quanti e quali *corpora* di orazioni circolassero, completi o parziali, né se dietro ad essi ci fosse un'edizione curata dallo stesso Gregorio), come non conosciamo i motivi che hanno guidato la sua scelta delle orazioni da tradurre, se scelta c'è stata, o egli non abbia tradotto invece solo quelle che possedeva (in due *corpora* parziali), come ipotizzato da Alessandro Capone⁵⁷. Comunque sia non possiamo sapere se, nell'aggiungere alla sua traduzione di *Or. 2,15 per humilitatis a domino nobis traditam formam*, Rufino si rifaccia a Origene direttamente o tramite Gregorio. Ma ammesso che ciò avvenga per la mediazione del Cappadoce, egli non può non essere consapevole del background origeniano che è sotteso al testo del Nazianzeno.

Sebbene tutto quanto finora visto rimandi a Origene come ipotesto dell'aggiunta di Rufino, non si può ignorare che, proprio pochi anni prima della traduzione rufiniana delle *Orazioni* di Gregorio, Ambrogio, nel tracciare il profilo del sovrano ideale nel discorso funebre per l'imperatore Teodosio (395), aveva celebrato quest'ultimo per le sue virtù, tra le quali, accanto alla *clementia*, alla *pietas*, alla *miseriordia*, aveva introdotto l'*humilitas*, che è qualità cristiana e non imperatoria⁵⁸. Ci si potrebbe dunque chiedere se Rufino, che non tace l'alta considerazione che ha per il vescovo di Milano⁵⁹, delle cui letture si colgono anche riecheggiamenti nelle sue traduzioni⁶⁰, non sia qui suggestionato dal *De obitu Theodosii*, tanto più che una forte influenza di quest'opera ambrosiana si osserva nella trattazione dedicata al regno di Teodosio nel II libro aggiunto da Rufino, solo pochi anni dopo la traduzione di Gregorio, a quella della *Historia ecclesiastica* di Eusebio⁶¹. Ma il contesto del passo ambrosiano in cui si parla dell'*humilitas* di Teodosio è del tutto diverso da quello di Gregorio in esame e dalla traduzione di Rufino, e altrettanto l'ideologia che vi soggiace. Nel *De obitu* è centrale la figura dell'imperatore, detentore delle virtù riconosciute dalla trattatistica sulla regalità, sia pure rilette da Ambrogio nell'ottica delle finalità cui mira il suo discorso funebre, con l'aggiunta dell'umiltà che qui equivale, però, alla soggezione alla chiesa (del tutto assente ogni riferimento all'esempio di Cristo dato nell'incarnazione

πρωτοτόκου ἐκ τῶν νεκρῶν, τῆς ἀναστάσεως; Τίς τούτων τῶν ὀνομάτων τε καὶ πραγμάτων ἐπακούων εἰκῆ, καὶ μήπω κοινωνήσας τῷ Λόγῳ, μὴδὲ μεταλαβὼν αὐτοῦ καθ' ὃ τούτων ἕκαστόν ἐστὶ τε καὶ κέκληται;

⁵⁶ Cf. Rufin. *Hist.* XI 9: *Ex quibus (scil. dalle opere di Basilio e di Gregorio) nos denas ferme singulorum oratiunculas transfudimus in Latinum* (GSC NF VI/2, EW II/2, 1017,9-10).

⁵⁷ Cf. A. CAPONE, *Alle origini delle antiche versioni latine delle Orazioni di Gregorio di Nazianzo*, in *Organising a Litetary Corpus in the Middle Ages. The Corpus Nazianzenum and the Corpus Dionysiacum*, a cura di C. MACÉ (IPM 96), Brepols, Turnhout 2024, 161-178, che ringrazio per avermi fatto leggere il suo studio prima della pubblicazione e per la sua disponibilità a discutere con me di temi gregoriani. Persuasive mi sembrano le argomentazioni dello studioso. Non è escluso però che in Oriente Rufino abbia avuto accesso a più orazioni e abbia tradotto poi solo quelle contenute nei libri che aveva potuto portare con sé in Occidente. Vd. anche G. BADY, «Un homme en tout point incomparable»: Grégoire le Théologien vu par Rufin d'Aquilée, in *La Réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, sous la direction de B. CABOURET – A. PETERS-CUSTOT – C. ROUXPETEL, Cerf, Paris 2020, 45-60, in particolare, 45-46.

⁵⁸ Cf. Ambr. *Ob. Th.* 27 e 33. Ringrazio F.E. Consolino di avere richiamato la mia attenzione su quest'opera ambrosiana, per cui rimando ai suoi studi, vd. F.E. CONSOLINO, *L'optimus princeps secondo S. Ambrogio: virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, RSt 96 (1984) 1025-1045, in particolare, 1039-1045; EAD., *Il significato dell'inventio crucis nel De obitu Theodosii*, AFLF(S) 5 (1984) 161-180; EAD., *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, CrSt 15 (1994) 257-277, in particolare, 257-264.

⁵⁹ Cf. *Apol. adv. Hier.* II 28 (CChr.SL 20, 104): *qui (scil. Ambrosius) ad ecclesiarum Christi gloriam electus a Deo est, qui in testimoniis Domini locutus est in conspectu persecutorum regum et non est confusus. Ambrosius sanctus de Spiritu Sancto non solum verbis, sed et sanguine suo scripsit: obtulit enim persecutoribus sanguinem suum, quod in se fudit.*

⁶⁰ Cf. per esempio Rufin. *Basil. hom.* 1,378-385 (CChr.SL 20A); 2,342-356 (CChr.SL 20A); 5,787 e 841 (CChr.SL 20A); Rufin. *Greg. Naz. orat.* 1,12 (CSEL 46, 15,21-26); 5,8 (CSEL 46, 175,14-23 e 176,5-6); vd. C. LO CICERO, *Tradurre i Greci nel IV secolo*, cit., 147-156; 195-199; 201-202; 273-277; EAD., *Rufino e i Cappadoci*, cit., 139-161, in particolare, 142-145 e 153-155; EAD., *La metafora della pestilenza nell'omelia In psalmum I di Basilio e nella traduzione di Rufino*, in *Amicorum munera. Studi in onore di A. V. Nazzaro*, a cura di G. LUONGO, Satura Editrice, Napoli 2016, 371-386, in particolare, 374-375.

⁶¹ Cf. F.E. CONSOLINO, *Teodosio e il ruolo del principe cristiano*, cit., 264-268.

e al testo dell'*Epistola ai Filippesi*). Il ragionamento è condotto sul piano della politica ecclesiastica perseguita dal vescovo. L'orazione di Gregorio rivolge l'attenzione alla figura del sacerdote e, anche se a questa sono applicate le caratteristiche del buon sovrano, la trattazione, è orientata in senso religioso (e origeniano). Essa, infatti, sviluppa quanto si dice di chi è a capo nella chiesa nel precedente cap. 14, e cioè che deve segnalarsi per bontà e non porsi nessun limite nella tensione al bene e nell'ascesa spirituale⁶², considera che chi riveste una carica deve progredire nella virtù per attrarre ad essa i più e sottolinea che sono legge e legislatore divini a prescrivere al sacerdote di pascolare il gregge nella libertà e non nella costrizione. Mi pare dunque che l'aggiunta di Rufino, che pone l'accento sull'umiltà di Cristo quale si rivela nella sua incarnazione, tematica presente in Origene in un contesto in cui si tratta di sacerdozio e si confronta il comportamento dei capi delle nazioni con quello dei capi della chiesa, si ispiri piuttosto al pensiero dell'Alessandrino che non al *De obitu Theodosii* ambrosiano.

Dopo l'aggiunta Rufino ritorna al testo di Gregorio che spiega come chi comanda dovrà operare per condurre al bene i sottoposti: μή βίᾳ κατάρξιν, ἀλλὰ πειθοῖ προσάξεσθαι. Si dovrà notare innanzitutto che *constringere* della traduzione latina rivela che nel testo greco di cui disponeva Rufino non doveva leggersi κατάρξιν, ma καθείρξιν, lezione presupposta anche dalla versione armena⁶³. Poi che ciascuno dei due termini βία e πειθῶ è da lui reso con un raddoppiamento, secondo la sua prassi abituale. A βία corrisponde *vis vel necessitas*, a πειθῶ *ratio et vitae exempla*⁶⁴: non enim oportet vi vel necessitate constringere, sed ratione et vitae exemplis suadere. Ora *necessitas* non è propriamente sinonimo di *vis* e neppure *vitalis exempla* lo è di *ratio*. Dinanzi a questa frase si impongono dunque due interrogativi. La scelta di *necessitas*, per fare coppia con *vis*, è casuale o potrebbe essere dettata da considerazioni quali quelle del passo di *CMt XVI 8* tradito solo nella versione latina, dinanzi esaminato? L'accostamento dei *vitalis exempla* alla *ratio* è giustificato solo dal ricorso a un motivo proprio del λόγος βασιλικός o potrebbe essere indizio di un'influenza di Origene, che sottolinea come Gesù proponga se stesso come esempio ai discepoli?⁶⁵

Ancora qualche osservazione merita la parte finale della traduzione del testo di Gregorio. Anche il Nazianzeno, come si è detto, considera i due aspetti di costrizione e scelta volontaria. Le sue riflessioni sulla prima (τὸ ἀκούσιον), esemplificata dal paragone con l'albero piegato a forza sono rese fedelmente da Rufino. Nella traduzione di quelle sulla seconda (τὸ δ' ἐκ προαιρέσεως), questi, invece, insiste sul concetto di azione volontaria grazie al ricorso alla tecnica del raddoppiamento dei termini (*ex proposito et voluntate* per ἐκ προαιρέσεως) e alla ripetizione di *voluntas* nella medesima frase al posto di εὐνοια, termine della speculazione politica platonica e aristotelica, usato da Gregorio, ch'egli tralascia⁶⁶. Ancora una volta ci si potrebbe chiedere se si tratti di un caso o se in Rufino non giochi la suggestione del pensiero origeniano quale emerge per esempio dal passo della *Vetus interpretatio*. Ma qui siamo nel campo delle ipotesi.

Non mi soffermo sulla frase finale della traduzione latina in cui si osserva una singolare confusione tra l'epistola petrina e quella agli Ebrei, riservandomi di approfondire la questione in altra sede. Avanzo solo l'ipotesi che Rufino abbia collegato ποιμαίνειν τὸ ποίμνιον di Gregorio, ripresa non dichiarata esplicitamente di ποιμάνετε τὸ [...] ποίμνιον di 1 Pt 5,2, con il ποιμὴν [...] ὁ μέγας di Eb 13,20, tanto più che in 1 Pt 5,4 si menziona il principe dei pastori (ὁ ἀρχιποιμὴν). Forse avendo dinanzi l'intero passo di 1 Pt egli ha associato ὁ ἀρχιποιμὴν con ποιμὴν [...] ὁ μέγας e ha citato erroneamente l'*Epistola agli Ebrei* al posto della *Prima Epistola di Pietro*. Ma non si può neanche escludere ch'egli sia stato indotto a pensare all'epistola, che attribuisce a Paolo e che tratta del sacerdozio, dal contesto del passo del Nazianzeno, focalizzato sul comportamento da additare al sacerdote.

⁶² Vd. *supra*, 97.

⁶³ Cf. *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio armeniaca I. Orationes II, XII, IX* editae a B. COULIE – J. MOSSAY (CChr.SG 28, CNaz. 3), Brepols, Turnhout 1994, 18, r. 8; M. DUBUISSON – C. MACÉ, *L'apport des traductions anciennes à l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au discours 2*, OrChrP 69 (2003) 287-340, in particolare, 329-330. Ringrazio il revisore anonimo che mi ha segnalato la coincidenza della traduzione di Rufino con quella armena e mi ha fornito le indicazioni bibliografiche.

⁶⁴ Cf. M. WAGNER, *Rufinus the Translator*, cit., 36, che classifica la traduzione di πειθοῖ con *ratione et vitae exemplis* sotto la rubrica "Two particular concepts for one general".

⁶⁵ Cf. il testo di *CMt* citato *supra*, 104-106.

⁶⁶ Cf. *supra*, 98.

Insomma, l'ultima parte della traduzione latina ci sollecita a porci degli interrogativi cui non si possono offrire soluzioni. Quello che di sicuro possiamo dire a conclusione dell'analisi fin qui condotta è che, in conformità con quanto altrove osservato sulla traduzione di Rufino, egli, pur essendo sostanzialmente fedele, introduce degli scarti dal testo del modello, interpretato alla luce di suggestioni provenienti dai suoi *auctores*⁶⁷. E qui, e questa è la novità apportata da questo studio, il suo *auctor* è Origene. In questa pagina, infatti, tre volte è stato possibile individuare un rimando a tematiche origeniane e talora a ipotizzare anche quale opera potesse essere l'ipotesto della versione rufiniana.

Lo abbiamo visto nell'accostamento di *simplicior* a *idiota*, che riconduce la riflessione di Gregorio sulla differenza tra privato e 'capo' all'idea di diversi livelli nel percorso verso la virtù⁶⁸. E ancora l'aggiunta di *omni opere peccati postergum relicto*, lì dove in Gregorio si parla solo della necessità per chi comanda di progredire nel bene, ci ha riportati al motivo dell'abbandono del peccato come passo preliminare nel cammino verso la perfezione⁶⁹. E infine la menzione, assente in Gregorio, della *humilitatis a Domino nobis tradita forma*, quale mezzo di chi comanda per attirare al bene, ha richiamato il tema, fondamentale in Origene, dell'autorità intesa come servizio esercitata con umiltà⁷⁰. Incerto rimane se la scelta dei termini *voluntas/voluntarie* e *necessitas*, usati per indicare l'atteggiamento del sottoposto che agisce liberamente o per costrizione, rechi traccia di un testo origeniano quale per esempio quello attestato nel passo della versione latina anonima del *Commento a Matteo* o sia solo dettato da ἐκουσίως e ἀναγκαστῶς di Gregorio⁷¹. Ma almeno bisogna chiederselo.

In ogni caso Rufino nel passo preso in considerazione si mostra più origeniano dello stesso Gregorio, che pure si ispira a Origene⁷². Egli ha colto l'atmosfera origeniana della pagina del Nazianzeno e, in emulazione col modello, ne ha accentuato le tinte grazie ad aggiunte che, pur apparentemente minime, ci rivelano la sua consapevolezza di farsi tramite al mondo occidentale non del solo Gregorio, ma dell'eredità dell'Alessandrino, e ci danno la chiave per comprendere il tipo di operazione ch'egli compie nel tradurre, non mera trasposizione linguistica, ma interpretazione di un intellettuale capace di cogliere e suggerire collegamenti col background culturale dell'autore tradotto e di imprimere alla propria pagina il suggello di autorialità⁷³.

Carla Lo Cicero
Università Roma Tre
carla.locicero@uniroma3.it

Abstract. This paper examines Rufinus' translation of *Oratio* 2.15 by Gregory of Nazianzus. The analysis focuses on three of the translator's additions to the Greek text, which reveal an Origenian background beyond what emerges from Gregory's text, itself influenced by Origen. Consequently, we have further evidence that Rufinus' translation is the work of a scholar capable of recognizing and highlighting connections to the cultural background of the author he translated.

Keywords. Rufinus of Aquileia; Gregory of Nazianzus; Origen; Translation.

⁶⁷ Cf. C. LO CICERO, *Tradurre i Greci nel IV secolo*, cit., *passim*, in particolare, 241-261.

⁶⁸ Cf. *supra*, 99-100.

⁶⁹ Cf. *supra*, 100-102.

⁷⁰ Cf. *supra*, 102-109.

⁷¹ Cf. *supra*, 109.

⁷² Cf. *supra*, 96 e 106-109.

⁷³ Sull'autorialità di Rufino cf. C. LO CICERO, *Tradurre i Greci nel IV secolo*, cit., in particolare 104-125 e le considerazioni conclusive di C. LO CICERO – S.A. ROBBE, *La versione di Rufino della Storia ecclesiastica di Eusebio e delle Omelie di Basilio. Una traduzione letteraria*, in *Translation Dynamics in Early Christian Literature*, a cura di V. BERTI – E. COLOMBI – C. NOCE (CCLP 16), Brepols, Turnhout 2025, 291-334, in particolare 326-328.

Dio punisce le colpe dei padri nei figli?
La ricezione latina dell'esegesi origeniana di Es 20,5 (IV-V sec.)
di
Ilaria Scarponi

Il passo del libro dell'Esodo secondo cui Dio punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione (Es 20,5) risulta problematico tanto per gli esegeti cristiani quanto per i rabbini e per i pensatori pagani¹. Questo passo sembra infatti contraddire versetti biblici quali Dt 24,16 ed Ez 18,4, secondo cui gli esseri umani vengono puniti da Dio per i peccati personali. In un articolo del 2008, Marie-Odile Boulnois afferma che gli autori cristiani sono per lo più concordi nell'interpretare Es 20,5 alla luce dei passi biblici secondo cui gli individui pagano per i propri peccati (quali, ad esempio, Ez 18,4.20), in modo tale da salvaguardare la responsabilità individuale e, allo stesso tempo, la giustizia di Dio². Il presente contributo prende avvio dagli studi esistenti sull'esegesi cristiana di Es 20,5, e cerca di rispondere ad un preciso quesito, ovvero se sia plausibile ritenere che l'esegesi origeniana di Es 20,5 sia stata assimilata e riutilizzata in opere cristiane latine del IV e V secolo.

1. L'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA DI ES 20,5

Il passo biblico secondo cui i Dio punisce i figli per i peccati dei padri, più volte citato da Origene nelle sue opere³, trova una trattazione esaustiva nell'ottava omelia origeniana sull'*Esodo*⁴. Nel sesto paragrafo di questa omelia, Origene attacca alcuni che definisce *haeretici*, e che possiamo identificare come Marcione e Valentino⁵. A detta di Origene, questi individui interpretano Es 20,5 in modo letterale⁶, dal momento che tale interpretazione conferma la loro idea di un Dio della Legge giusto ma non buono. Dopo aver ribadito che punire qualcuno per i peccati di qualcun altro non si addice né alla bontà di Dio né alla sua giustizia, Origene sviluppa una spiegazione allegorica di Es 20,5 volta a salvaguardare tali concetti. La spiegazione di Origene poggia su una serie di assunti. Rimandando al concetto di 'uomo interiore' (espressione tratta da 2Cor 4,16 che Origene utilizza in riferimento alla nostra componente spirituale⁷),

¹ A proposito della problematicità di Es 20,5, D. WEISS, *Sins of the parents in rabbinic and early Christian literature*, JR 97/1 (2017) 1-25; G. RINALDI, *Le colpe dei padri riversate sui figli nella polemica tra pagani e cristiani*, Henoch 37/2 (2015) 191-203; M.-O. BOULNOIS, *Un Dieu jaloux qui fait des émules: interprétations patristiques d'Ex 20, 5, Nb 25, 11 et Dt 32, 21, in Jalousie des dieux, jalousie des hommes*. Actes du colloque international organisé à Paris les 28-29 novembre 2008, a cura di H. ROUILLARD-BONRAISIN, Brepols, Turnhout 2011, 249-276.

² M.-O. BOULNOIS, *Le Décalogue contient-il une formule scandaleuse? «Dieu qui reporte les fautes des pères sur les enfants» (Ex 20,5)*, in *Le Décalogue au miroir des Pères*, a cura di R. GOUNELLE – J.-M. PRIEUR, Université Marc Bloch, Strasbourg 2008, 243-259.

³ Cf., ad esempio, Or. CC VIII 40: *Origenes Werke. Zweiter Band: Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, ed. P. KOETSCHAU (GCS 3 = OW 2), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1899, 255. In questo contesto, il passo relativo alla punizione dei peccati dei padri nei figli (Es 20,5) è citato senza che se ne chiarisca il significato. In Or. HNm IX 8, invece, è riportato per evidenziare la severità del castigo divino: *Origenes Werke. Siebenter Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges*, ed. W.A. BAEHRENS (GCS 30 = OW 7), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1921 (rist. 2015), 66. In Or. Prin II 5 e IV 2, è citato nella misura in cui viene ritenuto oggetto di interpretazioni erranee: *Opere di Origene. I principi*, ed. S. FERNÁNDEZ – M. SIMONETTI (OO 15), Città Nuova, Roma 2019, 232.508.

⁴ *Origenes Werke. Sechster Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, ed. W.A. BAEHRENS (GCS 29 = OW 6), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1920 (rist. 2012), 217-234. Traduzione italiana: Origene, *Omelia sull'Esodo* (OO 2), a cura di M. SIMONETTI – M.I. DANIELI, Città Nuova, Roma 2005.

⁵ I. SCARPONI, *In Defence of Freedom of Choice: Origen's Interpretation of Romans 9 and its Latin Reception in the 4th/5th Centuries* (tesi di dottorato inedita), University of Bristol, Bristol 2022, 96.

⁶ L'esegesi letterale di Es 20,5 è respinta anche in Or. Prin II 5 e IV 2 (OO 15, 232.508). I frammenti catenari greci confermano la polemica origeniana contro questa lettura biblica: Or. FrEx (PG 12, 289).

⁷ Cf., ad esempio, Or. Prin IV 4,9 (OO 15, 592) e HNm XXIV 2 (GCS 30, 227). Per quanto riguarda la concezione

il primo assunto è che «il nostro uomo interiore ha per padre Dio se vive secondo Dio e compie le opere di Dio, ovvero ha per padre il diavolo se è nel peccato e compie la volontà di quello»⁸. Il secondo è che ci configuriamo come figli di Dio o del diavolo a seguito delle nostre scelte, ovvero rispettivamente di non peccare, custodendo in noi la parola di Dio, o di abbandonarci al peccato. Il terzo assunto riguarda il ruolo della persuasione diabolica nel nostro configurarci come figli del diavolo. Infatti, afferma Origene, «quando il diavolo ci persuade a peccare, noi accogliamo il suo seme. E quando compiamo con l'opera ciò di cui ci ha persuasi, allora ci ha anche generati»⁹.

Alla luce di tali assunti, Origene spiega che l'affermazione in Es 20,5 secondo cui i figli pagano per i peccati dei padri vuol dire che i peccatori – generati come figli dal diavolo o dai suoi angeli, allorché hanno ceduto alle lusinghe diaboliche – subiscono la punizione divina per i loro peccati personali compiuti sotto la spinta della persuasione¹⁰. Nello stesso contesto, Origene si interroga sul perché Dio non punisca il diavolo e i suoi angeli, i quali secondo la sua spiegazione sono di fatto responsabili dei peccati commessi dagli esseri umani. Origene avanza l'ipotesi che essi non siano puniti da Dio perché «sono indegni di essere corretti nel secolo presente»¹¹. Con queste parole, Origene lascia intendere che, trovandosi nel tempo presente in uno stato di profonda malvagità, il diavolo e i suoi angeli non siano nella condizione di servirsi della punizione divina come di un mezzo per pentirsi e per progredire verso la salvezza¹². In virtù dell'idea altamente controversa che tutte le anime gradualmente si distacchino dal male¹³, Origene qui allude, da un lato, alla possibilità che il diavolo e i suoi angeli saranno meno malvagi in un tempo futuro, dall'altro, all'eventualità che essi riceveranno in futuro il castigo divino in quanto saranno nella condizione di giovare e correggersi. Origene ritiene che, contrariamente al diavolo e ai suoi angeli, gli esseri umani vinti dalla persuasione diabolica possano beneficiare della punizione divina nel tempo presente, e che ricevano il castigo perché giungano «più purificati al secolo futuro»¹⁴.

2. INTERPRETAZIONI LATINE DI ES 20,5

Tra il IV e il V secolo, l'affermazione in Es 20,5 secondo cui Dio castiga i figli per i peccati dei padri viene accuratamente indagata negli scritti di tre autori cristiani di ambito latino, ovvero Ambrosiaster, Gerolamo e Agostino. Questo versetto biblico è inoltre oggetto di attenzione esegetica nell'anonimo trattato *De induratione cordis Pharaonis*.

2.1. Ambrosiaster

Ambrosiaster elabora la propria spiegazione di Es 20,5 nelle *Questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamen-*

origeniana dell'anima, G. SFAMENI GASPARRO, *Anima*, in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 16-22.

⁸ Or. *HEX* VIII 6 (GCS 29, 230-231, testo; 263, trad.): *interior igitur homo noster aut Deum habere dicitur patrem, si secundum Deum vivit et quae Dei sunt agit, aut diabolum, si in peccatis sit et voluntates illius gerit.*

⁹ Or. *HEX* VIII 6 (GCS 29, 231, testo; 265, trad.): *cum a diabolo suademur ad peccandum, eius semen suscipimur. Cum vero etiam opere implemus quod suaserit, tunc iam et genuit nos.*

¹⁰ Un'affine prospettiva esegetica emerge in Or. *FrEx* (PG 12, 292).

¹¹ Or. *HEX* VIII 6 (GCS 29, 232, testo; 267, trad.): *indigni sunt, qui in praesenti saeculo corripiantur.* L'idea che il diavolo sia indegno di ricevere la punizione divina è espressa anche in Or. *FrEx* (PG 12, 292-293) nel contesto del commento a Es 20,5.

¹² L'idea che la punizione divina sia finalizzata alla correzione e alla salvezza dell'uomo emerge con frequenza negli scritti di Origene. Cf., ad esempio, Or. *Phil* XXVII 6-9: *Origène. Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, ed. É. JUNOD (SC 226), Cerf, Paris 2016, 286-301.

¹³ A proposito di questa teoria origeniana, si veda ad esempio L. SYTSMA, *Universal Salvation and Freedom of Choice according to Origen of Alexandria*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2021. Inoltre, A. DJAKOVAC, *Apocatastasis and Predestination ontological assumptions of Origen's and Augustine's soteriologies*, *Bogoslovska Smotra* 86/4 (2016) 813-826; I.L.E. RAMELLI, *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden – Boston, MS 2013; M.S.M. SCOTT, *Journey back to God: Origen on the problem of evil*, Oxford University Press, Oxford – New York, NY 2012; H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, in *Orig. IV*, 282-290.

¹⁴ Or. *HEX* VIII 6 (GCS 29, 232, testo; 267, trad.): *purgatiores ad futurum saeculum.*

to¹⁵, e specificamente nella quattordicesima questione. Qui, Ambrosiaster invita a prestare attenzione a tutte le parole del Signore in Es 20,5, poiché solo in questo modo «quello che sembra oscuro brillerà, e quello che si ritiene del tutto ingiusto verrà considerato legittimo»¹⁶. Queste parole sottintendono che, se leggiamo la Bibbia con attenzione, appare chiaro che il significato di Es 20,5 non è in contraddizione con il principio secondo cui ciascun individuo paga per i propri peccati secondo giustizia. Di seguito, Ambrosiaster nota che in Es 20,5 Dio dichiara di punire per i peccati dei padri non tutti i figli, ma specificamente quei figli che lo odiano. Ambrosiaster continua dicendo che questi figli «adorano gli idoli, proprio come i loro genitori»¹⁷, e che «seguendo l'empietà dei genitori hanno imitato le loro cattive azioni»¹⁸. A detta di Ambrosiaster, questa è la giusta chiave di lettura di Es 20,5. Infatti, secondo Ambrosiaster, in Es 20,5 si dice che i figli vengono puniti per i peccati dei padri, lasciando intendere che quei figli che per imitazione di genitori malvagi sono a loro volta malvagi ed empi vengono puniti assai duramente da Dio, in quanto si trovano a scontare la pena per i propri peccati personali, e in aggiunta la pena per i peccati dei genitori che hanno imitato¹⁹.

Sorge spontaneo domandarsi che cosa spinse Ambrosiaster ad elaborare la sua spiegazione di Es 20,5 nelle *Questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento*. Come dimostrato da Lorenzo Perrone²⁰, gli scritti appartenenti al genere letterario delle «quaestiones et responsiones» mirano primariamente ad educare le platee cristiane circa la corretta interpretazione di versetti biblici di difficile comprensione. Nella quattordicesima questione, Ambrosiaster potrebbe voler chiarire a dei cristiani incerti riguardo all'interpretazione di Es 20,5 che tale passo biblico conferma le nozioni di responsabilità individuale e di giustizia. Allo stesso tempo, Ambrosiaster potrebbe essere mosso da una diversa finalità, ovvero, come sostenuto da Giancarlo Rinaldi²¹, quella di confutare interpretazioni letteraliste di Es 20,5 circolanti in ambito giudaico e presso gli ambienti intellettuali pagani.

2.2. Gerolamo

Gli scritti di Gerolamo sono ricchi di riferimenti ad Es 20,5²², ma il *Commento ad Ezechiele*²³ costituisce una fonte particolarmente preziosa circa la comprensione geronimiana di questo versetto biblico²⁴. Nel *Commento ad Ezechiele*, Gerolamo si scaglia contro l'interpretazione letterale di Es 20,5 fornita da «gli eretici che non accettano l'Antico Testamento» (*haeretici, qui vetus non recipiunt instrumentum*), alludendo verosimilmente ai Marcioniti. Gerolamo nota che l'interpretazione data da tali eretici corrobora la

¹⁵ *Pseudo-Augustini Quaestiones veteris et novi testamenti*, ed. A. SOUTER (CSEL 50), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1908, 39-41. Le traduzioni italiane presenti nell'articolo di passi tratti da quest'opera sono di chi scrive.

¹⁶ Ambrosiast. *Quaest. test.* XIV 1 (CSEL 50, 39): *lucetbit quod obscurum videtur et pium aestimabitur quod minime iustum putatur.*

¹⁷ *Ibid.*: *serviunt idolis, sicut et patres illorum.*

¹⁸ Ambrosiast. *Quaest. test.* XIV 3 (CSEL 50, 40): *impietatem parentum secuti mala... exemplaverunt.*

¹⁹ Ambrosiast. *quaest. test.* XIV 5 (CSEL 50, 41): *filiis autem quod plus dicit reddi, poena est patrum* («mentre ciò che dice essere pagato in più dai figli, è la pena dei padri»).

²⁰ L. PERRONE, *Il genere delle quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in «*De diversis quaestionibus octoginta tribus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum*» di Agostino d'Ippona, commento di L. PERRONE – J. PÉPIN – F. COCCHINI – C. FABRIZI – A. KRALEVA – M.G. MARA, Città Nuova, Roma 1996, 11-44. Inoltre: L. PERRONE, *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici tra IV e V secolo: le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti dell'Ambrosiaster*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993), a cura di F.E. CONSOLINO, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, 149-172; L. PERRONE, *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica: presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, ASE 8/2 (1991) 485-505.

²¹ G. RINALDI, *Le colpe dei padri*, cit., 198-199.

²² Riguardo all'esegesi geronimiana di Es 20,5, G. MALAVASI – A. DUPONT, *Imitazione o trasmissione dei peccati dei padri nei figli? Dibattiti teologici sul concetto veterotestamentario di «peccata patrum» nella controversia pelagiana*, Gr. 100/3 (2019) 487-519, 510-516.

²³ *Sancti Hieronymi opera. Pars I. Opera exegetica. 4. Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, ed. F. GLORIE (CCSL 75), Brepols, Turnhout 1964. Le traduzioni italiane presenti nell'articolo di passi tratti da quest'opera sono di chi scrive.

²⁴ Tale comprensione emerge specificamente in Hier. *In Ezech.* VI 18 (CCSL 75, 227). Le citazioni geronimiane nel corpo del testo sono tratte da questo brano.

loro idea che il Dio della Legge e dei Profeti non è né giusto né buono, e conferma la loro convinzione che l'Antico Testamento vada respinto.

Al fine di dimostrare che Es 20,5 non pregiudica la bontà e giustizia divine e di certo non corrobora le idee degli eretici, Gerolamo spiega che Es 20,5 racchiude un significato nascosto, per carpire il quale egli, non diversamente da Ambrosiaster, invita a prestare attenzione al fatto che in questo versetto Dio dichiara di punire per i peccati dei padri i figli che provano odio verso di lui. Gerolamo sostiene che questi figli hanno dimostrato di essere «imitatori dei padri» (*patrum aemulatores*). Afferma inoltre che essi odiano Dio «per un male ereditario» (*haereditario malo*) e «per un'empietà che è cresciuta dalla radice ai rami» (*impietate in ramos de radice*). Gerolamo sembra suggerire che l'empietà sia stata trasmessa dai padri ai figli che hanno deciso di seguirne l'esempio, e che in un certo senso essa sia stata lasciata in eredità dai padri ai figli emulativi. Tale concetto di imitazione è alla base di quello che, a detta di Gerolamo, è il significato autentico di Es 20,5. Infatti, secondo Gerolamo, in Es 20,5 Dio dichiara di punire quei figli che si sono rivelati miscredenti imitando gli empì padri; il castigo divino cade su di essi per l'empietà che ereditano dai padri attraverso l'imitazione.

2.3. Agostino

Come Gerolamo, anche Agostino cita Es 20,5 in molti dei suoi scritti²⁵. Nel capitolo quindicesimo dell'*Esposizione sul Salmo 108*²⁶, Agostino prende in considerazione l'affermazione divina in Es 20,5 secondo cui i figli sono puniti per i peccati dei padri, assieme all'affermazione in Ez 18,4 secondo cui l'anima che pecca sarà messa a morte.

Concentrandosi dapprima su Es 20,5, Agostino alla stregua dell'Ambrosiaster e di Gerolamo nota che in questo versetto Dio annuncia che punirà per i peccati paterni i figli che provano ostilità verso di lui. Per Agostino, tale annuncio sottintende che questi figli odiano Dio, proprio come l'hanno odiato i loro padri prima di loro.

Di seguito, Agostino spiega che in Es 20,5 si rende noto che quei figli che provano ostilità verso Dio seguendo l'esempio dei padri pagano per i peccati personali, come pure per quelli dei padri che imitano, secondo il principio che segue: «L'imitazione dei malvagi fa sì che gli esseri umani ricevano non solo quello che si meritano, ma anche quel che si meritano gli individui che hanno emulato»²⁷. Mentre, secondo Agostino, Es 20,5 riguarda i figli che imitano la malvagità dei padri, Ez 18,4 riguarda piuttosto i figli che non la emulano, ma imitano le persone oneste e si convertono a Dio. Agostino spiega che questi figli non pagano per i peccati dei padri e possono sperare nella remissione dei propri peccati.

Come nell'*Esposizione sul Salmo 108*, nelle *Questioni sull'Ettateuco*²⁸ Agostino commenta Es 20,5 in parallelo con un versetto biblico che esprime il concetto secondo cui ognuno paga per i propri peccati personali. Mentre nell'*Esposizione sul Salmo 108* Agostino prende in esame Ez 18,4, nelle *Questioni sull'Ettateuco* si concentra su Dt 24,16. In quest'opera²⁹, infatti, egli da un lato afferma che Dt 24,16 «riguarda i figli che sono già nati» (*de filiis iam natis*), dall'altro che Es 20,5 «riguarda i figli che non sono nati» (*de filiis nondum natis*). Ciò significa per Agostino che, dopo la nascita, i figli non contraggono peccati dai padri e non ricevono punizioni congruenti. D'altro canto, i figli non nati contraggono il peccato originale dai padri al momento del concepimento e sono meritevoli di pena³⁰. Di seguito, Agostino vince da Es 20,5

²⁵ Riguardo all'esegesi agostiniana di Es 20,5, G. MALAVASI – A. DUPONT, *Imitazione o trasmissione dei peccati*, cit., 494-508.

²⁶ *Augustinus. Enarrationes in Psalmos 101-150. 1: Enarrationes in Psalmos 101-109*, eds. F. GORI – C. PIERANTONI (CSEL 95/1), Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011. Le traduzioni italiane presenti nell'articolo di passi tratti da quest'opera sono di chi scrive.

²⁷ Aug. *En. Ps.* CVIII 15 (CSEL 95/1, 299): *malorum imitatio faciat ut non solum sua, sed etiam eorum quos imitati sunt, merita sortiantur.*

²⁸ *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Locutionum in Heptateuchum libri VII. De octo quaestionibus ex Vetere Testamento*, ed. I. FRAIPONT – D. DE BRUYNE (CCSL 33) Brepols, Turnhout 1958. Le traduzioni italiane presenti nell'articolo di passi tratti da quest'opera sono di chi scrive.

²⁹ Cf. Aug. *Qu.* V 42 (CCSL 33, 297).

³⁰ Per una panoramica sull'idea del peccato originale in Agostino, M. LAMBERIGTS, *Peccatum originale*, in *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4. Fasc. 3/4: *Optatus episcopus Milevitanus - Pelagius, Pelagiani*, eds. R. DODARO – C. MAYER – C. MÜLLER, Schwabe Verlag, Basel 2014, 599-615.

che Dio continua ad imputare il peccato originale a quei figli che dopo la nascita odiano Dio imitando i padri, ma rimette tale peccato a coloro che non emulano i cattivi genitori. Nella concezione di Agostino, questi individui, visitati dalla grazia divina, sono capaci di mostrare la fede ed inclinare verso il bene.

Nell'*Opera Incompiuta contro Giuliano*³¹, Agostino elabora una spiegazione del tutto simile a quella esposta nelle *Questioni sull'Ettateuco*. Infatti, in quest'opera Agostino afferma che in Es 20,5 si rende noto che i figli pagano per i peccati dei padri «a causa della generazione» (*generatione*)³². In altre parole, si rende noto che essi pagano per i peccati che contraggono al momento della generazione carnale. Nello stesso contesto³³, Agostino dichiara che Dio non punisce più i figli per i peccati dei padri ma piuttosto per i peccati personali, quando essi sono spiritualmente rigenerati attraverso la grazia. Agostino ritiene che tutti quei versetti biblici secondo i quali gli esseri umani pagano il fio per i peccati personali si riferiscano a questo scenario di rigenerazione.

È importante menzionare che nell'*Opera Incompiuta* Agostino attacca la spiegazione di Es 20,5 che attribuisce al suo interlocutore Giuliano vescovo di Eclano, descritto come un esponente del fronte pelagiano. Secondo questa spiegazione, respinta da Agostino, in Es 20,5 si rende noto che i figli pagano per i peccati dei padri «a causa dell'imitazione» (*imitatione*). Per comprendere appieno il significato di questa spiegazione, bisogna ricordare che Giuliano a detta di Agostino rigetta l'idea della trasmissione del peccato per il tramite della generazione carnale, e sostiene un'idea opposta di trasmissione del peccato, secondo la quale il peccato si trasmette da un individuo ad un altro che ne imita le trasgressioni³⁴. Alla luce di questo, si comprende che Agostino attribuisce a Giuliano un'interpretazione di Es 20,5 secondo cui Dio punisce quei figli che contraggono i peccati dai loro padri, nella misura in cui ne hanno imitato la condotta peccaminosa. Questa spiegazione, va detto, salvaguarda i concetti di libertà e responsabilità personale, i quali secondo Agostino ed altri polemisti sono fra i concetti chiave dell'antropologia pelagiana³⁵.

2.4. Il trattato *De induratione cordis Pharaonis*

Nel trattato *De induratione cordis Pharaonis*³⁶, l'anonimo autore (un seguace di Pelagio attivo durante la controversia pelagiana)³⁷ cerca di spiegare passi di difficile comprensione che ritiene essere oggetto di interpretazioni predestinazioniste. In aggiunta ad Es 20,5, l'anonimo prende in considerazione l'episodio di Giacobbe ed Esau nel capitolo 9 della *Lettera ai Romani*, l'indurimento del cuore del faraone (Es 4,21; Es 7,3), la differenza tra i vasi di onore e di disonore in Rm 9 e, infine, il tema della prescienza e della predestinazione in Rm 8,29-30.

L'anonimo autore si occupa dell'affermazione in Es 20,5 secondo cui i figli pagano per i peccati dei padri, nel capitolo dodicesimo del *De induratione*³⁸. Da principio, l'autore dichiara che alcuni individui «sono infiammati dal fuoco della cupidigia» (*cupiditatis igne inflammantur*); essi accumulano ricchezze che intendono lasciare ai propri figli, e di conseguenza cadono nel peccato. L'autore aggiunge che i figli di questi individui «sono condotti al vizio, a causa della malvagità della condotta e dell'abitudine» (*conversacionis*

³¹ *Sancti Augustini opera. Contra Iulianum (opus imperfectum)*, 1: *Libri I-III*, ed. M. ZELZER (CSEL 85/1), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1974.

³² Le citazioni dall'*Opera Incompiuta* nel corpo di testo sono tratte da Aug. *C. Iul. imp.* III 19 (CSEL 85/1, 362).

³³ Cf. Aug. *C. Iul. imp.* III 84 (CSEL 85/1, 407-409).

³⁴ Sulla visione della trasmissione del peccato in Agostino e Giuliano, C. SHEPPARD, *The Transmission of Sin in the Seed. A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum*, *Augustinian Studies* 27/2 (1996) 99-108.

³⁵ Per un'analisi dell'antropologia pelagiana, G. CARUSO, *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012, 176-378.

³⁶ G. DE PLINVAL, *Essai sur le style et la langue de Pélagie, suivi du traité inédit De induratione cordis Pharaonis*, Librairie de l'Université, Fribourg 1947. Traduzione italiana: *Pseudo-Pelagio. Il cuore indurito del Faraone*, a cura di G. CARUSO – G. MARCOTULLIO, Città Nuova, Roma 2014.

³⁷ S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio: tematiche e fonti delle Expositiones XIII epistularum Pauli*, Serra, Pisa 2011, 145-146. Riguardo all'autore del trattato *De induratione*, I. SCARPONI, *In Defence of Freedom of Choice*, cit., 76-80.

³⁸ G. DE PLINVAL, *Essai sur le style*, cit., 149. Per una disamina degli argomenti esegetici in *De indur.* XII, I. SCARPONI, *In Defence of Freedom of Choice*, cit., 112-114 e G. CARUSO, *Ramusculus Origenis*, cit., 301-304. Inoltre: G. MALAVASI – A. DUPONT, *Imitazione o trasmissione dei peccati*, cit., 493-494 e M. ANNECCHINO, *La volontà umana nel mistero della salvezza nel pelagiano De induratione cordis pharaonis*, in *Acri sanctorum investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, a cura di L. ARCARI, L'Erma di Bretschneider, Roma 2019, 415-432, 421-422.

et consuetudinis malo in vitio seducuntur). Qui, l'autore sottintende che i figli adottano cattive abitudini e cadono nel vizio per diretta conseguenza del contesto in cui crescono. L'autore afferma poi che i figli persistono nella loro condotta peccaminosa e infine vengono visitati dal castigo di Dio. Secondo l'autore, l'affermazione nel libro dell'*Esodo* secondo cui i figli pagano per i peccati dei padri si riferisce a questo scenario, ed è fatta «secondo il senso mistico» (*secundum mysticam rationem*). Significa infatti che i figli pagano per i loro peccati personali, di cui si macchiano in conseguenza dell'ambiente in cui crescono e delle modalità secondo cui i loro padri li hanno cresciuti. Va notato che, secondo l'anonimo autore, l'affermazione divina in Es 20, 5 ha l'intento di spaventare i padri viziosi. Per la precisione, secondo l'autore, Dio prende la parola in Es 20,5 «perché almeno per paura gli uomini recedano dai peccati per non lasciare una cattiva eredità ai figli» (*ut... territi... desinerent... a peccatis, ne malam hereditatem filiis dereliquerent*). Questa frase è interessante perché sembra suggerire che, per l'anonimo autore, quando i padri allevano i figli in un modo che li incoraggia a peccare, essi lasciano ai figli una cattiva eredità, ovvero lasciano ai figli in eredità il peccato. Per dirla in altro modo, secondo l'autore, quando i figli commettono delle trasgressioni a seguito del modo in cui sono stati cresciuti dai padri, essi ereditano dai padri il peccato. Nel dodicesimo capitolo del *De induratione*, l'anonimo autore offre una seconda spiegazione allegorica di Es 20,5. In questa spiegazione, l'anonimo identifica il diavolo come padre e l'empio come suo figlio. Per la precisione, egli dichiara che il diavolo ha generato l'empio come figlio attraverso la malizia, sottolineando il ruolo della persuasione diabolica in questo atto generativo. Secondo l'autore, infatti, l'empio riceve i peccati dal padre diavolo «acconsentendo» (*consentiendo*) a sottomettersi alla sua influenza. Alludendo una seconda volta al concetto di ereditarietà del peccato, l'anonimo autore aggiunge che l'empio riceve i peccati dal demonio «come per legge ereditaria» (*quasi hereditario iure*). Alla luce di questi concetti, l'autore interpreta Es 20,5 asserendo che, secondo questo versetto, l'empio generato dal diavolo tramite la malizia viene punito per i peccati personali che eredita dal demonio quando cede alla sua influenza.

3. POSSIBILI SCENARI DI RICEZIONE ORIGENIANA NEL TRATTATO *DE INDURATIONE*

Gli autori del IV e V secolo di cui sono state analizzate le spiegazioni di Es 20,5 insistono nelle loro argomentazioni sul concetto di imitazione. Essi affermano, infatti, che in Es 20,5 Dio dichiara di punire i figli per i loro peccati personali compiuti imitando i padri. Alcuni autori (ovvero, Agostino nell'*Esposizione sul Salmo 118* e Ambrosiaster) ipotizzano che in Es 20,5 Dio proclami di punire i figli imitatori dei padri non solo per i propri peccati, ma anche per quelli dei padri.

Nelle loro spiegazioni, alcuni autori (ovvero, Gerolamo e l'anonimo autore del *De induratione*) toccano il concetto di ereditarietà. Gerolamo ritiene che i figli ereditino l'empietà dai padri quando ne imitano l'attitudine. Nella sua prima spiegazione, l'anonimo autore sostiene che i figli ereditano i peccati dai padri, nella misura in cui commettono trasgressioni in conseguenza del contesto in cui sono cresciuti. Nella sua seconda spiegazione, dice che l'empio, identificato come figlio del diavolo, eredita dal 'padre' i peccati quando si abbandona alla sua influenza.

Va sottolineato che i concetti di ereditarietà dell'empietà e del peccato emersi negli argomenti di Gerolamo e dell'anonimo del *De induratione* sono collegati all'idea di scelta individuale. Infatti, stando all'argomentazione di Gerolamo e dell'anonimo autore, si ereditano l'empietà o il peccato a seguito della scelta di cedere all'influenza del diavolo, nonché dell'ambiente in cui si cresce e dell'educazione ricevuta.

Dal momento che l'anonimo autore è un pelagiano attivo durante la controversia, è plausibile che la sua visione sulla ereditarietà del peccato a seguito di una scelta personale si opponga alle visioni di Agostino relative ad una trasmissione carnale del peccato (visioni opposte anche da Giuliano di Eclano). È interessante notare che Gerolamo, il quale durante la controversia si trova al fianco di Agostino in opposizione ai pelagiani, parla di ereditarietà del peccato a seguito di una scelta proprio come un autore di fronte pelagiano. Questa osservazione va a confermare studi esistenti³⁹ riguardanti le diverse posizioni antropologiche di Gerolamo e Agostino durante la controversia pelagiana.

Fra tutte le spiegazioni esaminate, una sola presenta importanti similarità con quella di Origene, ovvero la

³⁹ A. DUPONT – G. MALAVASI, *The question of the impact of divine grace in the Pelagian controversy. Human «posse, velle et esse» according to Pelagius, Jerome, and Augustine*, RHE 112/3-4 (2017) 539-568, 560.

seconda spiegazione offerta dall'anonimo autore pelagiano nel suo *De induratione*. Sia Origene sia l'anonimo autore ritengono che Es 20,5 parli del diavolo e dell'uomo peccatore o empio. Nelle loro spiegazioni, entrambi gli autori sottolineano il ruolo persuasivo del diavolo nei confronti dell'uomo. Il concetto di ereditarietà del peccato, assente nella spiegazione di Origene, è presente in quella dell'anonimo autore e va contestualizzata nell'ambito della controversia pelagiana. Come spiegare i punti in comune fra le argomentazioni di Origene e dell'anonimo pelagiano? Non è inverosimile ipotizzare che l'anonimo autore abbia avuto accesso alle omelie sull'*Esodo* di Origene nella traduzione latina di Rufino (403-405)⁴⁰, e che abbia attinto all'interpretazione di Es 20,5 nell'ottava omelia adattandola ad un diverso contesto e a diversi fini polemici. Questa ipotesi suggestiva corrobora la proposta avanzata da alcuni studiosi⁴¹ di identificare il trattato *De induratione* quale tassello nel quadro della ricezione latina di Origene⁴².

Ilaria Scarponi
GIROTA
ilaria.scarponi90@gmail.com

Abstract: This essay investigates whether Origen's interpretation of Es 20,5, a difficult biblical verse conveying that children pay for the sins of their parents, was in any way assimilated by later Christian authors writing in the Latin language. After analysing the exegetical solutions to Es 20,5 produced by Origen, Ambrosiaster, Jerome, Augustine and the anonymous Pelagian author of the treatise *De induratione cordis Pharaonis*, this essay pinpoints the treatise *De induratione* as plausibly revealing a reception of Origen's exegesis.

Keywords: Origen; Latin reception; biblical exegesis; *The Book of Exodus*; *De induratione cordis Pharaonis*.

⁴⁰ È improbabile che l'anonimo autore conoscesse il greco: *Pseudo-Pelagio*, a cura di G. CARUSO – G. MARCOTULLIO, 70-71 (n. 77). Dunque, è altrettanto improbabile che abbia potuto attingere alle opere di Origene in lingua originale.

⁴¹ E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius. Explorations in the prehistory of the Pelagian controversy*, *Augustinian Studies* 3 (1972) 61-95, ipotizza che l'autore del trattato *De induratione* (da lui riconosciuto in Pelagio) abbia avuto accesso al *Commento ai Romani* di Origene e, forse, anche al *De Principiis* in traduzione latina. Ipotizza, inoltre, che il trattato riutilizzi soluzioni esegetiche origeniane quali sostenere che un certo numero di versetti di Rm 9 citino le affermazioni di un oppositore di Paolo: *De indur.* XVIII e XXXIV-XXXVIII (G. DE PLINVAL, *Essai sur le style*, cit., 155-157.173-181); fare menzione di un «palazzo» nel contesto del commento a Rm 9,19: *De indur.* XXXVI (G. DE PLINVAL, *Essai sur le style*, cit. 177-179); servirsi di 2Tm 2,20-21 per spiegare il significato di Rm 9,21: *De indur.* XLVI-XLVII (G. DE PLINVAL, *Essai sur le style*, cit., 193-195). Sulla scia di TeSelle, H.J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichniss und Sigel*, Herder, Freiburg im Breisgau 1981, 478 ritiene che l'autore del *De induratione* conoscesse le traduzioni latine del commento origeniano a *Romani* e del *De Principiis*. Nell'edizione critica *Apponii in Canticum Canticorum expositio*, eds. B. DE VRÉGILLE – L. NEYRAND (CCSL 19), Brepols, Turnhout 1986, ciii-civ, viene avanzata l'ipotesi che l'autore del trattato (identificato in questo contesto nella figura di Apponio) abbia usufruito della traduzione latina del *De Principiis*. Secondo MATTEOLI, *Alle origini*, cit., 153-154, il *De induratione* è influenzato dalla traduzione latina del *Commento ai Romani*. Per lo *status quaestionis* sulla ricezione di Origene nel trattato *De induratione*, I. SCARPONI, *In Defence of Freedom of Choice*, cit., 82-86.

⁴² Se è possibile ipotizzare una ricezione diretta nel *De induratione* dell'esegesi di Es 20,5 nella versione latina di Or. HEx VIII, una ricezione indiretta, i.e., attraverso la mediazione di testi latini, è da escludere, poiché nessun testo latino coevo o antecedente al *De induratione* risulta avere assimilato tale esegesi.

**La correspondance entre Africanus et Origène:
remarques textuelles et exégétiques***

par
Olivier Munnich

La correspondance entre Africanus et Origène constitue, selon W. Reichardt, «das Muster einer philologisch-kritischen Untersuchung»¹; d'après P. Nautin, il s'agit, pour les deux auteurs, d'une œuvre de maturité que ce critique situe «peu avant la persécution de Dèce (249-250)»². N. De Lange a, outre la *Lettre d'Africanus à Origène*³, proposé, pour celle d'Origène à Africanus, un texte reposant sur les témoins les plus anciens⁴; en fondant souvent son édition sur le *Parisinus gr.* 159, manuscrit comportant des corrections du copiste, Ch. Delarue en avait fourni un texte fréquemment altéré⁵. Or c'est l'édition de Ch. Delarue qui est reproduite dans la *Patrologie grecque* de J. P. Migne⁶ et dans le *Thesaurus linguae graecae*. N. De Lange est revenu, à la suite d'une nouvelle collation faite sur microfilms (*La lettre*, 503, n. 2), au texte des deux meilleurs témoins. Dans son édition, les manuscrits et les éditions successives des deux Lettres sont clairement présentés⁷. La critique a rendu hommage au fait que les deux textes sont «présentés avec beaucoup de clarté et de finesse»⁸. Néanmoins, une enquête récente sur cet échange épistolaire nous a fait prendre conscience que les décisions prises par l'édition des Sources chrétiennes ainsi que la formulation de son appareil critique étaient dans certains cas discutables⁹. Cela ne signifie pas qu'on puisse toujours leur opposer une alternative satisfaisante, tant l'état du texte (en particulier celui d'Africanus) est souvent problématique et les décisions éditoriales, incertaines. Les remarques qui suivent constituent l'inventaire des problèmes que nous avons rencontrés à la lecture des *Lettres d'Africanus et d'Origène* dans l'édition qu'en propose N. De Lange. Notre projet est d'attirer l'attention sur des textes qui, depuis leur édition il y a une quarantaine d'années, ont peu suscité l'attention des philologues. Les lieux étudiés ci-dessous revêtent une importance inégale, mais pour la clarté ils sont rangés dans l'ordre des textes et l'apparat critique est cité sous la forme qui est la sienne dans l'édition des *Sources chrétiennes*; en cas d'ambiguïté, la référence à la *Lettre d'Africanus* et à celle d'Origène est, comme dans l'édition des *Sources chrétiennes*, précédée des sigles Afr. et Orig. Sauf indication contraire, toutes les traductions qui suivent nous sont personnelles.

* Que les deux réviseurs anonymes soient vivement remerciés pour les remarques judicieuses qu'ils nous ont faites.

¹ *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (TU 34,3), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1909, 63 (désormais *Die Briefe*).

² *Origène. Sa vie, son œuvre*, Paris 1977, 182.

³ L'édition la plus récente de la Lettre d'Africanus était celle de W. REICHARDT, *Die Briefe*, cit., 63-84. N. de Lange s'en écarte sur cinq points qu'il signale dans son appareil critique, *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, in M. HARL, Origène. *Philocalie, 1-20* (SC 302), Cerf, Paris 1983, 514-520 (désormais *La lettre*).

⁴ Ce sont les manuscrits *Chisianus R. VIII. 054* (gr. 45), Xe s., et l'*Ottobonianus 452*, XIe s. Ils dérivent d'une chaîne sur le livre de Daniel, cf. *La lettre*, cit., 522-573.

⁵ Ch. DELARUE, *Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur*, t. 1, Debure, Paris 1733)

⁶ T. 11, col. 41-48 pour la Lettre d'Africanus et 48-86 pour celle d'Origène.

⁷ N. DE LANGE, *La lettre*, cit., 502-511; W. Reichardt avait déjà fourni une description des manuscrits et des éditions, *Die Briefe*, cit., 66-72 et 74-78.

⁸ H. SAVON, *RBPB* 64/1 (1986) 121. La critique a, pour le travail de N. de Lange, salué une «erudite édition» (S.G. HALL, *TS* 35/2 [1984] 539), une «excellente édition» (J.C.M. VAN WINDEN, *VigChr* 38/1 [1984] 95) dont «l'acribie égale, avec les apports de la science moderne, celle des deux biblistes de l'Antiquité» [*i. e.* Africanus et Origène] (A. LE BOULLUEC, *RHR* 203/1, 76).

⁹ O. MUNNICH, *Un philologue de mauvaise humeur: Origène (Lettre à Africanus)*, dans *Das Erbe des Göttinger Septuaginta*. Festschrift aus Anlass der 100. Geburtstages von Robert Hanhart (1925-2025), ed. R.G. KRATZ – F. ALBRECHT, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2025, 725-737.

1. PRINCIPES D'ÉDITION

Pour les conjectures faites sur le texte d'Origène, le nom du premier éditeur suffisait sans la mention des éditeurs qui la reprennent, *a fortiori* quand il s'agit de N. de Lange (*scripsi*): Orig. 19,6 οἷδε *scripsi cum* Wet. Del.] οἷ δέ CO. Dans certains cas, l'éditeur ne signale pas que sa conjecture a déjà été adoptée dans une édition précédente: Orig. 5,6 δυνάμεναι *scripsi cum* Par. : -va CO : la conjecture est déjà présente chez Delarue¹⁰.

Comme on a affaire à une correspondance faite de reprises littérales, N. de Lange a raison de faire figurer le témoignage de l'Alexandrin dans l'apparat de la *Lettre d'Africanus*¹¹. Cela vaut pour les cas où les témoins textuels d'Africanus ne présentent pas de variante: 4,18 ἐκάτερον : *add.* αὐτῶν Orig.; 6,28 τε : *om.* Orig.; 6,31 βασιλέως : τοῦ β. Orig. | | γενομένου : -νη Orig.; 6,33 ἀλλ' ἄλλος τις : ἄλλος δέ Orig.; 8,40 *post* οὐδεὶς *add.* ἕτερος Orig. Quand les manuscrits d'Africanus divergent, le témoignage d'Origène a également sa place dans l'apparat: N. de Lange signale le cas d'Afr. 2,8 καί¹ : δὲ καὶ C^{pc} *om.* Orig.; cependant, son apparat ne mentionne pas Afr. 4,18 (θεάσαιτο : ἐθεάσατο O Rei) où la leçon de C est corroborée par la citation d'Origène en 17,8 et Afr. 6,28 (ιστόρηται : ιστορεῖται O), où la leçon de C est soutenue par la citation d'Origène en 19,4. Inversement, l'apparat du texte origénien pourrait en 17,59 comporter un renvoi au texte d'Afr. 3,14: ἐπινοίας *corr.* Del. e Wet. *mg.* : ἐπινοίας CO.

Reste, dans les cas mentionnés ci-dessus, à déterminer l'usage qu'on réserve au témoignage indirect fourni par l'autre texte. «Nous n'avons cependant pas systématiquement corrigé le texte d'Africanus pour le rendre conforme aux citations d'Origène», écrit avec bon sens N. de Lange¹². À la suite de W. Reichardt, il corrige en 4,16 le texte d'Africanus (οὔ CO) sur celui d'Origène (ποῦ 17,8): ἀλλ'ἰδίᾳ διαστήσας ἐκάτερον αὐτῶν, ἐρωτᾷ ποῦ θεάσαιτο αὐτὴν μοιχωμένην. Peut-être fallait-il pousser l'alignement plus loin et restituer, sur la base d'Orig., le pronom αὐτῶν, absent d'Afr. en 4,16, et en 8,39 l'article τῶν, tombé après προφητῶν. De même, la formulation d'Afr. 6,31-33 et 8,40 paraît mieux conservée dans sa citation par Origène que dans la tradition manuscrite d'Africanus; dans de rares cas, celle-ci permet de suppléer le texte d'Origène: Orig. 3,5 τοῦτου *addidi ex* Afr. : N. de Lange a raison de rétablir sur la base d'Afr. un démonstratif tombé par haplographie (τοῦ μέρους <τοῦτου> τοῦ βιβλίου). Si le témoignage indirect de chacun des deux textes a dans ces divers cas une incidence mineure, il en va tout autrement d'Orig. 3,6: la formulation aurait dû y être rétablie sur la base d'Afr. 2,6-8 (cf. *infra*, § 3).

2. LA LETTRE D'AFRICANUS À ORIGÈNE : REMARQUES SUR L'ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

– 2,8 καί 1^o: δὲ καὶ C^{pc}. Le lieu est moins douteux que ne le déclare N. de Lange¹³. Celui-ci a raison de suivre le texte de Ch. Delarue et de W. Reichardt conforme, à une variante près (ἄλλως : ὡς ἄλλο O), à celui du ms. O: χαρίεν μὲν ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγραμμα νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον¹⁴. Ajouté par un correcteur *au-dessus* de la ligne, le δὲ de C^{pc} (νεωτερικὸν δὲ καὶ πεπλασμένον) tente de réparer l'haplographie (ἀλλὰ σύγγραμμα : *om.* C^{ac}). Le sens est le suivant: «cet épisode se laisse identifier et dénoncer de bien des façons comme une composition certes pleine de charme mais comme une composition récemment forgée». – 4,16 ὁ Φιλιστιῶνος : Φιλιστίων ὁ C^{pc}: la leçon de C^{pc}, retenue par Ch. Delarue, est préférable (non «le mime de Philistion» – N. de Lange – mais «Philistion the play-writer»¹⁵): d'une part, le terme μῖμος est encore au III^e siècle employé au sens de μιμογράφος ou de μιμολόγος¹⁶; d'autre part, l'analyse du texte

¹⁰ Autres exemples: Orig. 2,8, 9, 11; 21,19, 40.

¹¹ Cf. N. de Lange: «La lettre d'Africanus étant largement citée par Origène dans sa réponse, nous avons inséré le témoignage de ces citations lorsque la tradition manuscrite d'Origène était unanime» (*La lettre*, cit., 510-511).

¹² *La lettre*, cit., 510-511. À la p. 517, n. 3, il s'explique sur l'attitude prudente qu'il a adoptée dans son édition de la Lettre d'Africanus.

¹³ N. DE LANGE, *La lettre*, cit., 515, n. 5.

¹⁴ Les éditions ont toutes un accent fautif (χαρίεν); c'est que les données manuscrites sont les suivantes : χαρίεν (*sic*) C^{pc} : χάρειεν C^{ac} O ; l'accent est correctement noté dans la Lettre d'Origène (3,6).

¹⁵ R. ALEXANDER – D. JAMES, *The Ante-Nicene Fathers. The writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. IV, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 1885, 21999, 385.

¹⁶ Cf. τοὺς Νέρωνος μῖμους, les «mimes de Néron» (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* V 10).

d'Origène (cf. *infra* 3,8) permet de trancher en faveur de la leçon de C^{pc}. En ce lieu, N. de Lange conserve la ponctuation de Ch. Delarue et de W. Reichardt (virgule après ἀπελέγχει), alors qu'il faut lire: ἔπειτα μετὰ τὸ θαυμάσιως πως οὕτως ἀποφθέγξασθαι καὶ παραδοξότατά πως, αὐτοὺς ἀπελέγχει ὡς οὐδὲ Φιλιστίων ὁ μίμος.

– 5,25 παρὰ Ἰουδαίους *recentiores* : παρὰ τε Ἰ. C^{ac}O παρὰ δὲ Ἰ C^{pc}
Le texte des Sources chrétiennes est le suivant:

5. Ἐν μὲν οὖν ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει ... ἐν δὲ τῇ ἑβραϊδὶ τῶ παντὶ διέστηκεν. Ἐξ ἑβραίων δὲ τοῖς Ἑλλησι μετεβλήθη πάνθ' ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης φέρεται παρὰ Ἰουδαίους. 6 <***>, αἰχμάλωτοι ὄντες ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ ...

Par leur sonorité en grec de tels termes concordent mais en hébreu ils diffèrent entièrement. Or c'est de l'hébreu qu'a été pour les Grecs traduit tout ce que, chez les juifs, on rapporte de l'Ancien Testament <***> Étant captifs en Babylonie...

Face à la surprenante asyndète du § 6, les éditeurs successifs ont fait diverses hypothèses: conjecture d'un Εἶτα devant αἰχμάλωτοι dans l'*editio princeps* (D. Hoeschel, 1602), πῶς δὲ παρὰ Χαλδαίους (à la place de παρὰ Ἰουδαίους) dans celles de J. R. Wettstein (1674) et de Ch. Delarue (1733), Παρὰ δὲ Ἰουδαίους αἰχμάλωτοι ὄντες chez W. Reichardt¹⁷. Selon nous, deux éléments doivent guider l'enquête:

- Quand il reproduit sur plus de dix lignes l'objection d'Africanus, Origène l'introduit ainsi: Πρὸς τούτοις ἑπαπορεῖς αὐταῖς λέξεσι. Πῶς αἰχμάλωτοι ὄντες..., «En plus de cela, tu soulèves une autre difficulté dans les *termes mêmes* que voici : 'comment, étant dans la servitude ...'» (19,1-2); si Origène signale qu'il cite *littéralement*, il semble qu'il ait trouvé l'interrogatif Πῶς dans la lettre qu'il avait reçue d'Africanus¹⁸. Toutefois, la lettre d'Africanus comporte, non des questions mais, comme le notera Origène dans sa réponse, des «griefs» (ἐγκλήματα 10,3; 23,2) adressés à cette composition littéraire. C'est Origène qui prête à Africanus des questions qu'il n'a en réalité lui-même pas posées (13,1; 17,1; 19,9-10). Il n'est donc pas sûr qu'il faille, dans la lacune du § 6, supposer chez Africanus une question qui n'appartient peut-être qu'à la reformulation d'Origène.

– La lettre même d'Africanus se donne comme une énumération de motifs d'inauthenticité, annoncés par la formule κατὰ πολλοὺς ἀπελέγχεται τρόπους (2,8-9). Africanus les assène tels des coups frappés à une porte (cf. ἔκρουσα 10,46): πρῶτον ὅτι 3,12, ἔπειτα 4,14, πρὸς δὲ τούτων ἀπάντων 7,36, ἐπὶ δὲ πᾶσι 8,39, ἐξ ἀπάντων τούτων 9,44, ἀλλὰ καὶ 9,45. Par rapport à un schéma si cohérent, la lacune du § 6 doit aussi avoir comporté un tour adverbial. Il peut s'agir de πρὸς τούτοις, si dans la formule Πρὸς τούτοις ἑπαπορεῖς αὐταῖς λέξεσι (Orig. 19,1) cite Africanus en ajoutant seulement en incise les mots ἑπαπορεῖς αὐταῖς λέξεσι; cependant, Origène lui-même emploie πρὸς τούτοις pour passer d'un point évoqué par Africanus à un autre (16,1; 22,1). Il peut aussi s'agir de telle autre transition, par exemple ἔτι δέ; on supposera plutôt ἐπὶ δὲ τούτοις car cette conjecture a l'avantage d'expliquer matériellement la lacune comme un accident par homéotéleute (παρὰ τε Ἰουδαίους ἐπὶ δὲ τούτοις).

La présence dans les meilleurs manuscrits d'une particule devant Ἰουδαίους (τε C^{ac}O, δὲ C^{pc}) et son absence dans les *recentiores* doivent être replacée dans la phrase, prise dans son ensemble. Le texte édité par N. de Lange peut se traduire ainsi: «c'est de l'hébreu qu'a été traduit en grec tout ce qui dans l'Ancien Testament est transmis chez *des juifs*» (5,24-25). L'absence d'article devant Ἰουδαίους surprend et contraste avec la formule qu'on lit un peu plus loin: Suzanne et Bel et Draco ne sont pas transmis «dans le [livre de] Daniel que nous avons reçu *des juifs*» (τῶ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιήλ 7,37-38). On supposera que la leçon τε dérive fautivement d'un τοῖς noté en abrégé dans un exemplaire en majuscule plutôt qu'en minuscule; la leçon δέ de C^{pc} aussi bien que l'omission de la particule dans les manuscrits récents se comprennent comme des tentatives tardives de réparation textuelle. Au total, en un lieu si délicat, on sait gré à N. de Lange d'avoir rattaché παρὰ τε Ἰουδαίους aux mots qui précèdent et non au paragraphe qui suit,

¹⁷ W. REICHARDT, *Die Briefe*, cit., 79, l. 18. Sa conjecture «Vielleicht ist zu lesen πρὸς δὲ Ἰουδαῖοι αἰχμ.» ne s'accorde pas syntaxiquement à la suite de la phrase (οἶδε καὶ περὶ θανάτου ἔκρινον).

¹⁸ Autre indice de la présence d'un πῶς dans le texte d'Africanus: lorsqu'il reprend plus loin le passage sous un autre angle, Origène écrit: Ἀλλὰ φής· Πῶς περὶ θανάτου ἔκρινον ἐν αἰχμαλωσίᾳ τυγχάνοντες; 20,1-2. Opinion opposée chez W. REICHARDT : «Meiner Ansicht nach sind die Worte des Origenes nun von untergeordneter Bedeutung; wir wissen ja, daß die Alten im Zitieren nicht gerade mit philologischer Akribie verfahren» (*Die Briefe*, cit., 73).

comme le faisaient Ch. Delarue et W. Reichardt et, pour le reste, de s'être montré prudent dans ses choix éditoriaux, même si la correction de τε en τοῖς aurait été bienvenue.

– 10,48 προσαγορεύουσιν *add. Rei e Vat.* Faite de phrases brèves en asyndète, la formule conventionnelle de salutation (Τοὺς κυρίου μου πάντας προσαγόρευε, σὲ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες) ne nécessite probablement pas le verbe προσαγορεύουσι. Sa présence dans un *recentior* (*Vaticanus graecus* 1153) est vraisemblablement une explicitation secondaire.

– 10,49 Ἐρῶσθαί σε ἅμα τῇ συνοδίᾳ καὶ † κατὰ νοῦν † εὐχομαι.

Tel est le texte qu'édite N. de Lange; tenant le lieu pour corrompu, il ne traduit pas κατὰ νοῦν¹⁹. Sans le signaler dans l'apparat, il omet du texte le mot θεῶ, présent dans la tradition manuscrite. Dans un lieu si délicat, il faut probablement revenir au texte conservé, même s'il a embarrassé les copistes²⁰. Alors qu'une lettre s'achève traditionnellement par les mots ἐρῶσθαί σε ἐν κυρίῳ εὐχομαι, on lit ici: ἐρῶσθαί σε ἅμα τῇ συνοδίᾳ καὶ κατὰ νοῦν θεῶ εὐχομαι, «je prie Dieu que vous soyez, ton entourage et toi, en bonne santé et en conformité avec lui»; le sens de κατὰ νοῦν θεῶ peut faire songer à l'invocation aux dieux qu'on lit chez Platon: Timée fait la prière que tous les propos philosophiques qui vont être prononcés soient «en conformité avec eux»²¹.

3. LA LETTRE D'ORIGÈNE À AFRICANUS : REMARQUES SUR L'ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

– 2,9 ἀκριβείας *addidi cum Vat.* Déjà présente chez Ch. Delarue, l'addition introduit dans un exorde soigneusement rédigé un terme qui lui est étranger : conscient des limites de sa διανοίας (l. 8), l'auteur sait qu'il lui manque celle qui est requise (τῆς ἀπαιτουμένης l. 9) pour répondre à Africanus.

– 3,6 ἐπαινῶν *scripsi* : ἐπαινεῖν CO || ἄλλως *scripsi* : ἄλλ' ὡς CO 7 καὶ *add. Del. ex Afr.* 8 ὡς οὐδέ : οὐδέ ὡς O || ὁ Φιλιστίωνος : Φιλιστίων ὁ C^{pc} 9 ὁ *addidi*.

Pour la clarté, partons du texte présent dans l'édition des Sources chrétiennes :

Καὶ ἔλεγες τὴν περικοπὴν ταύτην - ἐπαινῶν μὲν πως ὡς « χαρίεν ἄλλως » οὖσαν - « σύγγραμμα νεωτερικὸν <καὶ> πεπλασμένον », ἔφασκες δὲ ψέγων ὅτι ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστίωνος μῖμος ἐχρήσατο <ὁ> ἀναπλάσας τὸ συγγραμμᾶτιον τῇ τῶν ὀνομάτων γειτνιάσει ...
ἐπαινῶν *scripsi* : ἐπαινεῖν CO || ἄλλως *scripsi* : ἄλλ' ὡς CO || καὶ *add. Del. ex Afr.* || ὡς οὐδέ : οὐδέ ὡς O || ὁ Φιλιστίωνος : Φιλιστίων ὁ C^{pc} || ὁ *addidi*

Le verbe ἔλεγες impose l'infinitif ἐπαινεῖν et le participe ἐπαινῶν, conjecturé par N. de Lange, ne se construit pas; la restitution un peu pesante des paroles d'Africanus correspond ici à ce qu'on lit dans la phrase précédente: καὶ πρῶτόν γε ἔφασκες ὅτι ... τοῦτο πεποίηκα (3,1-4). Les conjectures ἄλλως, <καὶ> et <ὁ>, fondées sur les propos d'Africanus (représentés par C^{pc} dans le troisième cas), sont pertinentes, de même que le choix de la leçon ὡς οὐδέ; en revanche, une comparaison avec «celui qui a forgé l'œuvre» impose, pour le sens, un nom de personne («Philistion le mime», leçon de C^{pc}) contre le nom de chose («le mime de Philistion», leçon de C^{co}). Malgré de telles réparations, le texte auquel on parvient est asyntaxique :

Καὶ ἔλεγες τὴν περικοπὴν ταύτην ἐπαινεῖν μὲν πως ὡς χαρίεν ἄλλως οὖσαν σύγγραμμα, νεωτερικὸν <καὶ> πεπλασμένον· ἔφασκες δὲ ψέγων ὅτι, ὡς οὐδὲ Φιλιστίων ὁ μῖμος, ἐχρήσατο <ὁ> ἀναπλάσας τὸ συγγραμμᾶτιον τῇ τῶν ὀνομάτων γειτνιάσει ...

Il manque l'antithèse de l'éloge (ἐπαινεῖν μὲν), introduisant l'idée que la composition constitue une forgerie récente (νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον). Conscient du problème, le copiste du *Par. gr.* 159 a voulu le résoudre en déplaçant les mots (ἔφασκες δὲ ψέγων ὡς οὖσαν σύγγραμμα νεωτερικὸν πεπλασμένον)²²;

¹⁹ «Nous n'avons pas essayé de traduire les mots κατὰ νοῦν» (N. DE LANGE, *La lettre*, cit., 521, n. 1); la conjecture qu'il propose n'a pas de vraisemblance sur le plan paléographique («peut-être faut-il lire κατανύειν, 'et que tu arrives au terme de ton voyage'», *ibid.*).

²⁰ En marge des mots ἅμα τῇ συνοδίᾳ, deux manuscrits récents ont une glose marginale: ἴσως τε σώματι καὶ κατὰ *Laud. Gr.* 64 A (XVIIe s.); ἴσως τῷ (τε *post corr.*) σώματι καὶ κατὰ *Par. suppl. gr.* 1173 (XVIIe s.), cf. W. REICHARDT, *Die Briefe*, cit., 80.

²¹ Ἀνάγκη θεοῦς τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένους εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις [...] εἰπεῖν (Platon, *Timée* 27c,7).

²² N. de Lange rapporte opportunément son texte, *La lettre*, cit., 504.

même s'il n'adopte pas un tel texte, N. de Lange reste influencé par lui, quand il traduit «Et tu dis que, tout en admirant le charme de cet épisode, tu le critiques parce qu'il est novateur et fabriqué». En fait, ἔφασκες δὲ marque le début d'une phrase nouvelle, introduisant – comme chez Africanus – une idée nouvelle: la composition est, non seulement une forgerie, mais une bouffonnerie. Par chance, le texte d'Africanus explique l'accident qu'a subi celui d'Origène et permet au § 3 de le réparer :

Καὶ ἔλεγες τὴν περικοπὴν ταύτην ἐπαινεῖν μὲν πως ὡς χαρίεν ἄλλως οὖσαν σύγγραμμα <ἀλλὰ σύγγραμμα> νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον· ἔφασκες δὲ ψέγων ὅτι, ὡς οὐδὲ Φιλιστίων ὁ μῖμος, ἐχρήσατο <ὁ> ἀναπλάσας τὸ συγγραμμάτιον τῆ τῶν ὀνομάτων γειτνιάσει ...

Tu disais que certes tu rendais une certaine grâce à cet épisode que tu tenais pour une composition en tout point plaisante mais que c'était une composition récemment forgée; tu ajoutais, à titre de grief, que celui qui avait forgé cette petite composition avait eu recours à un rapprochement entre les mots que même le mime Philistion ne ferait pas.

Comme chez Africanus, la première phrase présente une antithèse autour des termes μὲν et ἀλλά et, loin qu'Origène prête à Africanus l'éloge d'une forgerie littéraire – ce serait absurde –, la fin de la phrase sous-entend le verbe εἶναι, aisé à suppléer à partir de οὖσαν. Commentant le passage correspondant d'Africanus, N. de Lange note: «Le passage est cité par Origène dans sa réponse (3.7), mais malheureusement cette citation ne nous avance pas»²³. En fait, il faut prendre le problème à l'envers et expliquer ici le texte d'Origène à partir de celui d'Africanus.

– 3,11 *post εἶναι add.* δοκεῖ O. Loin que le manuscrit O comporte une addition, c'est le ms C qui a omis δοκεῖ; sans lui, la phrase présente dans l'édition des Sources chrétiennes ne se construit pas.

– 5,7 τῷ : τοῦ O. Plutôt que la leçon de C (ἡ τῷ Ἀμμάν τοῦ), il faut retenir celle de O (ἡ τοῦ Ἀμμάν), sur le même plan que ἡ τοῦ Μαρδοχαίου, l. 8-9.

– 6,25 ἐννέα *coni.* Nestle (*v. notam*) : δεκαεννέα CO.

Origène énumère des nombres de stiques présents dans l'hébreu de Job mais absents du grec; il y en a tantôt «quatre et trois» (τέσσαρα ἢ τρία l. 24), tantôt «jusqu'à quatorze, dix-neuf et six» (δεκατέσσαρα καὶ δεκαεννέα καὶ ἕξ l. 25); plusieurs corrections de ἕξ, bien résumées par N. de Lange (530-531), ont été proposées (δεκαεξ Ch. Delarue, καὶ ἕξ A. Klostermann) Selon E. Nestle, suivi par N. de Lange, δεκαεννέα doit être corrigé en ἐννέα et Origène écrirait 15 à la façon hébraïque (9+6); la proposition est trop conjecturale pour qu'on s'écarte ici des données manuscrites.

– 7,5 δὲ *seclusi*: la correction est déplacée («et l'absence de ces mots est *même* – καὶ πρόβλημα δὲ ἐστὶ – chez eux un problème»)²⁴.

– 7,7 σημεῖα *seclusi*: le terme doit être conservé: «nous avons placé en marge *comme* signes (σημεῖα) ce qu'on nomme chez les Grecs des obèles» (τοὺς καλουμένους παρ' Ἑλλήσιν ὀβελούς).

– 8,1 λανθάνη *scripsi*: λανθάνει CO. L'indicatif (λανθάνει) s'impose et le subjonctif proposé en conjecture fait solécisme.

– 12,6 καὶ *seclusi*: sans être impossible (dittographie après γυναικί), la correction altère le mouvement de la phrase.

– 15,11 κοινῆς *scripsi* (*v. notam*) : καινῆς CO || τῆς *seclusi*. L'établissement du texte nécessite ici une juste appréciation du mouvement global, aux § 11-15, de l'argumentation origénienne. L'existence de traditions «hébraïques» relatives, dans l'histoire de Suzanne, aux deux anciens iniques (§ 11-12), jointe au fait que ce récit n'est pas transmis (φέρεται 13,2) chez les juifs dans leur livre de Daniel résulte, explique l'Alexandrin, de ce que leurs sages ont délibérément dissimulé les critiques contre leurs anciens; certaines d'entre elles ne subsistent que dans des apocryphes juifs. Origène met ici en place une forme polémique de l'argument *e silentio*: l'absence dans un livre reçu des juifs d'une charge contre eux documentée par le Nouveau Testament ou par un apocryphe juif prouve, selon lui, qu'ils ont expurgé le livre d'une telle charge. Quatre exemples illustrent un tel argument. Origène place en premier l'exemple qui a le plus de parenté documentaire avec le cas de Suzanne: une histoire (τὰ ... ἱστορούμενα 13,7) relative

²³ N. DE LANGE, *La lettre*, cit., 505, n. 5.

²⁴ Le problème exégétique est effectivement longuement soulevé dans le *Midrash Rabba* 4,6, comme le signale M.R. NIEHOFF, *Origen's Commentary Work in Caesarea*, in *The Oxford Handbook of Origen*, éd. R.E. HEINE – K.J. TORJENSEN, OUP, Oxford 2022, 203.

au supplice que les juifs ont infligé au prophète Isaïe est attestée (μαρτυρούμενα 13,8) par l'Épître aux Hébreux ainsi que par un apocryphe (13,16), même si les juifs ont tout fait pour en altérer le texte. Dans les trois exemples qui suivent, le témoignage néotestamentaire (τὰ μαρτυρούμενα 14,7, μαρτυρῶν 15,2 et 15,12) n'est plus corroboré par une source apocryphe. Cependant, son caractère historique (ιστορίαν 14,7, ιστορούμενα 14,35) relatif aux méfaits passés des élites juives et le fait que les livres de l'Ancien Testament n'en disent rien prouvent, selon l'auteur, que ceux-ci ont été expurgés. Dans les différents exemples, la pointe de l'argumentation réside dans le silence de la documentation vétéro-testamentaire. Pour le supplice d'Isaïe, l'accent est mis, par rapport à la tradition ésotérique («apocryphe»), sur le silence des textes exotériques, «offerts au regard» de tous (τῶν φανερῶν βιβλίων 13,9). Il semble en aller de même au § 15,5s., soit à la transition du troisième et du quatrième exemple. Le texte des Sources chrétiennes y corrige, en quelques mots, deux fois le témoignage des manuscrits (κοινῆς *scripsi*: καινῆς CO || τῆς *seclusi*); dans un cas de ce type, le réflexe du textualiste consiste à envisager les problèmes, non de façon *disjointe*, mais *combinée*. Le texte des manuscrits, reproduit ci-dessous, peut se traduire ainsi :

Ἀληθεύειν μὲν γὰρ τὸν Στέφανον πᾶς ὁπισσοῦν τῶν προσιεμένων τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων ὁμολογήσει· ἀποδείξει δὲ καὶ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, πῶς εὐλόγως μέμφεται τοῖς πατράσι τῶν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀπιστούντων, ὡς διώξαισι τοὺς προφήτας καὶ ἀποκτείνασιν, οὐ δυνατόν ἀπὸ τῶν φερομένων βιβλίων τῆς καινῆς διαθήκης· καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ προτέρᾳ τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ταῦτα περὶ Ἰουδαίων μαρτυρῶν φησὶν [...]

Car, que Stéphane dise vrai, quiconque parmi ceux qui admettent les Actes des apôtres le reconnaîtra ; mais prouver également à partir de l'Ancien Testament combien il est légitime de reprocher aux pères de ceux qui ne croient pas en Jésus d'avoir poursuivi et tué les prophètes, c'est impossible à partir des livres du Nouveau Testament qui sont transmis. Et Paul dans la première Épître aux Thessaloniens témoigne de cela au sujet des juifs en ces termes [...] (15,5-12).

Par rapport à l'évidence du fait rapporté par les Actes pour quiconque a foi dans leur témoignage, toute preuve tirée de l'Ancien Testament (ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης) est impossible sur la base des livres transmis (φερομένων), *i.e.* ceux de l'Ancien Testament. Si la phrase origénienne s'arrête aux mots ἀπὸ τῶν φερομένων βιβλίων, elle ne pose aucun problème et s'accorde à l'argumentation patiemment mise en place depuis le § 13. En revanche, rattacher à ces mots τῆς καινῆς διαθήκης, fût-ce en corrigeant καινῆς en ἐκείνης²⁵ ou en κοινῆς²⁶ ruine le sens. Dans la phrase suivante, le génitif τῆς ne se construit pas, pas plus que l'ordre de mots ne s'accorde pas aux habitudes de l'Alexandrin qui, pour les épîtres néo-testamentaires, postpose toujours l'adjectif ordinal²⁷. On résout les différents problèmes, si l'on suppose que le texte originel était le suivant:

ἀποδείξει δὲ καὶ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης [...] οὐ δυνατόν ἀπὸ τῶν φερομένων βιβλίων· καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ προτέρᾳ τῆς καινῆς διαθήκης τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς

Selon nous, le texte a subi une haplographie par homéoarcton (τῆς Π τῆ) et, notés dans la marge du modèle manuscrit, les mots τῆς καινῆς διαθήκης ont été insérés à une place fautive (après βιβλίων). Quant à l'ordre des mots et à la relative lourdeur de l'expression que nous conjecturons (ἐν τῇ προτέρᾳ - Θεσσαλονικεῖς), ils s'expliquent en contexte par l'opposition avec les livres transmis de l'Ancien Testament (ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ... ἀπὸ τῶν φερομένων βιβλίων).

– 16,54 ὡς *addidi*: dépourvue de vraisemblance, la conjecture introduit un parallèle fautif avec la conjonction ὡς qui suit (ὡς καὶ σὺ φῆς): τὸν — ἔλεγχον est le complément d'objet direct de λελαληκέναι.

– 18,7 τὸν ἑβραϊκόν: τῷ ἑβραϊκῷ. L'édition des Sources chrétiennes pose ici deux problèmes: d'une part on ne saisit pas quels sont les témoins qui attestent chacune des deux leçons (en fait, O lit τὸν ἑβραϊκόν et

²⁵ Hypothèse de Ch. Delarue: «*Omnino legendum ἐκείνης. Neque enim verisimile est Origenem, qui Stephani verba laudavit, eodem temporis puncto negare haec in Novo Testamento reperiri*» (*ad loc.*).

²⁶ Conjecture adoptée par N. de Lange (549, n. 2) sur la base d'un rapprochement fragile avec une phrase d'Origène dans son *CMt* (X 18): γραφῆ οὐ φερομένη μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένη.

²⁷ Ἐν τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρᾳ (CC II 65 *et passim*; ce point est pertinemment signalé par N. de Lange, 549, n. 3).

C τῷ ἑβραϊκῷ); d'autre part, le texte critique est fautif: il faut revenir au texte de Ch. Delarue et lire, avec C, σύμφωνον τῷ ἑβραϊκῷ, (un terme dérivé) «concordant avec l'hébreu».

– 18,9 παραστήσομεν *scripsi cum* Wet. Del. : παραστήσομενον (*sic*) C παραστησομενον O ; ce que N. de Lange note comme une croix au-dessus du premier omicron du manuscrit *Chisianus* est un accent barré par le correcteur; en outre, les deux dernières lettres sont dans ce témoin expunctuées; l'apparat peut donc être rédigé ainsi: παραστήσομεν C^p: παραστησομενον C^{ac}O.

– 19,36 ὁ Αχιάχαρος *scripsi* : Δαχιάχαρος CO. Conforme au livre de Tobit, la conjecture nouvelle (en fait, déjà signalée par Ch. Delarue) est excellente, à l'exception de l'article sans appui manuscrit.

– 19,48 οἰκεῖον *scripsi*: οἰκίαν C^{ac} οἰκίαν καί C^p οἰκειάν O. Sans support paléographique (tous les témoins attestent un alpha), la correction est impropre: Joachim n'a pas «un parc et une propriété privée» (οἰκεῖον κτήμα); en effet, la construction exclut la présence d'un adjectif: «quoi d'étonnant à ce qu'un jardin et une maison (παράδεισον καὶ κτήμα) aient été la propriété (κτήμα γεγονέναι) d'un certain Joachim?».

– 20,5 συγκεχωρηκένας *scripsi* : -ρήσθαι CO. Lieu difficile où la correction de C (βασιλέα : πρὸς βασιλέως C^p) corrobore le passif des manuscrits contre la conjecture.

– 20,9 ἐθνάρχης *scripsi* : ἐθνάρχαις C^{ac}O ὁ ἐθνάρχης C^p. Loin qu'il faille une conjecture, on doit retenir la leçon de C^p, comme le faisait Ch. Delarue.

4. LA LACUNE DU § 18: LE DOSSIER ORIGÉNIEN SUR ΠΨΞ/Ψ'Ξ

Face à un argument «complètement embrouillé»²⁸ et à un texte «sans aucun doute corrompu»²⁹, il faut partir de ce qu'on conserve de la démonstration origénienne pour tenter de restituer la partie qui nous manque. L'analogie qu'Origène mentionne avec la paronomase présente dans l'histoire de Suzanne est empruntée à un lieu commun de l'exégèse, le lien générique entre les mots hébreux 'homme' et 'femme'³⁰. La tendance de la critique consiste à éclairer cette page à l'aide d'un développement d'Origène assez proche dans le *Commentaire sur Matthieu* ou d'une explication de Jérôme, probablement inspirée d'Origène³¹. Notre parti consiste à privilégier une analyse interne de ce passage si souvent cité. En quelques lignes, Origène formule deux fois la même idée:

Οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν, ὡκοινομηκένας τοὺς ἐρμηνεύσαντας τὰ περὶ τὴν Σωσάνναν ἀνευρεῖν ἦτοι σύμφωνον τῷ ἑβραϊκῷ, οὐ γὰρ πείθομαι, ἢ ἀνάλογον τῷ συμφωνοῦντι τῷ ἑβραϊκῷ ὄνομά τι παρώνυμον

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les traducteurs du récit de Suzanne aient fait en sorte de trouver un terme dérivé ou bien concordant avec l'hébreu (en fait, je ne le crois pas) ou bien analogue à celui qui concorde en hébreu 18,5-8.

Οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν ἐρμηνεύσαντάς τινας τὸ περὶ Σωσάννης ἑβραϊκὸν [...] ἦτοι κυρίως ἐκδεδωκένας τὰ τῆς λέξεως, ἢ εὐρηκένας τὸ ἀνάλογον τοῖς κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν παρώνυμοις, ἵνα δυνηθῶμεν οἱ Ἕλληνες αὐτοῖς παρακολουθῆσαι.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des gens qui ont traduit l'original hébreu de Suzanne [...] en aient ou bien rendu la lettre au sens propre, ou bien trouvé l'équivalent des termes dérivés en hébreu, afin que nous, les Grecs, nous puissions les suivre 18,19-25.

Un tel retour aux l. 19-25 à l'idée initiale suggère que le développement était originellement plus long. En outre, si par rapport à des «équivalents opportuns de traduction» (οἰκονομικῶς τινα ὑπὸ τῶν ἐρμηνευσάντων ἐκδεδομένα l. 26), l'auteur note qu'il en a personnellement observé «nombre d'autres» illustrations (ἐπι ἄλλων πολλῶν l. 25), c'est la preuve que son développement en présentait au moins un;

²⁸ N. DE LANGE, *La lettre*, cit., 574.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Le lien entre Ψ'Ξ et ΠΨΞ (Gn 2,23) est utilisé par les rabbins pour montrer que la Torah ainsi que le monde ont été créés dans la langue sacrée: «As-tu jamais entendu [en grec] 'un fem, une femme' (אִשָּׁה וְיָרָא), 'un homme, une hommesse' (אָדָם וְאִשָּׁה), [en araméen] 'un monsieur, une monsieurse' (אָדָם וְאִשָּׁה)? Or on a אִשָּׁה וְיָרָא. Pourquoi? Parce qu'un mot correspond (נִפְתָּח) à l'autre» (*Genèse Rabba* 18,4; *Genèse Rabba* 1,4; *Midrach Rabba*, t. I, trad. B. MARUANI – A. COHEN-ARAZI, Verdier, Lagrasse 1987, 208-209). Il n'est pas sûr qu'Origène ait eu connaissance de telles remarques.

³¹ N. DE LANGE, «Note complémentaire», *La lettre*, cit., 575-578.

on en dira autant d'un équivalent littéral. Or, dans l'état actuel du texte, l'un et l'autre font défaut, alors que le texte conservé comporte, pour l'hébreu, les pièces d'un assez long dossier relatif aux mots «homme» et «femme» (l. 10-17); enfin, les l. 17-18 comportent la première partie d'une antithèse («en hébreu d'une part», κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίους) à laquelle ne répond aucune seconde partie. Aussi – chose assez rare – peut-on ici repérer avec précision la *place* de l'accident textuel (il suit les mots ἰς καὶ ἐσσα, l. 18) et définir son *contenu*: il présentait au moins un exemple d'une traduction grecque *ad verbum*, puis *ad sensum* de la paronomase hébraïque נִשְׁן/שִׁן. Les l. 12-16 aident également à conjecturer le contenu de la lacune:

Φασὶ δὲ οἱ Ἑβραῖοι ἐσσα μὲν καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα, δηλοῦσθαι δὲ ἀπὸ τῆς λέξεως τὸ ἔλαβον, ὡς δὴλον ἐκ τοῦ· Χῶς ἰσοῦῶθ ἐσσα, ὅπερ ἐρμηνεύεται· Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι, ἰς δὲ τὸν ἄνδρα, ὡς φανερόν ἐκ τοῦ Ἑσρή αἴς, ὅπερ ἐστὶ Μακάριος ἀνὴρ.

Ceux qui parlent hébreu (litt. les Hébreux) disent que la femme est appelée *essa* et que ce mot s'éclaire à partir de l'expression «j'ai pris», comme le montre clairement l'expression *chôs issouðt essa* (qui se traduit par «je prendrai une coupe de salut») et que l'homme est appelé *is*, comme on le voit bien à partir de *esré ais* qui veut dire «heureux un homme».

Origène donne successivement le *nom* hébreu de la femme, puis son *sens*, en somme, ce qu'il nommera plus bas l'équivalent κυρίως (l. 22) et ἀνάλογον (l. 23); le détail de son explication est doublement inexact: pensant expliquer le mot 'femme' (נִשְׁן), il définit ce qui est en hébreu son homonyme consonantique (נִשְׁן, 'je prendrai'); quant au rapprochement avec le Ps. 115,4, il est imparfait, puisque λαμβάνειν γ traduit l'hébreu נָשָׂא et non נָשָׂא, comme en Gn 2,23. Paradoxalement, l'erreur renseigne précieusement sur l'*horizon* qui est celui de l'Alexandrin: il a à l'esprit «l'équivalent» de נִשְׁן chez Théodotion: λῆψις. Cette équivalence est confirmée par un développement d'Origène qu'on ne conserve que dans la traduction de Rufin:

Habet autem Hebraicum ita: ΙΣΣΑ (quod intelligitur et mulier et assumpta; apud Hebraeos mulier 'adsumpta' uocatur) item ΜΗΙΣ (quod est 'a uiro'). Vides quomodo iunctum est ΙΣΣΑ iuxta ΜΗΙΣ, id est 'a uiro adsumpta'. Unde Theodotion sic posuit: 'haec uocabitur mulier sumptio, quia de uiro suo sumpta est'. Symmachus autem ita: 'haec uocabitur ΙΣΣΑ, quod est mulier a uiro'³².

Évoquant pour ce lieu biblique «l'étymologie», Jérôme est probablement tributaire de ce passage de la *Lettre à Africanus* (cf. τινες οἰοῦναι ἐτυμολογία 18,3-4); aussi en fournit-il un témoignage indirect:

Recte igitur ab his appellata est mulier hissa. Unde et Symmachus pulchre ἐτυμολογίαν etiam in graeco uoluit custodire, dicens 'haec uocabitur ἀνδρίς, ὅτι ἀπ' ἀνδρός ἐλήφθη', quod nos latine possumus dicere: 'haec uocabitur uirago quia ex uiro sumpta est'. Porro Theodotion aliam etymologiam suspicatus est, dicens 'haec uocabitur assumptio quia ex uiro sumpta est'; potest quiippe hissa secundum uarietatem accentus et assumptio intelligi³³.

Au total, même si, dans l'état du texte qu'on en conserve, la *Lettre à Africanus* ne mentionne pas les réviseurs Symmaque et Théodotion, son argumentation présuppose leur matériel; l'Alexandrin le réfère à une traduction *ad uerbum*, puis *ad sensum*. Pour restituer le contenu de la lacune, nous nous proposons de recourir plus que ne le fait la critique à la documentation hexaplaire: les marges des manuscrits bibliques conservent un matériel tantôt hexaplaire, tantôt patristique: tel est le cas en Gn 2,23. Les données réunies par J. W. Wevers dans son second appareil de la Genèse sont les suivantes³⁴; pour la clarté, nous les notons à la suite des termes qui y correspondent dans notre chapitre:

– Orig. 18,17-19 Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίους ἰς καὶ ἐσσα ἀνδρός, ὅτι ἀπὸ ἰς ἀνδρός αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη.
– Apparat 2: σ' αὕτη κληθήσεται ἐσσα (εις 17-135; η Μ) ἀνδρίς (ανδρός 17-135 s¹³⁰) ὅτι ἀπὸ (+ εις 17-135) ἀνδρός ἐλήφθη αὕτη (+ ο 17-135; + η Μ) ἐστὶ(ν) γυνή Μ 17-135 s¹³⁰.

Les manuscrits en minuscule 17 et 135 (X^e s.) appartiennent à la recension hexaplaire mais non le groupe s ni le manuscrit M (*Coislin* I, VII^e s.). Néanmoins, ces témoins ont en commun de posséder une riche annotation mêlant matériel hexaplaire et exégétique sans qu'il soit toujours aisé de distinguer l'un de

³² Orig. *CMt* XIV 16: *Origenes Matthäuserklärung*, éd. E. KLOSTERMANN (GCS 10), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1935, 322-323.

³³ Jérôme, *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*, Pars I. Opera exegetica, éd. F. GLORIE (CCH.SL 72), Brepols, Turnhout 1959, 5, l. 5-13.

³⁴ *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 88.

l'autre³⁵. Ici, différents manuscrits de la Septante notent comme une traduction de Symmaque une phrase combinant des mots hébreux et grecs; c'est que nous sommes en présence d'une *phrase d'exégète* et non d'une *leçon hexaplaire*. Face à ce qu'il tenait pour des variantes, J. W. Wevers a placé entre parenthèses certains termes qu'il jugeait moins plausibles; or, envisagées à partir du texte lacunaire de la *Lettre*, les choses apparaissent sous un autre jour: loin d'être des variantes *alternatives*, εσσα et εις (pour ις) ainsi que εις et ανδρος sont des éléments *successifs* d'une même phrase, celle, peut-on supposer, qui a subi un accident textuel dans la *Lettre à Africanus*. Grâce aux données éparpillées dans la marge de manuscrits hexaplaire, il est donc possible de suppléer un terme tombé par homéoarchton dans nos manuscrits de la *Lettre*: Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίουις ις καὶ ἐσσὰ <ἀνδρις ἐξ > ανδρος, ὅτι ἀπὸ ις ανδρος αὐτῆς ἐλήφθη αὐτή.

Il est probable que, dans la suite, Origène opposait à une telle lecture conforme à l'hébreu une autre traduction plus fluide en grec; la documentation hexaplaire nous en fournit aussi peut-être encore le contenu, bien que les données soient ici moins claires: ὁ ἐβρ' θε' εσσα θλίψις (*sic*) ανδρος 127; εσσα ἐβραϊστὶ λῆψις ἢ ανδρις M; θ' λῆψις ανδρος 343-344.

La notation θε', rare, doit renvoyer à Théodotion et le beau *lapsus calami* θλίψις corrobore à sa façon λῆψις chez un copiste qui a assimilé Ève à la Pandore hésiodienne, «calamité pour les hommes» (πῆμ' ἀνθρώποις, *Théogonie* v. 329). Cela suggère dans la fin de la lacune les mots suivants: κατὰ δὲ Θεοδοτίωνα εσσα ἐβραϊστὶ λῆψις ανδρος, ὅτι ἀπὸ ανδρος αὐτῆς ἐλήφθη, mais la restitution est moins assurée que pour le début de la phrase. Nous faisons donc l'hypothèse que, aux l. 17-19, le texte origénien comportait la phrase suivante, et qu'elle a été réduite au texte actuel de nos manuscrits à la suite d'un saut du même au même (ανδρος 1 Π 2):

Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίουις ις καὶ ἐσσὰ <ἀνδρις ἐξ (?)> ανδρος, ὅτι ἀπὸ ις <ανδρος αὐτῆς ἐλήφθη, κατὰ δὲ Θεοδοτίωνα εσσα ἐβραϊστὶ λῆψις ανδρος, ὅτι ἀπὸ > ανδρος αὐτῆς ἐλήφθη,

En effet, on a selon les Hébreux *ish* et *isha*, 'femme' tiré d' 'homme' parce que c'est de son homme qu'elle a été prise mais, selon Théodotion, «prise sur l'homme» parce que c'est de son homme qu'elle a été prise.

Rien n'assure que la lacune ait précisément contenu la formulation que nous conjecturons ni qu'elle se soit limitée, comme nous le supposons, à une dizaine de mots. Pourtant, Jérôme ici tributaire d'Origène et, plus important encore, l'annotation présente dans la marge de manuscrits bibliques ne semblent pas avoir disposé d'éléments supplémentaires (on ne sait rien de la façon dont Aquila rendait שׂוֹרֵר יְיָ פֶּשַׁע). Très probablement à la suite de la répétition d'un même mot (ἐλήφθη? ανδρος?), un membre de phrase est accidentellement tombé sans qu'on puisse en restituer le contenu avec certitude.

5. CONCLUSION

En deux lieux, le texte, d'Africanus dans un cas (§ 6), d'Origène dans l'autre (§ 18), est lacunaire, mais la perte textuelle nous a semblé réduite et la restitution, plausible sans qu'elle soit suffisamment assurée pour que le texte édité par N. de Lange en soit modifié. Toute correspondance antique expose au risque d'aligner l'un sur l'autre le texte du destinataire et celui du destinataire³⁶; le problème remonte ici au stade même de sa transmission, puisque le copiste du *Parisinus graecus* 159 assimile lui-même les données, illustrant l'adage selon lequel rien, en histoire des textes, n'est pire qu'un scribe qui réfléchit. Quels que soient les risques de l'assimilation textuelle, nous avons nous-même proposé une restitution nouvelle d'un passage origénien sur la base de son équivalent chez Africanus; dans ce cas, le texte d'Origène devrait être en 3,7 modifié. De même, en 15,11, nous avons proposé une hypothèse relative aux termes τῆς καινῆς διαθήκης: faute de certitude, elle doit demeurer, dans un appareil critique, à titre de conjecture.

Malgré ses qualités, l'édition critique des deux Lettres parue dans la collection des Sources chrétiennes suscite la perplexité. Certes, elle apporte telle suggestion de valeur (Orig. 19,36 sauf pour l'article) ou telle proposition plausible (Orig. 3,5) mais, outre la formulation inusuelle de son appareil critique, elle ne

³⁵ Sur la valeur documentaire de ces témoins manuscrits, cf. O. MUNNICH, *Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque*, Orig. VI, 167-185.

³⁶ Le problème avait bien été identifié par W. Reichardt: «Es fragt sich, ob auch der Antwortbrief des Origenes für den Africanustext Verwendung zu finden hat» (*Die Briefe*, cit., 73s.).

rend pas toujours compte des données manuscrites (Afr. 10,49; Orig. 18,7.9). Dans de nombreux cas, elle s'écarte des choix judicieux faits les éditeurs précédents (Afr. 4,16; Orig. 3,11; 8,1; 18,7; 19,48; 20,9). La préférence pour la leçon facilitante d'un *recentior* renvoie parfois à une mauvaise appréciation du style ou de l'argumentation (Afr. 10,48; Orig. 2,9). La leçon introduite par le correcteur du manuscrit C (C^{pc}) nous a souvent (Afr. 2,8; 4,16; Orig. 38; 18,9; 20,9) mais non toujours (Orig. 10,27; 11,19-20; 17,53.61; 19,48) paru la bonne.

Les points soulevés par Africanus sur le cas précis d'un écrit deutérocanonique (l'histoire de Suzanne) amènent l'Alexandrin à développer toute une réflexion sur les relations entre authenticité scripturaire et traditions de lecture propres à des communautés de croyants³⁷. Attentive à la nature des livres – «offerts au regard» de tous (φανερῶν 13,9), «transmis» (φερομένων 15,10), «rejetés» (ἀθετούντων 14,2), «dénaturés» (βεραιδιούργηται 13,17) pour être «disqualifiés» (ἀπιστηθῆ 13,19) –, la réflexion conserve dans la lettre d'Origène la tonalité érudite qu'Africanus donnait à l'échange, mais le débat change de plan: chaque notation d'Africanus devient chez Origène le point de départ – ἀφορμή, dirait-il – d'une investigation plus profonde. Malgré sa brièveté, l'échange entre Africanus et Origène pose bien des questions: ἐν ὀλίγοις δὲ πολλὰ προβλήματα ἔχουσα, notait déjà ce dernier (2,3-4): Africanus a-t-il l'entière paternité des problèmes qu'il pose sur l'authenticité du récit biblique ou s'inscrit-il dans une tradition intellectuelle antérieure à lui? La forme ramassée de certaines questions peut le faire penser, ainsi lorsqu'il se demande comment des exilés réduits à un dénuement extrême peuvent juger la femme de leur roi ou comment, si le mari de Suzanne n'est pas le roi Joachim, il peut avoir une telle résidence et un vaste jardin (§ 6)? L'argument lié aux noms des arbres revient, à la même époque, parmi les objections que le néo-platonicien Porphyre formule envers le livre de Daniel sans qu'on voie comment se fait la circulation entre de tels thèmes. Nous avons fait l'hypothèse que l'ironie de l'Alexandrin, perceptible à divers reprises dans sa Lettre, s'expliquait par l'agacement que lui aurait causé telle ou telle formulation de son correspondant. Toutefois, quoi de plus difficile à apprécier que le *ton* d'un échange savant?

Olivier Munnich

Professeur émérite à Sorbonne Université. UMR 81 67 «Orient et Méditerranée»
olivier.munnich@sorbonne.universite.fr

Abstract. Since the edition of the text in 1983 in the 'Sources Chrétiennes' collection, few works have been devoted to the correspondence between Africanus and Origen. Although N. de Lange's work was praised at the time, some of his editorial decisions deserve to be re-examined. In particular, it is necessary to assess the indirect testimony that each text can bring to the establishment of the other. Special attention is devoted here to two places where Origen's text is altered (3,6; 15,11) and to the lacuna in §18 relating the names of the trees in Susanna to the paronomasia $\eta\psi\chi$ / $\psi\chi\eta$ in Genesis.

Keywords. Literary and Textual Criticism; Exegesis; Deuterocanonical Texts; Hebrew and Greek Bible.

³⁷ C'est le point que nous avons récemment étudié dans un développement («La réflexion origénienne sur l'authenticité scripturaire») de notre article *Un philologue de mauvaise humeur: Origène (Lettre à Africanus)*, cit., 729-732 (cf. supra, n. 9).

**Origene filologo:
l'opus magnum di Bernhard Neuschäfer e gli sviluppi degli studi origeniani**
di
Lorenzo Perrone

Franz Xaver Risch
in memoriam

1. L'ECCEZIONE' NEUSCHÄFER E LE SUE RICADUTE

Non avevo mai letto l'*opus magnum* di Bernhard Neuschäfer (= N.) dal principio alla fine, pur facendone uso frequentemente, a partire dal volume su *Il cuore indurito del Faraone* (1992) che attesta, per così dire, la nascita ufficiosa del 'Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina'. L'opera si presta infatti ad una consultazione puntuale e circoscritta, data la sua natura che non esiterei a definire 'enciclopedica' per l'ampiezza organica delle tematiche trattate. Tuttavia, ad una lettura integrale, non solo il suo interesse documentario si dispiega pienamente, ma soprattutto emerge con forza l'impegno dell'A. a tracciare un nuovo ritratto di Origene, basato sulla costitutiva dimensione filologica dell'Alessandrino nella sua attività d'interprete della Scrittura. In questo senso trovo un po' riduttivo l'apprezzamento, ancorché positivo, di Herwig Görgemanns, curatore con Heinrich Karpp di una pregevole edizione tedesca del *De principiis*¹: il classicista di Heidelberg, pur riconoscendo che il libro rappresenta un «sostanzioso arricchimento della ricerca su Origene», afferma che N. non avrebbe preteso di «tracciare un'immagine affatto nuova di Origene in quanto filologo», ma ne avrebbe meglio precisato i contorni rimasti finora vaghi e poco approfonditi². Questo giudizio non mi sembra tener conto pienamente della singolarità, per non dire piuttosto dell'eccezionalità, della sua opera nel panorama così vario degli studi a seguito dell'*'Origenes-Renaissance'* novecentesca.

Se è vero che l'Alessandrino ha sempre attirato l'attenzione dei filologi classici a motivo della sua edizione del testo dell'Antico Testamento grazie all'impresa degli *Hexapla* – come riconosce giustamente Görgemanns³ –, non è facile riscontrare qualche antecedente più significativo del libro di N., a prescindere dai cenni che lui stesso offre in proposito nel capitolo introduttivo sulla ricerca origeniana di età moderna. A ripercorrere i tre volumi della *Bibliographie critique d'Origène* edita da Henri Crouzel, ben pochi risultano i contributi che affrontano le questioni di grammatica, lingua e stile, peraltro in maniera affatto saltuaria e parziale, anziché nella forma onnicomprensiva e sistematica di N.⁴. Si è dunque tentati

* B. NEUSCHÄFER, *Origene filologo*, edizione italiana a cura di L. BOSSINA e A. TRENTO (Letteratura Cristiana Antica NS 38), Morcelliana, Brescia 2023, pp. 512 (tit. or.: *Origenes als Philologe*, Friedrich Reinhardt, Basel 1987) = N.

¹ *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hg., übs., mit krit. u. erläut. Anmerk. versehen von H. GÖRGEMANNNS u. H. KARPP, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985².

² Si veda la recensione su *Gnomon* 64 (1992) 394-397: «Insgesamt ist das Buch Neuschäfers als eine wesentliche Bereicherung der Origenes-Forschung zu begrüßen. Zwar erhebt es nicht den Anspruch, ein grundlegend neues Bild von Origenes als Philologe zu entwerfen; aber es gibt einer Vorstellung, die bisher nur unbestimmt und kaum begründet geäußert wurde, feste Konturen, formuliert die damit verbundenen Probleme, stellt die Lösungsmöglichkeit auf die feste Grundlage von Texten und diskutiert sie mit besonnenem Urteil» (397).

³ *Ibid.*, 394: «Der große alexandrinische Theologe Origenes hat immer schon das Interesse von Klassischen Philologen gefunden, weil seine Behandlung der biblischen Texte von einer solchen Intensität und Reflektiertheit ist, daß man ihm einen bedeutenden Platz in der Geschichte der Philologie einräumen muß».

⁴ Fra questi si potrebbero menzionare il libretto di A. WIFSTRAND, *Fornkyrkan och den grekiska bildningen*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Boförlag, Stockholm 1957 (trad. fr. *L'Église ancienne et la culture grecque*, Cerf, Paris 1962), e M. LETTNER, *Zur Bildersprache des Origenes (Platonismen bei Origenes)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Augsburg 1962. Ma è solo con G.

di pensare che dopo Johann August Ernesti (1765) – a cui l’A. dà giusto rilievo nell’esauriente panoramica iniziale degli studi⁵ –, per trovare qualcosa di analogo, si debba arrivare fino al suo libro. In realtà, è possibile rintracciare qualche premessa più ravvicinata del lavoro di N., sotto il profilo dei contenuti e del metodo: da un lato, egli sfrutta ripetutamente l’importante scritto di Adolf von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der Arbeiten des Origenes* (1918-1919); dall’altro, trova un modello prossimo nello studio del suo mentore Christoph Schäublin: *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (1974). Se nel primo N. può disporre di una miniera di dati e osservazioni che l’aiutano a scandagliare a fondo l’opera di Origene e ad illuminare i suoi legami con la tradizione ‘pagana’ (per usare il termine adoperato dall’A. e oggi non più tanto in voga)⁶, nel secondo coglie la visuale dell’esegesi filologicamente attrezzata dei dottori di Antiochia, suscettibile come tale di offrire esempi e confronti per la corrispondente indagine svolta sull’Alessandrino⁷.

Precisata in tal modo l’unicità di N. nel contesto degli studi origeniani fino all’ultimo quarto del secolo scorso, la sua opera ha conosciuto per converso una ricezione multiforme e spesso significativa nel periodo dal 1987 ad oggi. Di essa conviene dar conto almeno in breve prima di riconsiderare criticamente il profilo dell’indagine, anche alla luce dei contributi recenti. A conferma dello statuto paradigmatico riconosciuto al libro si può anzitutto segnalare la monografia di Ansgar Wucherpfennig, *Heracleon Philologus* (2002): affrontando l’esegesi dell’avversario gnostico di Origene nel *Commento a Giovanni*, Wucherpfennig s’ispira fin dal titolo al lavoro di N., ma soprattutto fa proprio lo schema dell’analisi grammaticale adottato dall’Alessandrino applicandolo alle pericopi dei frammenti di Eracleone⁸. Egli prende dunque atto con N. della complessità dei metodi in uso presso i filologi contemporanei e della loro portata per l’esegesi origeniana, al di là della distinzione ermeneutica di più livelli di senso⁹. Richiama così il principale quadro concettuale di riferimento che porge la griglia tematica per l’articolazione del volume di N.: il *Lehrgebäude* – cioè lo «schema teorico» della filologia antica, ricavato dal fondamentale saggio di Hermann Usener (1892, 1913) sulla prassi scolastica di età ellenistico-romana a partire dall’*ars grammatica* di Dionisio Trace¹⁰ –, distinguendo peraltro nettamente (come rileva ancora Wucherpfennig) fra la ‘critica del testo’ (διορθωτικόν) e l’‘esegesi’ vera e propria (ἐξηγητικόν)¹¹.

LOMIENTO, *Lesegesi origeniana del Vangelo di Luca (studio filologico)*, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Bari 1966, che si può parlare di un approccio più apertamente filologico. Da parte sua, N., 46-47, richiama i lavori di R.M. Grant (quali *The Earliest Lives of Jesus*, SPCK, London 1916) e di P. Nautin con l’introduzione a *Hier* (Origène. *Homélie sur Jérémie*, par P. HUSSON et P. NAUTIN [Sources Chrétiennes 232], Cerf, Paris 1976, 132-136 («L’ancien grammairien»)).

⁵ N., 39: «Nel suo trattato *De Origene interpretationis librorum Sacrae Scripturae grammaticae auctore*, pubblicato nel 1765, egli coglieva ben più chiaramente di Huet tre elementi e ne evidenziava per primo la portata. [...] Egli rileva l’esigenza di riconoscere finalmente che Origene è stato il primo a trattare i testi biblici dal punto di vista di un grammatico. A questa tesi fondamentale Ernesti aggiunge che l’interesse di Origene per l’esegesi grammaticale delle sacre Scritture sarebbe da ricondurre a un influsso greco-pagano».

⁶ N., 44, sottolinea la convergenza dello studio di Harnack con gli obiettivi della propria ricerca: «la sua trattazione rende adeguatamente l’idea dell’entità del patrimonio di conoscenze storiche e culturali greche negli scritti esegetici di Origene».

⁷ CH. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn 1974. Fra i temi che anticipano l’indagine di N. si notano, in particolare, «Die Topik der Kommentarprologe» (66-83), «Wörterklärungen» (95-123), «Eine christliche ΚΡΙΣΙΣ ΠΟΙΗΜΑΤΩΝ» (156-170).

⁸ A. WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142), Mohr Siebeck, Tübingen 2002. Se ne veda l’accurata disamina nella nota di M. SIMONETTI, *Un recente libro su Eracleone*, *Adamantius* 9 (2003) 193-208. Simonetti fa notare che «l’indagine di Wucherpfennig è di carattere globale e, muovendo dalla dimensione filologica che caratterizza il commentario, intende dare interpretazione complessiva dei frammenti superstiti» (193).

⁹ A. WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus*, cit., 9: «Bernhard Neuschäfer hat in seiner Untersuchung zu Origenes’ Schriftauslegung jedoch nachgewiesen, dass die zeitgenössische Philologie, der sich der alexandrinische Gelehrte verpflichtet weiß, eine wesentlich detailliertere Methodik bereithält als die bloße Unterscheidung verschiedener Bedeutungsebenen einer kommentierten Schrift».

¹⁰ H. USENER, *Ein altes Lehrgebäude der Philologie*, in Id., *Kleine Schriften*, 2, Hinrichs, Leipzig-Berlin 1913, 265-314.

¹¹ A. WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus*, cit., 44: «Bernhard Neuschäfer hat in einer Arbeit zu Origenes’ philologischer Auslegung der Schrift dieses von Usener rekonstruierte Lehrmodell benutzt, um die exegetische Leistung des alexandrinischen Gelehrten zu untersuchen. Dabei hat er grundlegend zwischen dem διορθωτικόν (der Kritik der Textüberlieferung) und dem ἐξηγητικόν (der eigentlichen Auslegung) unterschieden».

L'importanza del contesto scolastico di età imperiale per l'analisi dell'esegesi origeniana è stata messa in luce, sulla falsariga di N., dalla tesi di Guido Bendinelli sul *Commento a Matteo* di Origene diretta da Manlio Simonetti (1997)¹². In essa Bendinelli sviluppa l'idea secondo cui lo scritto dell'Alessandrino è da vedere essenzialmente come «opera di derivazione scolastica» e si sforza di ricostruire le modalità del lavoro filologico che esso attesta (specie riguardo alla critica del testo) nonché la caratteristica metodologia euristica mediante l'introduzione di *quaestiones*. L'apporto di questa ricerca – che approfondisce ulteriormente motivi trattati da N. – è ignorato da Peter Martens, sebbene il suo libro, *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life* (2012) si situi anch'esso sulla stessa scia¹³. Martens, infatti, si sforza di mettere a fuoco la figura di Origene filologo, sia pure in vista di pervenire ad una rivisitazione a più vasto raggio della sua interpretazione scritturistica.

Tra i frutti più recenti della nuova direzione impressa alla ricerca origeniana dal libro di N. – che sarebbe troppo lungo descrivere adesso più in dettaglio – merita almeno di essere segnalata la tesi dottorale di Francesca Minonne: *Leggere per interpretare, interpretare per leggere* (2023)¹⁴. Come recita il sottotitolo, essa si propone d'indagare «il ruolo della grammatica nell'esegesi cristiana antica», approfondendo in particolare la prima parte dell'arte grammaticale (l'ἀναγνωστικόν, secondo la partizione indicata da Dionisio Trace) ai fini di comprendere le modalità dell'interpretazione scritturistica, *in primis* di Origene. È questo un punto che N. – come vedremo – tralascia volutamente, mentre esso è esaminato brevemente da Bendinelli¹⁵, il che giustifica l'opportunità dell'indagine *ad hoc* di Minonne.

Dal momento che il libro è ormai diventato un punto di riferimento imprescindibile per la ricerca origeniana (tanto da meritarsi una presentazione sintetica, a beneficio dei lettori digiuni di tedesco, nel recentissimo *Oxford Handbook of Origen*)¹⁶, ci si potrebbe chiedere se anche gli studi di filologia classica ne abbiano preso conoscenza come esso merita. Non mi è possibile approfondire qui l'argomento, ma non posso fare a meno di notare che il monumentale lavoro di Francesca Schironi su Aristarco – la quale pure, in diversi e importanti saggi sulla filologia origeniana, si misura con i risultati di N. – l'ignori sorprendentemente, allorché accenna *en passant* alla ripresa dei segni diacritici aristarchei nel lavoro esegetico dell'Alessandrino¹⁷. Se non altro l'«Entretien sur l'antiquité classique» della Fondazione Hardt, che ha avuto per tema «La filologia greca all'epoca ellenistica e romana» (1994), menziona almeno una volta il nome di N. Nel suo contributo su «Retorica e critica letteraria» Carl Joachim Classen rimanda infatti all'analisi di N. in merito al principio ermeneutico: «Omero si spiega con Omero» (Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν)¹⁸. Nel più recente *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship* (2015) bisogna essere grati

¹² G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997. Per una discussione su questo approccio si veda adesso J.C. SOLHEID, *Moulding a Christian Academy: Christ, Disciples, and Biblical Scholarship in Origen's Commentary on Matthew*, *VigChr* 76 (2022) 406-433.

¹³ Cf. P.W. MARTENS, *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford UP, Oxford 2012, 41: «At various points I will also draw upon B. Neuschäfer's *Origenes als Philologe*, as this study already maps much of the terrain. Dionysius Thrax's (c. 170-190 BCE) *Art of Philology*, an Alexandrian textbook that remained a standard work well into the Christian era, provides the scaffolding for Neuschäfer's monograph».

¹⁴ F. MINONNE, *Leggere per interpretare, interpretare per leggere. Il ruolo della grammatica nell'esegesi cristiana antica* (Studia Patristica Mediolanensia 31), Vita e Pensiero, Milano 2023.

¹⁵ G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene*, cit., 96-105.

¹⁶ G. RODRÍGUEZ-GALARZA, *The Contribution of Bernhard Neuschäfer's Origenes als Philologe*, in *The Oxford Handbook of Origen*, ed. R.E. HEINE – K.J. TORJESEN, Oxford UP, Oxford 2022, 160-174. Si tratta in sostanza di un sommario dell'opera.

¹⁷ F. SCHIRONI, *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2018.

¹⁸ C.J. CLASSEN, *Rhetorik und Literarkritik*, in *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Sept exposés suivis de discussions par N.J. RICHARDSON, J. IRIGOIN, H. MAEHLER, R. TOSI, G. ARRIGHETTI, D.M. SCHENKEVELD, C.J. CLASSEN. Entretiens préparés et présidés par F. MONTANARI (Entretiens sur l'Antiquité Classique XI), Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1994, 307-352, 324, n. 46. Classen aveva del resto recensito il libro di N. in *German Studies Sect. I/23* (1990) 84-85. Occorre dire che, fra i contributi dell'«Entretien», compaiono almeno due menzioni di Origene: J. IRIGOIN, *Les éditions des textes*, 67, rammenta «l'activité d'un grand philologue et vaillant éditeur, Origène» e considera l'adozione dei segni diacritici come la disposizione in colonne «dans la droite ligne de l'érudition alexandrine»; F. Montanari dà risalto, nelle *Conclusioni*, alla filologia biblica dell'Alessandrino (363).

a Filippomaria Pontani perché, pur occupandosi degli studi di età bizantina, ha sentito il bisogno di rammentare l'esempio di Origene rinviando occasionalmente a N., a differenza di Stephanos Matthaios nel suo contributo sulla scienza greca di età imperiale e tardo-antica che ignora sia l'uno che l'altro¹⁹. Ultimamente, Amneris Roselli, sempre avvertita e interessata alla prassi filologica dell'Alessandrino, ha attinto nuovamente al lavoro del nostro autore per l'esame della critica testuale in Galeno²⁰.

2. FILOLOGIA ED ESEGESI: ACQUISIZIONI E PROGRESSI

Se il libro di N., nei più di trentacinque anni dalla pubblicazione, è stato capace d'ispirare nuove ricerche che ne riprendono più o meno fedelmente l'impostazione, ripercorrere oggi la sua trattazione può fornire ulteriori stimoli agli studi origeniani, pur scontando i prevedibili progressi a cui sono pervenuti nel frattempo. Ciò vale anzitutto per il Cap. I (*Introduzione al problema*), che richiede inevitabilmente un aggiornamento bibliografico, quantunque la rassegna sulle vicende della ricerca in età moderna – pur con qualche lacuna dovuta a un certo privilegio dell'area franco-tedesca (come, ad esempio, l'assenza di Pico della Mirandola) – sia tuttora fra le più puntuali ed esaurienti di cui disponiamo. Vedendo gli abbondanti frutti dell'erudizione di N. – che si esplica a piene mani nelle innumerevoli note, non solo a conferma dell'argomentazione ma anche ai fini di un suo prolungamento e/o ripensamento – si è stimolati a riflettere sulle indagini che preannuncia o suggerisce lui stesso (e che non sembra aver perseguito, a giudicare dalla sua produzione successiva). Per esempio, N. manifesta l'intenzione di «approfondire in un contributo a parte il significato – rilevante sul piano della storia della filologia – dei termini φιλόλογος/φιλολογεῖν in Origene»²¹.

Ora, le occorrenze di φιλόλογος (6) e termini affini (φιλολογεῖν [4], φιλολογία [1], φιλολογεὺς [1]) sono appena una dozzina negli scritti dell'Alessandrino. L'accezione tecnica, di primo acchito più squisitamente filologica, compare nella *Lettera a Fabiano* in ragione dell'associazione tra φιλολογεῖν e le pratiche ecdotiche sui manoscritti, che al dire di Origene tendono a prolungarsi faticosamente fino a tarda sera²². Se nei frammenti del *Commento a Giovanni* incontriamo l'*hapax* φιλολογεὺς²³, a riprova forse della ben nota propensione dell'Alessandrino per una certa creatività linguistica²⁴, è soprattutto il *Contro Celso* ad attestare l'uso di φιλόλογος e φιλολογεῖν nel significato estensivo del termine²⁵. Esso indica quindi coloro che sono cultori e partecipi della *paideia* letteraria e filosofica greca, come mostra l'esempio di chi si fregia

¹⁹ Cf. F. PONTANI, *Scholarship in the Byzantine Empire (529-1453)*, in *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, I: *History, Disciplinary Profiles*, ed. F. MONTANARI – S. MATTHAIOS – A. RENGAKOS, Brill, Leiden – Boston 2015, 297-455, 328-329: «It is of course no chance that Origenian material and methods should have inspired the 'sacred philology' of the Greek Dark Ages, for Origen was beyond doubt the first – and to a certain extent the only – great Biblical scholar to apply to the Holy Scripture a textual methodology inherited from Alexandrian models, as both his commentaries and the newly discovered homilies on the *Psalms* show in a spectacular way».

²⁰ A. ROSELLI, *Galen's Practice of Textual Criticism*, in *From Scribal Error to Rewriting. How Ancient Texts Could and Could Not Be Changed*, ed. A. AEJMEAEUS – D. LONGACRE – N. MIROTADZE (*De Septuaginta Investigationes* 12), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, 53-72. Nello stesso volume si veda particolarmente A. KHARANAULI, *Origen and Lucian in the Light of Ancient Editorial Techniques*, alle pp. 15-52.

²¹ N., 87, n. 142.

²² Origene, *Epistula ad Fabianum*, in P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Beauchesne, Paris 1961, 250-251: καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκεῖνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα, οὔτε μὴν ὄλην ἐπὶ θεραπείᾳ τοῦ σώματος τὴν νύκτα ἔξεστιν ἡμῖν κοιμᾶσθαι, ἐπὶ πολὺ τῆς ἑσπέρας τῆς φιλολογίας παρατεινούσης. Cf. L. PERRONE, *Origene a sua immagine: frammenti di autobiografia dalle lettere*, in *Knowledge and Wisdom. Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni*, ed. G.C. BOTTINI – L.D. CHRUPCALA – J. PATRICH, Edizioni Terra Santa, Milano 2014, 320-323.

²³ *Frl*o 59 (531, 21-22 Preuschen): νομομαθεῖς δὲ καὶ φιλολογεῖς ὄντες, σκοπήσαντες ὅτι καιρὸς ἦν λοιπὸν τροφῆς.

²⁴ Cf. L. PERRONE, *Approximations origéniennes: notes pour une enquête lexicale*, in *EUKARPA. Εὐκαρπα. Études sur la Bible et ses exégètes*, réunies par M. LOUBET et D. PRALON, en hommage à Gilles Dorival, Cerf, Paris 2011, 365-372; A. CACCIARI, *Sugli hapax legomena nelle Homiliae in Psalmos origeniane*, *Adamantius* 24 (2018) 360-370.

²⁵ Per questo significato di φιλολογία e φιλόλογος si veda D.M. SCHENKEVELD, *Scholarship and Grammar*, in *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, cit., 263-306, 265: «But the Greek term φιλολογία and the cognate forms have a wider sense than the modern term 'philology', for the first word indicates 'interest in philosophical-literary discussions or activities of learned men', whereas a learned man, a scholar or someone interested in general education is called φιλόλογος. The latter term, moreover, is not a professional title but functions as an epithet or name». Si veda anche *infra*, n. 44.

di tenere in mano gli scritti di Platone laddove le persone più semplici hanno il loro Epitteto²⁶. Rientra fra i primi anche Eracla, il colto successore di Origene alla guida del *Didaskaleion* alessandrino, stando alla testimonianza autobiografica dell'Alessandrino tramandataci da Eusebio di Cesarea nella *Storia ecclesiastica*²⁷. In questo senso i φιλόλογοι sono distinti, e a volte contrapposti, rispetto alle persone poco istruite, come osserviamo in vari passi delle *Omellerie sui Salmi*.

I testi originali greci nel *Codex* 314 di Monaco arricchiscono significativamente l'attestazione lessicale rispetto alla loro versione latina di cui ha potuto disporre N. Così nella *I Omelia sul Salmo* 36 Origene precisa che il verbo παραζηλοῦν ('far ingelosire') «non è un'espressione» (λέξις) greca o adoperata abitualmente nell'uso linguistico (συνήθεια) dei greci, né tra i cultori delle lettere (τῶν φιλολόγων) né tra le persone che si esprimono in maniera più semplice», ma sembra essere «stata coniata forzatamente dai traduttori» della Septuaginta, «desiderosi di rendere il testo ebraico» con le sue particolarità²⁸. È un passo denso di termini tecnici dell'analisi grammaticale, quali λέξις o συνήθεια, che N. sviscera invero nella sua monografia²⁹; ma essi non figurano nella versione latina di Rufino, come vediamo anche in un luogo della *III Omelia sul Salmo* 36, dove Origene si serve del verbo φιλολογεῖν per indicare il diuturno esercizio sulla parola delle Scritture, suscettibile di animare e nutrire costantemente la sua vita spirituale: qui il 'filologo' – come ci si aspetta – è senz'altro pensato dall'Alessandrino a immagine di sé³⁰.

Di questa stessa omelia N. ha però preso in esame un passo della traduzione rufiniana (*H36Ps* III 10) che ha giustamente subodorato essere un'«interpolazione», sia pure con qualche esitazione dovuta al fatto che «è scarsamente attestato nella tradizione catenaria»³¹. Adesso è possibile il confronto sinottico del testo latino col greco che conferma la supposizione di N. circa l'intervento di Rufino nel dettagliare l'intero *cursus studiorum* delle arti liberali e della filosofia. L'esegesi di Sal 36, 16 («È meglio il poco per il giusto che la grande ricchezza dei peccatori») spinge infatti Origene a contrapporre polemicamente il semplice fedele della Chiesa (τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὑποκριτὴν), ricco solo della sua pratica della virtù, a «retori, grammatici, maestri di filosofia e di dialettica» dediti spesso a una vita dissoluta. Entro tale antitesi le «discipline secolari» (μαθήματα τοῦ αἰῶνος τοῦτου) sono valutate criticamente non tanto per se stesse quanto piuttosto in rapporto alla condotta morale di coloro che le coltivano, solo criterio che agli occhi di Origene può giustificare pienamente la loro acquisizione e fruizione. Certamente qui l'Alessandrino aveva in mente il percorso curricolare in tutta la sua estensione, dalla grammatica alla filosofia, ma è Rufino che lo articola puntualmente, smorzando sì le punte polemiche più aspre di Origene verso i φιλόλογοι, ma sottolineando al tempo stesso, diversamente dall'Alessandrino, come tale erudizione non apprenda loro nulla della volontà di Dio. In questo senso N. non ha torto a estrapolare comunque dal passo l'idea della «sconfinata conoscenza della letteratura pagana» per l'Origene γραμματικός, della quale la sua indagine

²⁶ Si osservi la reazione di Origene alla citazione euripidea messa da Celso in bocca al Giudeo che polemizza coi cristiani in CC II 34 (160, 14 KOETSCHAU): Οὐ πάνυ μὲν οὖν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσιν. Ἄλλ' ἔστω τινὰ τῶν Ἰουδαίων καὶ φιλόλογον οὕτω γεγενῆσθαι. Cf. anche III 12 (208, 8-13): ἐπεὶ σεμνόν τι ἐφάνη τοῖς ἀνθρώποις χριστιανισμός, οὐ μόνον τοῖς ἀνδραποδεστέροις ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ' Ἑλλησι φιλολόγων [...] διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας; VI 2 (71, 16-19): Ἔστι γοῦν ἰδεῖν τὸν μὲν Πλάτωνα ἐν χερσὶ τῶν δοκούντων εἶναι φιλολόγων μόνον, τὸν δὲ Ἐπίκτητον καὶ ὑπὸ τῶν τυχόντων καὶ ῥοπήν πρὸς τὸ ὠφελεῖσθαι ἔχόντων θαυμαζόμενον.

²⁷ Eus. *H.e.* VI 19,14 (562, 19-20 SCHWARTZ): μέχρι τοῦ δεῦρο τηρεῖ βιβλία τε Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν οὐ παύεται φιλολογῶν. Si tratta di un frammento della *Lettera ad Alessandro di Gerusalemme*, su cui cf. PERRONE, *Origene a sua immagine*, cit., 318-320.

²⁸ Origene, *H36Ps* I 1 (113, 21-24 PRINZIVALLI): Οὐ πάνυ τίς ἐστὶν ἡ λέξις ἑλληνικὴ οὐδὲ τέτριπται ἐν τῇ συνηθείᾳ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν φιλολόγων οὔτε τῶν ἰδιωτικώτερον φραζόντων, ἀλλ' εἴοικε βεβιασμένη γενέσθαι ὑπὸ τῶν ἐρμηνευτῶν βουλομένων ἐρμηνεῦσαι τὸ Ἑβραϊκὸν ῥητόν. Cito dalla mia traduzione in Origene. *Omellerie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314*. Vol. I: *Omellerie sui Salmi* 15, 36, 67, 73, 74, 75. Introd., testo critico riveduto, trad. e note a cura di L. PERRONE (Opere di Origene IX/3a), Città Nuova, Roma 2020, 211.

²⁹ Si veda l'*Indice dei termini filologici, grammaticali e retorici*, s.v. λέξις (506-507) e συνήθεια (508).

³⁰ *H36Ps* III 10 (152, 6-9): Οὕτω τοίνυν εἰ καὶ λιμὸς ἔλθοι ποτέ, ὅπερ ἀπειρή, ἐπὶ ἐκκλησίαν ὄλην, ὁ δίκαιος οὐκ ἀπολαύσει λιμοῦ· συνίων γὰρ καὶ φιλολόγων καὶ ἀσκῶν καὶ καταμελετῶν τὸν νόμον κυρίου ἡμέρας καὶ νυκτὸς (Sal I,2b) καὶ πολιτευόμενος κατὰ τὸν λόγον, ἀπολαύσει τῆς πνευματικῆς τροφῆς ὡς Ἡλίας τότε κατὰ τὴν ἱστορίαν ἐν καιρῷ λιμοῦ.

³¹ N., 90, n. 160.

si sforza di rintracciare il più possibile le fonti³².

Εἰσὶ τινες ἐν τῷ βίῳ τὴν παιδείαν τοῦ κόσμου πεπαιδευμένην καὶ πολλὰ μαθήματα ἐγνωκότες τοῦ αἰῶνος τούτου, ὥστε αὐτῶν προφανῆ εἶναι τὴν λέξιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἰδιωτικὴ ἀλλ' εἴ τις φιλόλογός ἐστι, ἐνίοτε τοὺς τοιοῦτους εὐρεῖν ἔστι πεπληρωμένους πάντων κακῶν, πλουτοῦντας μὲν τῷ λόγῳ τούτῳ τῷ προφορικῷ, πλουτοῦντας τοῖς μαθήμασι, πενομένους τῇ δικαιοσύνῃ καὶ πενομένους ταῖς πράξεσι ταῖς ἀγαθαῖς. Πολλάκις γοῦν οἶδα ῥήτορας καὶ γραμματικούς καὶ φιλόσοφα ἐπαγγελλομένους καὶ τὰ διαλεκτικά, οὐ μόνον εἰδωλόατρας ἀλλὰ καὶ ἀρσενοκοίτας καὶ πόρνους καὶ μοιχοὺς³³.

Nella vita ci sono alcuni, i quali hanno appreso l'istruzione mondana che è oggetto d'insegnamento e conoscono molti dei saperi di questo eone, sicché il loro modo di esprimersi risulta elegante, dato che non è rozzo. Però, se troviamo qualche cultore delle lettere, talvolta constatiamo che persone di tal fatta sono ripiene di ogni malizia, mentre sono sì ricchi nel formulare discorsi e sono ricchi nelle discipline, ma poveri nella giustizia e nelle buone azioni. In verità, spesso ho conosciuto retori, grammatici e maestri di filosofia e di dialettica che non solo erano idolatri, ma andavano a letto con uomini ed erano dei fornicatori e degli adulteri³⁵.

Sunt multa et diuersa studia litterarum in hoc mundo et uideas quamplurimos incipientes a grammaticis ediscere carmina poetarum, comoediarumque fabulas, tragoediarum uel commentitias vel horrificas narrationes, historiarum longa ac diuersa uolumina, tum deinde transire ad rhetoricam, atque ibi omnem fucum eloquentiae quaerere, post haec uenire ad philosophiam, perscrutari dialecticam, syllogismorum nexus inquirere, mensuras geometriae temptare, astrorum leges ac stellarum cursus scrutari, omittere quoque nec musicam: et sic per omnes istas eruditi tam diuersas et uarias disciplinas, in quibus nihil de Dei uoluntate cognouerunt, multas quidem, sed peccatorum diuitias congregauerunt³⁴.

In questo mondo lo studio delle lettere si divide in molte e diverse branche. Vedi quanti cominciando dalla grammatica imparano a conoscere i carmi dei poeti, il genere della commedia, le tragedie false e spaventevoli, i lunghi e svariati volumi di storia, poi passano alla retorica e vanno in cerca lì di tutti gli orpelli dell'eloquenza, dopo di che giungono alla filosofia, approfondiscono la dialettica, investigano i nessi dei sillogismi, sondano i rapporti geometrici, scrutano le leggi degli astri e il corso delle stelle, non trascurano neppure la musica: e così, fatti dotti per mezzo di discipline tanto disparate e varie, nelle quali però non hanno appreso neppure un barlume della volontà di Dio, ammassano sì molte ricchezze, ma sono le ricchezze dei peccatori³⁶.

A dire il vero, quale fosse esattamente l'apprezzamento di Origene nei confronti delle discipline profane e l'utilità del loro apporto agli studi biblici che gli stavano soprattutto a cuore, resta in qualche misura per N. un problema aperto ed egli non manca di notarlo in più di un'occasione. Nel rievocare l'abbandono della professione di grammatico esercitata in gioventù dall'Alessandrino per dedicarsi interamente alla 'catechesi'³⁷, dopo aver sottolineato che si trattava di una rinuncia all'attività d'insegnamento e non di un'opposizione per principio ai metodi acquisiti per l'analisi dei testi letterari, N. osserva: «Alla domanda se i problemi e i metodi sviluppati nelle lezioni di grammatica sui testi pagani, svincolati dal loro ori-

³² *Ibid.*: «A prescindere dal fatto che Origene nelle sue ore di grammatica si sia o meno dedicato esclusivamente alla poesia, questa sembra essere la fonte [*der Ursprung*] della sua sconfinata conoscenza della letteratura pagana».

³³ *H36Ps* III 6 (146, 10-19 PRINZIVALI).

³⁴ Origene. *Omelie sui Salmi*: Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII, a cura di E. PRINZIVALI (Biblioteca Patristica, 18), Nardini, Firenze 1991, 128,32-130,46.

³⁵ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, I, cit., 283-285.

³⁶ Traduzione di E. Prinziavalli (*ibid.*, 129-131).

³⁷ La notizia di *Eus. H.e.* VI 3,8 (526, 15-19) insiste sulla contraddizione fra l'insegnamento della grammatica e gli studi sacri: ἀσύμφωνον ἡγησάμενος τὴν τῶν γραμματικῶν λόγων διδασκαλίαν τῇ πρὸς τὰ θεῖα παιδεύματα ἀσκήσει, μὴ μελλήσας ἀπορρήγνυσιν ἄτε ἀνωφελῆ καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασιν ἐναντίαν τὴν τῶν γραμματικῶν λόγων διατριβήν. Da notare che le occorrenze di γραμματικός e termini affini sono in numero assai più ridotto (4) del gruppo di parole φιλόλογος: rispettivamente γραμματικὴ (2) e γραμματικός (2). Cf. *Clo* I 18,106 (22, 27-28 PREUSCHEN): Ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὡς μαθήσεως καθ' ὃ τὰ στοιχεῖα φαμεν ἀρχὴν εἶναι γραμματικῆς; *Phil* 13,1 (= *EpGr* 1 [186, 10-188, 18 CROUZEL]): Διὰ τοῦτ' ἂν ἠξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοεὶ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν. Ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμὸν. Si veda inoltre *H36Ps* III 6 (*supra*, n. 33) e *H74Ps* 6 (*infra*).

ginario contesto di applicazione, possano essere trasferiti e applicati all'interpretazione dei testi biblici, Origene, almeno nelle opere conservate, non ha mai formulato una risposta compiuta»³⁸. Ciò nondimeno, *contra* Harnack ritiene di poter sostenere che «la presunta diffidenza di Origene verso la grammatica e il suo supposto disprezzo della disciplina non sono supportati da alcun testo originale»³⁹. Ma ciò non è più del tutto vero oggi, se teniamo presente la chiusa dell'*Omelia sul Salmo 74* nella quale l'Alessandrino, a commento del v. 10a («Ma io proclamerò per l'eternità, canterò al Dio di Giacobbe»), oppone la figura del Logos divino in quanto didascolo, non senza una trasparente immedesimazione personale con lui, rispettivamente al grammatico e al filosofo. Nel contesto omiletico Origene si lascia andare ad una contrapposizione inevitabilmente polemica e perdente per l'una e l'altra delle due professioni alle quali si tende ad associarlo personalmente. Entrambe, infatti, sono accomunate nella critica dall'Alessandrino per la loro mancanza, a lungo andare, di novità. Se l'accusa di tradizionalismo rivolta qui ai maestri di filosofia in fondo non sorprende troppo, più singolare risulta il cenno ai limiti di dieci anni entro cui il grammatico esaurisce il suo sapere, non avendo poi più nulla di nuovo da insegnare. Mi chiedo se tale lasso di tempo, più che alludere a un ciclo d'istruzione dai limiti definiti, non coincida semmai con il periodo nel quale il giovane Origene svolse appunto la sua professione di γραμματικός.

Ὁ διδάσκαλος καὶ κύριος ἡμῶν τοσαῦτα ἔχει μαθήματα ὡς ἀπαγγέλλειν οὐκ ἐπὶ δέκα ἔτη, ὡς ἀπαγγέλλει γραμματικός καὶ οὐκ ἔχει τί διδάξει οὐδὲ ὡς φιλόσοφος ἀπαγγέλλει παραδιδούς καὶ οὐκέτι ἔχει καινότερόν τι εἶπη, ἀλλὰ τοσαῦτά ἐστι τὰ μαθήματα τοῦ Χριστοῦ ὥστε αὐτὸν ἀπαγγέλλειν εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα⁴⁰.

Il nostro Maestro e Signore possiede così tanti insegnamenti da proclamarli non per dieci anni, come fa il grammatico e non ha più di che insegnare, e neppure come fa il filosofo che trasmette la tradizione e non ha nulla di più nuovo da dire. Invece gli insegnamenti di Cristo sono così abbondanti che egli li proclama per tutta l'eternità⁴¹.

Quale che sia il significato da attribuire a questa dichiarazione forse estemporanea, N. dimostra la piena aderenza di Origene alla tradizione grammaticale ellenistico-romana, recepita da lui attraverso la prassi scolastica, cioè senza risalire direttamente ad Aristarco e agli altri esponenti maggiori della filologia alessandrina. L'A. lo sottolinea a più riprese, ma non è inutile rammentarlo di nuovo, quando si leggono contributi – come quello appena uscito di Maren Niehoff – che analizzano l'esegesi dei Salmi di Origene in dialogo con dotti ebrei risalendo fino a Callimaco quale fonte d'ispirazione per l'approccio filologico adottato⁴². D'altra parte, proprio questa celebre discussione dell'Alessandrino con il 'patriarca' Iullo sul numero esatto dei cosiddetti 'Salmi di Mosè' (Sal 89[90]-99[100]) dovrebbe renderci edotti sul fatto che l'esegesi origeniana non si spiega unicamente in base ai metodi della filologia greco-romana e nemmeno in forza dei suoi rapporti con l'interpretazione dei testi filosofici, poiché è debitrice anche dell'ermeneutica giudaica. Non a caso Origene trae l'illustrazione più eloquente del principio aristarcho «Omero si spiega con Omero» dalla similitudine del suo maestro ebreo circa la casa dalle molte stanze chiuse, con le chiavi fuori posto sulle porte (*Filocalia* 2,3)⁴³. Sotto questo punto di vista, mi sembra che N., compren-

³⁸ N., 52.

³⁹ N., 104, n. 259.

⁴⁰ Origene, *H74Ps* 6 (279, 11-15 PERRONE). Ho analizzato l'omelia in: Ne corrumpas (*Sal 74, 1*): l'omelia di Origene sul Salmo 74 nel codice di Monaco, in Amicorum Munera. Studi in onore di Antonio V. Nazzaro, a cura di G. LUONGO, Satura Editrice, Napoli 2016, 99-113 (rist. in L. PERRONE, «Meine Zunge ist mein Ruhm». Studien zu den neuen Psalmehomilien des Origenes, Aschendorff, Münster 2021, 161-173).

⁴¹ Origene. *Omèlie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, I, cit., 547.

⁴² Si veda M. NIEHOFF, *Auf den Spuren des hellenistischen Judentums in Caesarea: Ein jüdischer Psalmenforscher in Origenes' Glosse im Kontext rabbinischer Literatur*, ZAC 27 (2023) 31-76: «Diese Diskurse waren maßgeblich von Kallimachos stimuliert, kursierten aber in dritten Jahrhundert in breiteren Gelehrtenkreisen» (58); «Im Vordergrund stand die von Kallimachos maßgeblich bestimmte, alexandrinische Methode, Werke verschiedener Autoren nach ihrem Titel und *incipit* zu katalogisieren. Wie wir sahen, nahm Kallimachos auch an antiken Debatten über Plagiate teil und versuchte, die authentischen Autoren zu bestimmen» (74).

⁴³ Origene, *Phil* 2,3. L'Alessandrino ne parla come di una χαριεστάτην παράδοσιν ὑπὸ τοῦ Ἑβραίου ἡμῖν καθολικῶς περὶ πάσης θείας γραφῆς παραδεδομένην (244, 2-3 HARL). La similitudine è tratta dal proemio al tomo su Sal 1, che doveva fungere anche da proemio al commento alessandrino sul Salterio. Cf. L. PERRONE, *I commenti di Origene ai Salmi nella Filocalia: il primato dell'ermeneutica spirituale e della grazia divina*, Adamantius 27 (2021) 150-165, specialmente, 155-161.

sibilmente interessato *in primis* a sviluppare la propria pista di ricerca non abbia considerato troppo la presenza anche della matrice ebraica. È emblematico, in un certo senso, che la citazione del passo della *Filocalia* compaia soltanto a conclusione, nell'ultima nota del libro, in cui peraltro l'A. fa intravedere la necessità di approfondire questo aspetto trascurato: «Della rilevanza di tutte queste dichiarazioni per l'ermeneutica origeniana si dovrà dar conto in un'altra sede»⁴⁴.

A prescindere da tale lacuna, N. non esita a definire con precisione il posto dell'Alessandrino entro lo sviluppo dell'interpretazione cristiana antica della Bibbia: «Sarebbe certamente un errore storico considerare Origene il πρώτος εὐρετής di un'esegesi scritturistica di impostazione grammaticale, senza contare che egli stesso non si sentiva l'iniziatore, bensì il continuatore dell'esegesi biblica giudaico-cristiana. Nonostante ciò, egli può essere a buon diritto considerato un innovatore nel campo dell'esegesi patristica nella misura in cui è stato il primo a metter mano con rigore programmatico a un commento all'Antico e al Nuovo Testamento pensato per essere integrale»⁴⁵. Egli suffraga questa osservazione richiamando la cruciale affermazione di Harnack secondo cui Origene è da vedere costitutivamente come un «esegeta della Bibbia»⁴⁶.

Nella Chiesa non c'è mai stato un teologo come Origene che sia stato in maniera così esclusiva esegeta della Bibbia e abbia voluto essere tale.

È un dato fin troppo evidente, a partire semplicemente dalla produzione letteraria dell'Alessandrino, per la maggior parte di natura esegetica, ma questo aspetto fondamentale è troppo spesso trascurato, se non addirittura ignorato, anche dalla ricerca contemporanea, tanto da considerare a volte Origene alla stregua di un filosofo *tout court* dimenticando la sua vocazione d'interprete della Scrittura⁴⁷.

Ai fini di chiarire questa attività esegetica e la sua dipendenza dalla tradizione classica, N. si attiene alle «tappe previste dall'antico sistema» della filologia secondo l'*Ars grammatica* di Dionisio Trace sfruttando particolarmente gli scolii ai testi dei classici, in primo luogo Omero, espressione della prassi scolastica d'età imperiale. Tuttavia, dopo un esame preliminare della topica proemiale, antepone il διορθωτικόν all'ἐξηγητικόν e conclude con la κρίσις ποιημάτων. Lascia invece cadere la prima parte, ἡ ἀναγνωστικόν, che a suo dire sarebbe «rilevante solo per le interpretazioni condotte oralmente»⁴⁸. Oggi questa esclusione appare problematica, se consideriamo gli sviluppi degli studi intorno alle pratiche di lettura nel mondo antico. Come osserva, fra gli altri, Francesca Minonne, «nell'antichità l'atto concreto della lettura non si limita alla corretta articolazione fonetica dei suoni, ma implica una complessa riflessione sul testo [...]. È chiaro che l'atto stesso della pronuncia riveste una funzione determinante nella definizione del testo e nella sua comprensione»⁴⁹. Da un confronto a tre – Tertulliano,

⁴⁴ N., 420, n. 211.

⁴⁵ N., 54. Per parte sua A. WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus, cit., 378-379, si è sforzato di mostrare come l'approccio filologico-grammaticale non fosse l'esclusiva di Origene ed Eracleone, ma fosse stato preceduto in vario modo dagli esegeti sia giudaici che cristiani: «Die philologische Arbeit an Texten der Schrift hat zur Zeit Herakleons sehr wahrscheinlich auch schon eine christliche Vorgeschichte. Jüdischerseits ist sie durch Aristeas und Aristobul und vor allem durch die Toraexege Philo sicher belegt. In der christlichen Literatur vor Heracleon sind die Zeugnisse etwa vager. [...] Die Fragmente aus Papias' Werk zeichnen sich bereits durch eine kritische Beurteilung von Evangelienchriften aus». «Als Bezeichnung für christliche 'Theologie' ist φιλολογία bei Justin belegt. Im Dialog mit seinen jüdischen Gesprächspartner Trypho bezeichnet sich Justin [...] selbst als φιλόλογος (*Dial* 3,2-4)» (380).

⁴⁶ N., 93, n. 180: «È dunque giustificata l'osservazione di A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag* [...]: "Es hat nie einen Theologen in der Kirche gegeben, der so ausschließlich Exeget der Bibel gewesen ist und sein wollte wie Origenes"».

⁴⁷ Fra i molti esempi possibili si veda il rinnovato dibattito sui 'due Origene' in *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. B. BÄBLER – H.-G. NESSELRATH, Mohr Siebeck, Tübingen 2018; in particolare il saggio di CH. RIEDWEG, *Das Origenes-Problem aus der Sicht eines klassischen Philologen* (13-39). Rinvio in proposito al mio contributo: *Der Mann der Bibel: Das Origenesbild der Psalmenhomilien*, in L. PERRONE, «*Meine Zunge ist mein Ruhm*», cit., 13-34.

⁴⁸ N., 53.

⁴⁹ F. MINONNE, *Leggere per interpretare*, cit., 88. A suo giudizio, *FrIo* 115 (566, 3-7 PREUSCHEN) «rimanda alla definizione della lettura καθ' ὑπόκρισιν di Dionisio Trace, per cui sulla base della modulazione della voce è possibile percepire il 'valore' (ἡ ἀρετή) di quello che viene detto» (100). Sulla διαστολή τῆς ἀναγνώσεως l'Autrice rimanda a *FrEph* 1,12 (248 PIERI) e a *CGn* 3 = *Phil* 14 (406-412): «L'attenta analisi dei fenomeni linguistici, tra cui la διαστολή, è centrale nell'esegesi origeniana» (117). In proposito si veda anche A. CACCIARI, *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή*

Clemente e Origene – Minonne deduce pertanto che «già l'atto della lettura assume» per l'Alessandrino «un orientamento profondamente ermeneutico, per cui la corretta lettura del testo trascende le 'orecchie fisiche' e sollecita apertamente l'intelletto»⁵⁰.

3. LO STATO DELLE FONTI

Tralascio la rassegna sulle fonti e le loro caratteristiche, anche col confronto tra testi greci e latini delle opere di Origene e la *vexata quaestio* circa l'attendibilità delle versioni di Rufino e Gerolamo, che esigerebbe qualche supplemento d'informazione: non solo per il progresso degli studi, ma soprattutto perché il quadro documentario si è profondamente modificato a seguito della scoperta delle *Omèlie sui Salmi*. Segnalo al riguardo una svista della pur ottima traduzione, poiché fa dire a N. una grave inesattezza: non è vero che «del lascito letterario del *chalcenterus* cristiano non si è conservata per intero nemmeno un'opera»⁵¹; l'originale tedesco parla infatti di un *Bruchteil*: solo una frazione dell'immensa opera dell'Alessandrino è giunta fino a noi⁵², ma per fortuna possediamo singoli scritti completi come l'*Esortazione al martirio*, *La preghiera* o il *Contro Celso*. Debbo però aggiungere qualche osservazione sulla tradizione dei 'commenti' origeniani al Salterio, la cui esegesi – come sostenuto da Ronald Heine⁵³ – dovette costituire il maggior cantiere letterario dell'Alessandrino; come tali, presentano purtroppo non pochi problemi d'identificazione, tanto più a causa di un *corpus* in larga parte frammentario, se si eccettua la consistente porzione pervenutaci delle omèlie. Mi riferisco ovviamente ai molti frammenti catenari, circa i quali N. tende ad anticipare una conclusione che oggi s'impone alla luce delle nuove evidenze, ma che in precedenza non da tutti era accolta: *contra* Ekkehard Mühlenberg e Gilles Dorival, N. evita l'assunto secondo cui gli *excerpta* delle catene sui Salmi sarebbero stati tratti solo dai commentari (Mühlenberg) o dai commentari e dagli scolii (Dorival)⁵⁴. Come prova il codice di Monaco, in realtà i catenisti hanno attinto abbondantemente anche alle omèlie⁵⁵.

C'è da dire che questa tradizione così complessa induce talvolta in errore la traduzione, allorché parla semplificando di «*Commento ai Salmi*» invece che di «frammenti catenari sui Salmi» (nell'originale *Psalmenkatetenfragmente*)⁵⁶. Per tali frammenti – come precisato chiaramente da N. – si danno di fatto (con Pierre Nautin)⁵⁷ almeno «quattro possibilità di identificazione»⁵⁸: 1) *Excerpta in Psalmos a I usque ad XXV*; 2) *Tomoi*; 3) *Omèlie*; 4) *Excerpta in (totum) Psalterium*. Questo problema di traduzione si ripresenta più volte in seguito⁵⁹, ma occorre riconoscere che lo stesso N. suscita a volte l'impressione di suggerire una resa che 'accorpa' e 'uniforma' l'esegesi molteplice dell'Alessandrino sul Salterio, come mostra l'esempio che segue, dove egli parla rispettivamente di *Psalmenkommentierung* e di *Psalmenkommentarfragmente*. Nel primo caso si dovrebbe rendere: «l'opera di commento ai Salmi», anziché «*Commento ai Salmi*» *tout court*; nel secondo però s'insinua nuovamente l'idea che abbiamo a che fare con i «frammenti di un commento ai Salmi».

in *Origene e nella tradizione origeniana*, Adamantius 17 (2011) 190-207.

⁵⁰ F. MINONNE, *Leggere per interpretare*, cit., 102. Come nota opportunamente A. KHARANAULI, *Origen and Lucian*, cit., 16, «ἀνάγνωσις is related to the understanding of the text, which is also embodied in the stem (γνώσις) of this term».

⁵¹ N., 55.

⁵² «[...] nur ein Bruchteil der literarischen Hinterlassenschaft des christlichen *chalcenterus* erhalten geblieben ist» (*Origenes als Philologe*, cit., 38).

⁵³ R.E. HEINE, *Restraining Origen's Broken Harp. Some Suggestions Concerning the Prologue to the Caesarean Commentary on the Psalms*, in *The Harp of the Prophecy. Early Christian Interpretation of the Psalms*, a cura di B.E. DALEY S.J. – P.R. KOLBET, Notre Dame UP, Notre Dame 2015, 47-74. Egli deplora la perdita degli scritti sui Salmi, in tutta la loro vasta articolazione, come una delle più gravi della letteratura cristiana antica.

⁵⁴ N., 101, n. 236.

⁵⁵ Cf. C. BANDT, *The Reception of Origen's Homilies on Psalms in the Catenae*, in *Orig. XI*, 235-246.

⁵⁶ N., 61 (*Origenes als Philologe*, cit., 46).

⁵⁷ P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris 1977, 261-292.

⁵⁸ N., 101, n. 236.

⁵⁹ *Ibid.*, 65.67.117.

[...] la tradizione catenaria del Commento ai Salmi di Origene può essere ricondotta a due tipi principali [...] Dato che l'edizione della seconda catena marginale del Vindob. theol. gr. 8 di René Cadiou è insufficiente [...] | mi limito a prendere in considerazione frammenti del Commento ai Salmi della catena palestinese di tipo 6 e 11 su Sal 1-50; 118, lasciando da parte i testi traditi dal 'Grundtyp' G⁶⁰.

Die Katenenüberlieferung der origenischen Psalmenkommentierung ist auf zwei Grundtypen zurückzuführen. [...] Da die Ausgabe der zweiten Randkatene des Vindob. theol. gr. 8 von R. Cadiou ungenügend ist...beschränke ich die Berücksichtigung der origenischen Psalmenkommentarfragmente auf die palästinische Katene von Typ 6 und 11⁶¹.

4. I PROBLEMI DI UNA TOPICA PROEMIALE

Ritroviamo la stessa difficoltà nell'esame della topica proemiale, un aspetto che è stato fra i più studiati nelle analisi retorico-letterarie delle opere di Origene, senza che queste possano competere in generale con l'accurata messa a fuoco di tale problematica e del suo retroterra più vasto come avviene in N.⁶² La sua puntuale rassegna sui commenti a testi poetici, filosofici e retorici fa emergere sia la presenza di uno schema introduttivo sia la sua evoluzione e adattamento. Quanto all'Alessandrino, egli opta per un esame dei prologhi dei commentari ai Salmi e al Cantico dei cantici in quanto sarebbero particolarmente rappresentativi della topica pagana. Esclude invece che vi sia traccia di essa nel *Commento a Romani*⁶³, sebbene dopo di lui Ronald Heine si sia sforzato di dimostrare il contrario⁶⁴. D'altra parte, l'opzione per il 'commentario' ai Salmi ripropone preliminarmente l'incertezza sulla tradizione dei frammenti determinando fra l'altro nella traduzione un refuso che ha tutta l'aria di un *lapsus* rivelatore:

Ben più controverso è invece un altro problema: se i frammenti siano da ricondurre a un unico Commento ai Salmi [...] o se appartengano invece a diverse opere esegetiche di Origene sullo stesso argomento. [...] In nessuna delle proposte di ricostruzione del prologo al Commento ai Salmi (sic!) si tiene conto del fatto che la trattazione di determinate questioni risponde alla topica dei prologhi ai commenti pagani⁶⁵.

Ungleich umstrittener stellte sich dagegen das Problem dar, ob diese Fragmente einem einzigen Psalmenkommentar zuzuordnen seien [...] oder ob diese Fragmente verschiedenen exegetischen Arbeiten des Origenes zu den Psalmen zuzuweisen seien. [...] Die Tatsache, dass die Behandlung bestimmter Fragestellungen dem topisch festgelegten Schema der paganen Kommentarprologe verpflichtet ist, blieb in den Lösungsvorschlägen zur Wiedergewinnung des Psalmenkommentarprologs unberücksichtigt⁶⁶.

I problemi però, nell'ottica odierna, nascono soprattutto dal fatto che N. si richiama a una serie di brevi testi introduttivi al Salterio, pubblicati a inizio Novecento da Walter Rietz (1914)⁶⁷ e verso la metà del secolo scorso da Giovanni Mercati⁶⁸, i quali sono stati editi criticamente nel 2019 in un volume di *Prologhi*

⁶⁰ *Ibid.*, 67-68.

⁶¹ *Origenes als Philologe*, cit., 53-54.

⁶² Fra questi studi, rivolti perlopiù a illuminare il contesto filosofico, si possono ricordare, ad es., I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in *Les règles de l'interprétation*, éd. M. TARDIEU, Cerf, Paris 1987, 99-122; R.E. HEINE, *The Introduction to Origen's Commentary on John Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle*, in *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, éd. G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC, Peeters, Leuven 1995, 3-12; A. BASTIT, *Typologie des prologues aux commentaires des évangiles*, in *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. PRINZIVALLI, Pazzini, Verucchio 2005, 83-115. Per uno studio d'insieme si veda M. SKEB, *Exegese und Lebensform. Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare*, Brill, Leiden – Boston 2007. Si veda anche il volume collettaneo: *Entrer en matière: les prologues*, dir. J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Cerf, Paris 1998 (in particolare, il contributo di PH. HOFFMANN, *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, 209-245).

⁶³ N., 137, n. 62.

⁶⁴ R.E. HEINE, *The Prologues of Origen's Pauline Commentaries and the Schemata Isagogica of Ancient Commentary Literature*, *StPatr* 36 (2001) 421-439.

⁶⁵ N., 117-118.

⁶⁶ *Origenes als Philologe*, cit., 67-68.

⁶⁷ W. RIETZ, *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae*, H. Pohle, Jena 1914.

⁶⁸ G. MERCATI, *Osservazioni a proemi del salterio*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948.

al Salterio di Origene ed Eusebio, curato da Franz Xaver Risch, Cordula Bandt e Barbara Villani⁶⁹. Risch contesta decisamente gli sforzi di N. per accertarvi la presenza di una topica proemiale, proprio in ragione della loro natura frammentaria e distinta, che appare lungi dal formare i pezzi sparsi di un prologo. Fra i testi di Rietz, il *De diapsalmate*, il *De psalmis Moysis* e il *De divisione psalterii apud Hebraeos* dovettero essere redatti da Origene come spiegazioni sugli *Hexapla*, mentre le *Definitiones* sarebbero da ricondurre agli *Scholia in psalmos*. Inoltre, lo Ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμοὺς va attribuito a Eusebio di Cesarea e non più a Origene⁷⁰. Anche per i testi pubblicati da Mercati – *De Quinta et Sexta*, *De asterisco et obelo*, *De divisione psalmorum* – Risch esclude che si tratti di frammenti da un proemio, ricordando *en passant* come la parola πρόλογος non sia attestata da Origene (il quale – com'è noto – si serve invece di προοίμιον) ma sia stata introdotta nella trasmissione dei testi⁷¹. Risch liquida anche il tentativo recente di Heine per assegnare questi ed altri frammenti su Sal 1 traditi da Eusebio ed Epifanio distribuendoli fra un commentario alessandrino al Salterio e uno di Cesarea, contestando dunque la ricostruzione di Nautin a cui si attiene anche N.⁷². Egli sfruttava, in particolare, una cosiddetta *Introduzione ai Salmi* (designata adesso da Risch col titolo: Ὁριγένους καθολικά εἰς τοὺς ψαλμοὺς) per ritrovare nell' Alessandrino lo schema sviluppato della topica proemiale con i seguenti *topoi*: σκοπός, χρήσιμον e αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (come recita, ad esempio, un lemma del *Cod. Baroccianus* 235)⁷³. Al proposito Risch ha formulato una critica severa di N., contestandogli il fatto che la successione dei *topoi* corrisponde semmai allo schema attestato ben più tardi da Giovanni Filopono nel *Commento alle Categorie*; inoltre, le indicazioni sulla topica, nella tradizione manoscritta, sono da addebitare all'intervento 'scolastico' di un copista bizantino⁷⁴, come proverebbe anche la tradizione siriana, che rappresenta un testimone più antico di quella greca⁷⁵.

⁶⁹ *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, hg. v. C. BANDT – F.X. RISCH – B. VILLANI (TU 183), De Gruyter, Berlin – Boston 2019. Risch li illustra sinteticamente in questi termini: «Vom Philologen geschrieben sind *De diapsalmate*, *De psalmis Moysis*, *De Quinta et Sexta* und *De asterisco et obelo*. [...] Auf einen Vergleich mit der Struktur des hebräischen Psalters konzentrieren sich *De divisione psalterii* und *De divisione psalmorum*. Dagegen war es der Kommentator, der die *Catholica* als Einführung in die Hermeneutik des Psalters verfasst hat, worauf er am Ende selbst verweist, ebenso die *Definitiones*, die vorläufig als bloßes Exzerpt notiert und für den exegetischen Diskurs vorgesehen waren» (xi-xii).

⁷⁰ Cf. C. BANDT – F.X. RISCH, *Das Hypomnema des Origenes zu den Psalmen – eine unerkannte Schrift des Eusebius*, *Adamantius* 19 (2013) 395-436. Si veda adesso C. BANDT – F.X. RISCH, *Eusebius, Hypomnema: Eine Abhandlung über die Psalmen in Auseinandersetzung mit Origenes*, in *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, cit., 18-239.

⁷¹ *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, cit., xiii: «Überhaupt scheint die Bezeichnung *Prologi* für unsere Texte erst in der Überlieferung durch Übernahme des lateinischen Wortes geprägt worden zu sein». Cf. F.X. RISCH, *Die Prologe des Origenes zum Psalter*, in *Orig. X*, 475-490, 475, dove si cita il titolo del *Codex Baroccianus* 235 (f. 5r): τῶν εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν πρόλογος.

⁷² R.E. HEINE, *Restraining Origen's Broken Harp*, cit., si sarebbe lasciato fuorviare da N., sostenendo che «diese Prologi zusammen mit den *Catholica* und den eröffnenden Passagen des Kommentars zum ersten Psalm aus der *Philokalie* und aus Eusebius als Zersplitterung der Einleitung zum großen cäsariensischen Psalmenkommentar zu erweisen, während die Passagen bei Epiphanius zum ersten Psalm der Einleitung zum alexandrinischen Kommentar entnommen sein sollen» (*Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, cit., xiii). Egli contesta tale interpretazione ricordando, da un lato, che il materiale a disposizione oggi non autorizza a sostenere l'esistenza di un duplice commentario; dall'altro, Heine si baserebbe solo su supposizioni senza fondamento.

⁷³ Risch (*Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, cit., 4) cita il lemma del *Cod. Baroccianus* 235: Καὶ οὗτος μὲν τῆς βίβλου ὁ σκοπός, καὶ τὸ χρήσιμον, ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὕτη.

⁷⁴ *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, cit., 5: «Die Reihenfolge entspricht am deutlichsten dem Schema bei Ioannes Philoponus im *Kategorienkommentar*; der ganze Satz könnte genausogut bei ihm stehen. Die handschriftliche Überlieferung erlaubt es allerdings nicht, den Satz bei Achelis als Beleg für eine Verwendung des Prolog-Schemas schon bei Origenes anzuführen, wie dies Neuschäfer unternommen hat. Der Syrer, der materiell älteste Zeuge, kennt den Satz nicht. Es ist wahrscheinlich, dass ein in der frühbyzantinischen Prologentechnik bewandeter Katenist sein Material mit diesem Satz kommentierte und komponierte. [...] In dieser Psalmeneinleitung war es also ein späterer Gelehrter, der das eusebische und origenische Einleitungsmaterial in einer schulmäßigen Form zusammenstellen wollte. Neuschäfer muss selbst zugeben, dass Origenes ein 'außergewöhnlich früher Zeuge für topisch festgelegte Einleitungen' wäre». La critica a N. era stata anticipata da F.X. RISCH, *Die Prologe des Origenes zum Psalter*, cit., 482-483, 486.

⁷⁵ Il titolo premesso in siriano recita: *d-Orogeney's sharbà dh-metul mazmure*. Ha fatto quindi pensare a un testo greco:

La successiva analisi della topica proemiale del *Commento al Cantico* non deve cimentarsi con una tradizione testuale tanto delicata (seppure arricchita, nel frattempo, dall'edizione critica dei frammenti cate-nari ad opera di Maria Antonietta Barbàra)⁷⁶, anche se N. è più cauto di Ilsetraut Hadot nell'esatta individuazione dei *topoi*⁷⁷. In ogni modo, entrambi si sforzano di mostrare le affinità coi proemii conosciuti dei più tardi commentari filosofici, di cui Origene sarebbe stato quindi un testimone assai precoce, se non addirittura il loro creatore⁷⁸. N. però non dimentica il suo termine di paragone più consueto nei commenti di natura filologico-letteraria, sebbene il legame formale coi prologhi pagani sia accentuato impropriamente nella traduzione, quasi che Origene dipendesse come proprio modello da autori posteriori: altro è, infatti, *avvicinarsi* ad essi, altro *riprendere* da essi.

Sotto la patina allegorica emerge un elemento ripreso dal prologo di Donato e dal Prolegomenon C agli scolii di Teocrito, cioè la definizione del genere dell'opera in base al titolo stesso⁷⁹.

Trotz der allegorischen Übermalung schimmert dennoch eine der Einleitung des Donatus und dem Prolegomenon C der Theokrit-Scholien nahekommende, d.h. unmittelbar vom dem Werktitel ausgehende Gattungsbestimmung durch⁸⁰.

A conclusione dell'indagine sulla topica proemiale, N. non si nasconde il paradosso metodologico (rilevato non solo da Risch) di dover ricorrere ad una documentazione posteriore per ritrovarla anticipatamente nell'Alessandrino, dal momento che «non è attestata in area greca prima del V secolo e in area latina prima del IV». Ciò non gli impedisce comunque di affermare che «la sua importanza come primo grande esegeta biblico sembra [...] autorizzare a fare di Origene il *πρῶτος εὐρητής* che ha introdotto nell'esegesi scritturistica lo schema scientifico dei prologhi»⁸¹.

5. LA CRITICA TESTUALE

La trattazione del *διορθωτικόν* nel terzo capitolo – curiosamente tradotto nel titolo come «il metodo storico-critico» (*sic!*) in luogo di «metodo critico-testuale» (*Die textkritische Methode*) – resta un contributo esemplare e un punto di partenza ineludibile per chiunque voglia conoscere a fondo la filologia biblica di Origene. Dalle sue stesse testimonianze sul metodo adottato per gli *Hexapla* N. trae l'indicazione che l'Alessandrino «in un primo momento ha senz'altro confrontato numerosi manoscritti dei LXX, in seguito ha esaminato le altre traduzioni disponibili e infine ha tenuto conto anche del testo ebraico»⁸². Potrebbe sembrare che si prefiguri così una metodicità un poco rigida e schematica per un autore che è lungi dall'attenersi strettamente agli schemi, come evidenzia eloquentemente l'applicazione discontinua dei suoi principî ermeneutici passando dalla teoria alla pratica⁸³. Eppure, anche le nuove *Omèlie sui Salmi*

Ὠριγένους διήγησις περὶ τῶν ψαλμῶν. Il termine siriano *sharbā* potrebbe peraltro suggerire anche l'equivalente greco ὑπόθεσις, ma Risch crea qui il titolo: Καθολικὰ εἰς τοὺς ψαλμοὺς.

⁷⁶ Origene. *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M.A. BARBÀRA, EDB, Bologna 2005.

⁷⁷ N. segnala la difficoltà d'inquadrare la messa in guardia circa la maturità spirituale del lettore nei *topoi* τάξις οὐ χρησιμῶν (126-127), mentre I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques*, cit., non ha apparentemente difficoltà a elencarlo come terzo punto della topica proemiale di *CCt*: «1. Quels sont les personnages du dialogue et quelle est leur interprétation symbolique? 2. Quelle est la mise en scène dramatique? 3. Quelles dispositions faut-il avoir pour lire l'œuvre? 4. Quel est le thème général? 5. Quelle est la place dans l'ordre de la lecture et à quelle partie de la philosophie correspond-elle? 6. Quelle est la raison d'être du titre?» (122).

⁷⁸ N. converge in larga parte con I. Hadot, secondo cui gli schemi in sei punti che introducono ai diversi trattati di Aristotele o ai dialoghi platonici «apparaissent déjà au IIIe siècle chez Origène qui a dû s'inspirer des commentaires platoniciens de son temps» (*Les introductions aux commentaires exégétiques*, cit., 99).

⁷⁹ N., 129.

⁸⁰ *Origenes als Philologe*, cit., 82.

⁸¹ N., 130-131. Nella sua recensione (cf. *supra*, n. 2) Görgemanns valuta criticamente i risultati: «Die Bemühung, aus diesem Material eine Entwicklungsgeschichte dieser Topik zu konstruieren, führt zwar nicht zu einem deutlichen Ergebnis; aber es treten doch Unterschiede zwischen einer auf Dichtung und einer auf Philosophie eingestellten Topik hervor» (395).

⁸² N., 154.

⁸³ Rinvio in proposito alla mia voce: *Metodo*, in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Città Nuova, Roma 2000, 276-281.

ce ne danno conferma, rispecchiando almeno in parte un ordine analogo. La *V Omelia sul Salmo 77*, ad esempio, si sforza di provare che la lezione dei LXX al v. 31b («Ne uccise la maggior parte di essi») è sbagliata, adducendo prima la testimonianza delle altre versioni (le ἐκδόσεις) e poi quella del testo ebraico a conferma della lezione che recita: «Ne uccise i più grassi di essi» (*Καὶ ἀπέκτεινεν ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν*).

Πρῶτον δὲ θέλομεν πείσαι τὸν ἀκροατὴν, ὅτι ἡμάρτηται τὸ λέγον ἀντίγραφον· ἀπέκτεινεν ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν. Πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἔχουσιν αἱ λοιπαὶ ἐκδόσεις τὸ ἀνάλογον «τοῖς πλείοσιν» ἀλλ' «ἐν τοῖς λιπαρωτέροις αὐτῶν». Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ Ἑβραϊκὸν οὕτως ἔχει⁸⁴.

In primo luogo, vogliamo persuadere l'ascoltatore che l'esemplare che reca le parole: *Ne uccise la maggior parte di essi*, è fallato. Infatti, per prima cosa, le altre edizioni non presentano nulla di simile a «la maggior parte», bensì *i più grassi di essi*, ed anche il testo ebraico suona così⁸⁵.

A sua volta, l'*VIII Omelia sul Salmo 77* conferma l'identica successione a commento di Sal 63b («Le loro vergini non ebbero canti di lode»): a) riscontro sulle ἐκδόσεις, b) ricorso all'ebraico, ma vi aggiunge la collazione con poche altre «copia sicure» per provare la lezione οὐκ ἐπηνέθησαν («non ebbero canti di lode») invece di οὐκ ἐπένησαν ο ἐπενθήθησαν nel testo tradito dei LXX («Le loro vergini non fecero lutto» o «non ebbero compianto»).

Οὕτως γὰρ ἀναγνωστέον, ὡς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν ἔχει πάσαις, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ καὶ ἐν ὀλίγοις ἀντιγράφοις ἀσφαλῆσιν· αἱ παρθένοι αὐτῶν οὐκ ἐπηνέθησαν (Sal 77,63b)⁸⁶.

Occorre infatti leggere così il testo, come figura anche in tutte le altre edizioni e pure nell'ebraico e in pochi esemplari sicuri: *Le loro vergini non ebbero canti di lode* (Sal 77,63b)⁸⁷.

Molto discussa è la questione circa l'adozione dei segni diacritici nell'edizione dei testi biblici dell'Alessandrino. N. è dell'avviso che «dai fondamentali passi in cui Origene affronta le problematiche della critica testuale veterotestamentaria si evince che il confronto fra gli ἀντίγραφα greci ed ebraici e fra i diversi manoscritti dei LXX, la valorizzazione delle ἐκδόσεις e l'apposizione di *obeloi* e asterischi sono parte di uno stesso processo»⁸⁸. Fra gli interventi più recenti nel dibattito, Francesca Schironi contesta la conclusione di N. e sfrutta l'assenza dei segni diacritici nei due manoscritti che ci hanno preservato tracce della sinossi esapla: il palinsesto della Genizah del Cairo (VII sec.) e il palinsesto Mercati della Biblioteca Ambrosiana (IX-X sec.). A suo avviso, essi non erano necessari nella sinossi esapla, dove aggiunte e lacune si sarebbero notate con un colpo d'occhio, mentre un'edizione separata dei LXX avrebbe richiesto asterischi e obeli per evidenziare le differenze in rapporto alle ἐκδόσεις e all'ebraico⁸⁹. Se per N. gli *Hexapla* miravano in sostanza «a mettere in sicurezza, entro ben circoscritti limiti, un testo dei LXX quanto più autentico possibile» in modo da poter ingaggiare il confronto con l'esegesi giudaica⁹⁰, Schironi pensa che a ciò servisse principalmente l'edizione separata, più agevolmente maneggevole della voluminosa sinossi. Per tale ipotesi si basa, fra l'altro, sull'idea che Origene abbia ultimato gli *Hexapla* intorno al 245 e dedicato il periodo successivo a ultimare l'edizione separata dei LXX. Tuttavia, un passo della *I Omelia sul Salmo 77*, parte di un ciclo di predicazione

⁸⁴ H77Ps V 3 (412, 1-4 PERRONE).

⁸⁵ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314. Vol. II: *Omelie sui Salmi 76, 77, 80, 81*, Introd., testo critico riveduto, trad. e note a cura di L. PERRONE (Opere di Origene IX/3b), Città Nuova, Roma 2021, 319.

⁸⁶ H77Ps VIII 9 (462, 28-463, 2 PERRONE). Su questi ed altri luoghi d'interesse ecdotico in *HPs* cf. L. PERRONE, *The Find of the Munich Codex. A Collection of 29 Homilies on the Psalms*, in *Orig. XI*, 201-233, e A. CACCIARI, *Nuova luce sull'officina origeniana. I LXX e gli 'altri'*, Adamantius 20 (2014) 217-225.

⁸⁷ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, II, cit., 423.

⁸⁸ N., 155. Sulle distinte posizioni della critica si veda F. SCHIRONI, P.Grenf. 1.5, *Origen, and the Scriptorium of Caesarea*, *BASP* 52 (2015) 181-223, 194: «The function and position of the critical signs and their relation to this synoptic edition are some of the many problems confronting modern scholars who attempt to reconstruct the original Hexapla. For some scholars [fra cui N., 96-98] the critical signs were placed in the Hexapla itself, in the fifth column where the LXX was written; other scholars, however, disagree and think that critical signs were placed in a self-standing text with the LXX only, not least because Origen never speaks of *obeloi* and *asteriskoi* in connection with the Hexapla».

⁸⁹ «Indeed, critical signs would have been useless in a synoptic text such as the Hexapla: a simple glance at the columns would have immediately shown the 'quantitative' differences among the several versions. Rather, critical signs would have been necessary in a text where only the Greek version was written to highlight what was present in the LXX but absent in the Hebrew Bible (*obelos*) and what was present in the Hebrew Bible and in other Greek versions such as Theodotion, Aquila, and Symmachus, but not in the LXX (*asteriskos*)» (196).

⁹⁰ N., 159.

da datarsi agli ultimissimi anni dell'attività letteraria di Origene suscita dubbi in proposito, perché lascia intravedere l'Alessandrino ancora intento a confrontare il testo dei LXX con l'ebraico e le altre versioni greche al fine di «correggere gli errori delle copie» (διόρθωσιν τῶν σφαλμάτων).

Καὶ ὅσα μὲν διὰ τὸν θεὸν καὶ τὴν χάριν αὐτοῦ ἐκάμομεν, συνεξετάζοντες καὶ τὰ Ἑβραϊκὰ καὶ τὰς ἐκδόσεις ὑπὲρ τοῦ ἰδεῖν τὴν διόρθωσιν τῶν σφαλμάτων, οἶδεν· ὅσα δὲ θέλομεν καὶ περὶ τὰ λείποντα ποιῆσαι, αὐτὸς εὐοδώσει⁹¹.

Quanto abbiamo faticato, in forza di Dio e della sua grazia, mettendo a confronto i testi ebraici con le edizioni per verificare la correzione degli errori, lo sa (Dio); quanto poi intendiamo fare per ciò che resta, lo condurrà Lui a buon fine⁹².

N. ha ben colto valore e limiti della critica testuale di Origene, quasi sempre basata su criteri esterni e aliena dall'operare troppo rapidamente atetesi anche nei casi di passi controversi o palesemente erronei⁹³: «È senza dubbio il trauma, non certo trascurabile, delle tendenziose manipolazioni a determinare, insieme all'idea dell'ispirazione divina delle Scritture» il suo «carattere conservativo»⁹⁴, in linea del resto con le tendenze prevalenti della scuola contemporanea a differenza dei 'padri' storici della filologia alessandrina⁹⁵. Quanto tale apprezzamento risulti pienamente azzeccato lo dimostra adesso la vivace polemica dell'Alessandrino contro le «insidie diaboliche» delle manipolazioni sul testo scritturistico, specie ad opera di Marcione, nella *I Omelia sul Salmo 77*, senza per questo sacrificare le esigenze della διόρθωσις mediante la correzione degli errori di trascrizione.

Τοῦτο μὲντοι χρὴ εἰδέναι· ἐάν ποτε προτεινῆται <τι> ὡς ἐναντιώμα ἀπὸ τῆς γραφῆς, μὴ νομίζωμεν ἐναντιώματα εἶναι, εἰδότες ὅτι ἦτοι ἡμεῖς οὐ νοοῦμεν ἢ ἀμάρτημα γέγονε γραφικόν, οἷον ἐπὶ παραδείγματος ἄντικρυς εὗρομεν διαφωνίαν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν. Γέγραπται γὰρ ἐκεῖ ὅτι Ῥοβοὰμ ἐκκαίδεκα ἐτῶν ἐβασίλευσε καὶ δώδεκα ἔτη ἐβασίλευσεν ἐπὶ Ἱερουσαλήμ (3 Reg 12, 24a) καὶ πάλιν· τεσσαράκοντα ἐνός ἐτῶν ἐβασίλευσε καὶ τὰ ἑπτακαίδεκα ἔτη ἐβασίλευσεν ἐπὶ τὴν Ἱερουσαλήμ (3 Reg 14, 21).

In verità, bisogna sapere questo: qualora si presenti come una contraddizione <qualcosa> tratto dalle Scritture, non dobbiamo pensare che ciò sia tale, sapendo che o noi non comprendiamo oppure si è prodotto un errore di trascrizione. Per esempio, abbiamo constatato un contrasto palese nel terzo libro dei *Regni*: infatti, sta scritto che *Roboamo divenne re all'età di sedici anni e regnò dodici anni su Gerusalemme* (3 Reg 12, 24a), e di nuovo che *divenne re all'età di quarantun anni e regnò diciassette anni su Gerusalemme* (3 Reg 14, 21).

⁹¹ H77Ps I 1 (351, 24-352, 2 PERRONE). Per la datazione delle omelie si veda L. PERRONE, *The Dating of the New Homilies on the Psalms in the Munich Codex: The Ultimate Origen?*, POC 67 (2017) 243-251.

⁹² Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, II, cit., 173.

⁹³ Sul modesto ricorso al procedimento dell'atetesi si veda G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene*, cit., 81-82, che segnala i seguenti pochi esempi: *CMt X 16* (ζητοῦμεν οὐν πότερον ἐκεῖνα πάντα ἀθετητέον [20, 18-19 KLOSTERMANN] – unica occorrenza dell'aggettivo verbale); *Ep. Afr.* 8; *Cio V 6 = Phil 5,6*.

⁹⁴ N., 170. Cf. anche 175: «In generale, ciò significa che decisioni critico-testuali che non trovino riscontro nella tradizione manoscritta – e cioè una critica congetturale, ancorata alla competenza e alla razionalità del filologo, alle quali va imputata ogni responsabilità – sono respinte da Origene, memore dell'abuso di una tendenziosa διόρθωσις di matrice anticristiana ed eretica e mosso da un reverenziale rispetto per la parola ispirata delle Sacre Scritture, e sono dunque bandite dal suo metodo critico-testuale». Sul tema molto dibattuto della trasmissione dei testi cristiani primitivi e le loro manipolazioni si vedano K. HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmission of Early Christian Literature*, Oxford UP, Oxford 2000, e B.D. EHRMAN, *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford UP, Oxford 2013.

⁹⁵ N., 204, n. 173, indica «la direzione in cui vanno cercati i suoi modelli critico-testuali: non tra i filologi ellenistici, ma tra i loro successori attivi nelle scuole di età imperiale». Si veda anche 181, dove N. ribadisce «la dipendenza della critica del testo di Origene dalla fase post-ellenistica della filologia pagana: un epitomatore di età imperiale, trovandosi di fronte alle diverse lezioni delle tre massime autorità della filologia ellenistica, Zenodoto, Aristofane e Aristarco, avrebbe infatti a buon diritto evitato di prendere una decisione definitiva e si sarebbe contentato di trascrivere tutte le diverse lezioni. È altrettanto verosimile che nelle lezioni di grammatica, all'interno del διορθωτικόν, il confronto fra le diverse lezioni equipollenti si risolvesse in un implicito o esplicito *non liquet*, eccezione fatta per i palesi errori di trascrizione». Cf., inoltre, *infra*, n. 99.

Ἀμήχανον δὲ τὸν αὐτὸν ἑκαταίδεκα ἐτῶν παρειληφέναι τὴν ἀρχὴν καὶ ἐπὶ ἑπτακαίδεκα βεβασιλευκέναι. Καὶ εἰ μὴ πολλὴ ἐξέτασις ἐγεγόνει, συνεξεταζόντων ἡμῶν ταῦτα τὰ ἀναγνώσματα ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν, ἐμέλλομεν οἶεσθαι μάχην εἶναι τῶν γεγραμμένων, ὡς εὖρομεν ὅτι τὸ ἕτερον αὐτῶν παραγέγραπται.

Ἐπιβουλεύει τοίνυν καὶ ταῖς γραφαῖς ὁ διάβολος, ἀλλὰ οὐ διὰ τοῦτο ἡμᾶς χρὴ τολμᾶν καὶ προπετῶς ἤκειν ἐπὶ τὴν διόρθωσιν. Τοιοῦτον γάρ τι παθῶν καὶ ὁ Μαρκίων καὶ ὑπολαβῶν ἡμαρτηθῆσαι τὰς γραφὰς καὶ τοῦ διαβόλου γεγενῆσθαι παρεγγραφὰς, ἐπέτρεψεν ἑαυτῷ διορθῶν τὴν γραφὴν. Καὶ ἐπιτρέψας, ἤρην ἐκ βάρθρων τὰ ἀναγκαῖα τῶν εὐαγγελίων, τὴν γένεσιν τοῦ σωτῆρος, καὶ ἄλλα μυρία, καὶ ὀπτασίας καὶ προφητείας καὶ τὰ ἀναγκαῖα τοῦ ἀποστόλου⁹⁶.

Ora, è impossibile che egli abbia ricevuto il regno all'età di sedici anni e abbia regnato per diciassette anni. E se non avessimo condotto un'indagine approfondita mettendo a confronto queste pagine con il resto delle edizioni, avremmo rischiato di pensare che c'è contrasto in quanto è scritto, mentre abbiamo verificato che parte di esse è stata scritta in maniera sbagliata.

Il diavolo, dunque, tende insidie anche alle Scritture, ma non per questo dobbiamo ardire di precipitarci a correggerle. Anche Marcione si è lasciato condizionare da tale impulso e supponendo che le Scritture avessero degli errori e si fossero prodotte delle trascrizioni sbagliate ad opera del diavolo, si è permesso di correggere la Scrittura. Essendosi preso tale licenza, egli ha scardinato gli elementi indispensabili dei vangeli (la nascita del Salvatore e molti altri aspetti come le visioni e le profezie), nonché gli elementi indispensabili dell'Apostolo⁹⁷.

N. sottolinea il rifiuto da parte di Origene dell'audacia' (τόλμη) in sede di critica testuale che lo porta ad astenersi da «una critica congetturale, ancorata alla competenza e alla razionalità del filologo»⁹⁸. Ma il termine τόλμη compare solo una volta nel *corpus* degli scritti (qualificato peraltro negativamente come μοχθηρά)⁹⁹, mentre N. non accenna a quanto è importante, per l'argomentazione esegetico-teologica dell'Alessandrino, proprio il ricorso al gruppo di vocaboli col verbo τολμάω (ἀποτολμῶ, ἐπιτολμῶ, κατατολμῶ) e l'aggettivo τολμηρός (τολμηρότερον), a riprova dell'audacia interpretativa perseguita dall'esegeta e dal teologo con le sue ipotesi di spiegazione o le affermazioni più ardite e rischiose, tanto da rappresentare un vero e proprio *identity marker* (come ho potuto mettere in luce nel processo di autenticazione delle *Omelie sui Salmi*)¹⁰⁰.

6. IL METODO ESEGETICO FRA PAIDEIA CLASSICA E CULTURA BIBLICA

L'analisi del 'metodo esegetico' (ἐξηγητικόν) nel Cap. IV, con più di centocinquanta pagine fra testo e note, si presenta come il vero e proprio cuore del libro, in cui N. fa valere al meglio l'apporto delle sue ricerche intorno alla matrice pagana dell'interpretazione biblica di Origene. La sua ricostruzione è sempre una fonte d'informazione puntuale e illuminante, anche quando i risultati appaiono meno convincenti su singoli punti. Mi limiterò a segnalarne alcuni, anche allo scopo di allargare la base documentaria sfruttata in maniera così esemplare dall'A., cominciando dall'indagine sulla 'spiegazione lessicale' (γλωσσηματικόν). Egli non poteva ancora disporre del testo originale della *I Omelia sul Salmo 36*, sebbene abbia attinto ad un altro frammento greco dal profilo diverso¹⁰¹, per ritrovare la possibile fonte o ispirazione della

⁹⁶ *H77Ps* I 1 (352, 3-19).

⁹⁷ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, II, cit., 173-175.

⁹⁸ N., 175.

⁹⁹ *CMt* XV 14 (387, 28-388, 29 KLOSTERMANN): πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρῶς <εἴτε ἀπὸ ἀμελούντων> τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει <ἢ> προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων. Anche Görgemanns dà risalto al termine: «Für seine religiöse Grundeinstellung ist charakteristisch der Begriff der τόλμη, mit dem er einen unverantwortlichen Umgang mit dem Text bezeichnet; das Wort ist bei paganen Grammatikern nicht geläufig. [...] Immerhin kann er [N.] aus Galen einen Beleg für τολμηρότερον als Urteil über eine Konjektur beibringen, und das ist vielleicht doch kein unbedeutender Ausnahmefall, sondern das Durchschlagen einer zeittypischen Ehrfurcht vor dem Überlieferten. Daß im allgemeinen die kaiserzeitliche Philologie wesentlich konservativer ist als die alexandrinische auf der Höhe des Hellenismus und insofern eine passenden Hintergrund für die Einstellung des Origenes bildet, verkennt N. denn auch nicht» (396).

¹⁰⁰ Per un quadro delle occorrenze lessicali in *HPs* e altri scritti (che ammontano complessivamente a più di duecento), cf. L. PERRONE, *Origenes alt und neu: Die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift*, *ZAC* 17 (2013) 193-214, 204-205.

¹⁰¹ *FrPs* 36,1 (PG 17, 117C-D).

distinzione dell' Alessandrino fra ζηλοῦν ('invidiare') e παραζηλοῦν ('far ingelosire'). Pur restando incerto sull'origine pagana, N. ritiene «possibile che Origene abbia sfruttato la distinzione stoica tra ζῆλος e ζηλοτυπία per distinguere i due termini biblici»¹⁰². È interessante però accostare adesso alla sua *Quellenforschung* il testo della nuova omelia greca, dove si vede che l' Alessandrino non solo sottolinea il fatto che παραζηλοῦν costituisce un neologismo scritturistico, ma prefigura anche il metodo intertestuale a lui caro per la ricerca del suo significato col rimando a 1 Cor 2,13, rendendo in tal modo meno cogente l'ipotesi di una derivazione pagana. A dire il vero, per altri termini, N. prende atto della rivendicazione di un'origine scritturistica da parte di Origene, riconoscendo il merito distinto di una cultura biblico-cristiana¹⁰³.

Τίς οὖν ἡ διαφορά τοῦ 'παραζηλοῦν' παρὰ τὸ 'ζηλοῦν' κατανοητέον. Οὐ πάνυ τίς ἐστὶν ἡ λέξις Ἑλληνική οὐδὲ τέτριπται ἐν τῇ συνηθείᾳ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν φιλολόγων οὔτε τῶν ἰδιωτικώτερον φραζόντων, ἀλλ' ἔοικε βεβιασμένη γενέσθαι ὑπὸ τῶν ἐρμηνευτῶν βουλομένων ἐρμηνεύσαι τὸ Ἑβραϊκὸν ῥητὸν καὶ τὴν διαφορὰν παραστήσαι κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρωπίνῃ φύσει 'ζήλου' καὶ 'παραζήλωσεως'. 'Ἴν' οὖν νοηθῆ τὸ ἀσύνηθες τοῦ σημασινομένου ἐκ τοῦ μὴ παραζήλου ἐν τοῖς πονηρευομένοις (Sal 36,1a), δεήσει ἡμᾶς συναγαγεῖν πολλαχόθεν τὴν λέξιν· οὕτως γὰρ δυνησόμεθα συγκρίνοντες πνευματικὰ πνευματικοῖς (1 Cor 2,13) ἰδεῖν τί δηλοῦται ἐκ τοῦ μὴ παραζήλου ἐν πονηρευομένοις¹⁰⁴.

Bisogna dunque comprendere quale è la differenza tra 'far ingelosire' e 'invidiare'. Non si tratta affatto di un'espressione greca o adoperata abitualmente nell'uso linguistico dei greci, né tra i cultori delle lettere né tra le persone che si esprimono in maniera più semplice. Sembra invece che sia stata conosciuta forzatamente dai traduttori, desiderosi di rendere il testo ebraico e di mostrare, per quanto è possibile alla natura umana, la differenza tra la 'gelosia' e l' 'emulazione'. Dunque, per intendere il carattere inusuale del significato (contenuto) nelle parole: *non far ingelosire i malvagi* (Sal 36,1a), dovremo raccogliere questa espressione da più luoghi (della Scrittura); in tal modo, infatti, *confrontando cose spirituali con cose spirituali* (1 Cor 2,13), riusciremo a vedere cosa significano le parole: *non far ingelosire i malvagi*¹⁰⁵.

Al termine della spiegazione lessicale N. formula alcune considerazioni di grande interesse. Esse suscitano interrogativi sul modo di usare la Bibbia e citarne i passi da parte di Origene ai quali non è facile dare risposte. In ogni caso, queste domande dovrebbero stimolare la ricerca spingendola ad approfondire aspetti che perlopiù sfuggono all'attenzione degli studiosi¹⁰⁶. Anche se l' Alessandrino non disponeva di lessici o concordanze bibliche (come sembra suggerire, ad esempio, nel *Commento a Giovanni* la ricerca della differenza di significato tra ψυχή e πνεῦμα condotta attraverso la Bibbia)¹⁰⁷, si può davvero pensare che, per i commentari o i trattati, egli finisse per citare sempre le Scritture a memoria, cioè senza disporre dell'aiuto di collaboratori (come sarebbe avvenuto per il processo di dettatura degli scritti, stando alla famosa descrizione del suo atelier alessandrino nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio)¹⁰⁸? Nelle omelie, poi, Origene aveva forse sotto gli occhi un testo dell' Antico o del Nuovo Testamento per la parte da commentare, se non un lezionario già configurato come tale, mentre l'inserimento delle citazioni da altri luoghi scritturistici sarebbe intervenuto successivamente nella trascrizione in bella copia dei sermoni?

¹⁰² N., 220.

¹⁰³ Cf. N., 223, per la differenza tra ἐορτή e πανήγυρις: «Se ci si chiede se il confronto fra questi due sinonimi nasca dalla tradizione pagana, la risposta dovrà quindi essere negativa, non fosse altro perché Origene qualifica espressamente la distinzione come biblica». Una riserva analoga compare a riguardo della definizione di εὐχή, dal momento che l' Alessandrino «è interessato esclusivamente al significato biblico del termine» (225).

¹⁰⁴ H36Ps I 1 (113, 20-114, 4 PRINZIVALLI).

¹⁰⁵ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, I, cit., 211.

¹⁰⁶ Un'importante eccezione è O. MÜNNICH, *La pluralité du texte scripturaire dans l'exégèse origénienne des Psaumes: le témoignage de la Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, Adamantius 20 (2014) 49-69.

¹⁰⁷ N. si basa, in particolare, su *Clo XXXII* 18, 218 (455, 17-18 PREUSCHEN): Καὶ ταῦτα ζητεῖν ἐτόλμησα μετρίως, τηρήσας ἐν πάσῃ τῇ γραφῇ διαφορὰν ψυχῆς καὶ πνεύματος.

¹⁰⁸ Eus. *H.e.* VI 23,2 (568, 25-570, 7 SCHWARTZ). Accenno a questi problemi, tra possibili incombenze redazionali e appelli al lettore collaborativo, in *Il profilo letterario del Commento a Giovanni*, in *Il commento a Giovanni di Origene*, cit., 43-81, 68-69, in relazione a *Clo XIII* 34,221 (259, 25-27): Οὐκ ἄποπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν· ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσιν ἡμῖν τοῦτο; XX 24,212 (359, 9-11): Συνάξεις δὲ καὶ αὐτός, εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐν προχείρῳ οὐκ ἔχομεν παραθέσθαι, εἴ που ἐν τῇ γραφῇ τὸ θέλειν ἐπὶ τοῦ διαβόλου τέτακται.

Mi sembra piuttosto evidente che egli non avesse a disposizione una concordanza, ma che si sia affidato esclusivamente alla propria memoria e alle proprie osservazioni. [...] Anche la constatazione di un'accezione biblica delle parole o di peculiarità linguistiche si fonda sullo stesso τηρεῖν di Origene, come dimostra il fatto che egli sembra citare perlopiù a memoria i passi biblici paralleli. Questo spiegherebbe inoltre perché nei commentari origeniani sia prevalentemente citata una versione non esapla dei LXX [...]. Anche per i passi neotestamentari Origene si affida molto spesso alla propria memoria¹⁰⁹.

L'esame dello ἱστορικόν, che in sostanza coincide con la «spiegazione del contenuto», pone N. davanti al problema di come valutare l'atteggiamento di Origene verso l'ἑγκύκλιος παιδεία e la filosofia. L'accurato esame della *Lettera a Gregorio* lo induce a parlare di una «ambivalenza» (più che l'«ambiguità» della traduzione) «dell'approccio cristiano alla cultura e alla scienza pagana». Ma il «doppio principio della selezione e della subordinazione», con l'eventuale rifiuto dell'apporto pagano, mi sembra del tutto conforme ai dettami della χρῆσις patristica messa in luce da Christian Gnilka¹¹⁰. D'altronde, l'esposizione di N. attesta nel modo più esplicito la *Integrationsfähigkeit* dell'Alessandrino, cioè la capacità di appropriarsi autonomamente della παιδεία ellenistica senza intenderla, con la traduzione, come una sua «capacità sincretica»¹¹¹. Lo dimostra anche il sorprendente confronto con Giulio Africano in merito alla supposta eclissi di sole al momento della crocifissione, dove il 'razionalista' si rivela semmai il 'pio' Origene, e non il suo dotto amico, invertendo lo schema più abituale dei rapporti tra i due¹¹². Ma soprattutto l'«inculturazione» della scienza pagana operata dall'Alessandrino è dimostrata dalla rassegna dei saperi antichi quali emergono dalle sue opere. Quando Origene «affronta problematiche meteorologiche, astronomiche, astrologiche, mineralogiche, zoologiche e persino mediche [...] attinge [...] a piene mani a tutto ciò che la scienza greca ha scoperto e poi tramandato»; in particolare, «il sapere astronomico dell'Alessandrino è stato più volte riconosciuto come uno straordinario tratto distintivo della sua dottrina»¹¹³. Sotto questo profilo, N. ci offre forse il ritratto più completo della πολυμάθεια di Origene, tipica della cultura alessandrina, a cui pochi altri contributi recenti hanno potuto aggiungere ulteriori tocchi¹¹⁴. Ciò trova conferme significative anche nelle nuove *Omèlie sui Salmi*, specie per le conoscenze astronomiche e zoologiche¹¹⁵. A fronte di qualche riserva un poco inattesa e sorprendente – come quella di Samuel Fernández in merito alle conoscenze mediche di Origene, che sarebbero espressione

¹⁰⁹ N., 316, n. 114.

¹¹⁰ N., 230. Cf. C. GNILKA, Χρῆσις. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, I: *Der Begriff des 'rechten Gebrauchs'*, Schwab, Basel – Stuttgart 1984 (tr. it.: *Chrēsis, il concetto di retto uso: il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020).

¹¹¹ Cf. N., 234, con *Origenes als Philologe*, cit., 163.

¹¹² N., 253. Forse l'influsso di Africano cronografo si può ritrovare per il computo delle generazioni da Adamo a Noè (dieci) e ad Abramo (altre dieci) in *H73Ps I 4* (230, 1-4 CACCIARI). Cf. *Origene. Omèlie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, I, cit., 447, n. 2. Anche a proposito di *CMts 117 N.* arriva a parlare di un «razionalismo» di Origene che non avrebbe nulla da invidiare ad Aristarco e a Teodoro di Mopsuestia, così caratterizzati da Schäublin (199, n. 105).

¹¹³ N., 256.

¹¹⁴ Si veda, ad es., A. SCOTT, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford UP, Oxford 1991 (che ignora sorprendentemente N.) e G. DORIVAL, *Origène, la création du monde et les savoirs antiques*, in *Prolongements et renouvellement de la tradition classique en hommage à Didier Pralon, études réunies par A. BALANSARD – G. DORIVAL – M. LOUBET*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2011, 295-308. Da notare che *CGn III = Phil 23,18* (190, 1-4) attesta la dottrina di Ipparco (190 ca-125 a.C.) sulla precessione degli equinozi: Φέρεται δὴ θεώρημα ἀποδεικνύον τὸν ζωδιακὸν κύκλον ὁμοίως τοῖς πλανωμένοις φέρεσθαι ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολὰς δι' ἑκατὸν ἐτῶν μοῖραν μίαν, καὶ τοῦτο τῷ πολλῷ χρόνῳ ἐναλλάττειν τὴν θέσιν τῶν δωδεκατημορίου

¹¹⁵ Cf. L. FERRONE, *Doctrinal Traditions and Cultural Heritage in the Newly Discovered Homilies of Origen on the Psalms (Cod. Mon. Graec. 314)*, *Phasis* 18 (2015) 191-212 (rist. in «*Meine Zunge ist mein Ruhm*», cit., 251-267). Agli esempi addotti da N. (cervo, serpente, pernice, volpe, pantera e leone) si può aggiungere adesso la distinzione fra rana e rospo in *H77Ps VII 3* (441, 7-15), che sfrutta conoscenze zoologiche (ἡ ἱστορία ἢ περὶ τοῦ ζώου). La descrizione approfondita dei rospi pare riflettere, sia pure parzialmente, la notizia che il medico alessandrino Filumeno (150-190 d.C.) riprende da un precedente autore nel suo trattato sugli animali velenosi e i rimedi per essi (cf. A. CACCIARI, *Sugli hapax legomena*, cit., 366). Filumeno, *Ven.* 36,1-3 (39, 1-12 WELLMANN) descrive, infatti, analogamente il passaggio del rospo dall'acqua alla terra segnalandone la pericolosità per gli uomini, sebbene ridimensioni il rischio dei morsi diversamente da Origene.

di una cultura diffusa e di natura tendenzialmente orale, senza bisogno di ricercarne le fonti¹¹⁶ –, non si può che condividere le conclusioni a cui giunge N. sui saperi greci dell' Alessandrino.

La rassegna dell' esegesi origeniana dei *realia* di argomento sia storico che scientifico porta a concludere che, nonostante le residue incertezze nell' individuazione delle fonti, a fronte dell' ampiezza delle problematiche affrontate e dell' uso di testi anche altamente specialistici, non si può non riconoscere in Origene una erudizione genuinamente Alessandrina, destinata a esercitare un enorme influsso sui Padri della Chiesa più tardi, persino nelle questioni più specifiche. E la valutazione di tutte queste componenti autorizza ad affermare che la personalità intellettuale di Origene ha una dimensione gigantesca [*eine Riesendimension*], che lo avvicina a una figura pagana: Posidonio¹¹⁷.

L' esegesi «retorico-grammaticale» (τεχνικόν) fa emergere, secondo N., una significativa affinità con la terminologia della teoria grammaticale stoica, dovuta «all' interesse di Origene per la filosofia linguistica stoica, la cui influenza sulla sua semantica e sulla sua ermeneutica non è ancora stata indagata in modo approfondito negli studi»¹¹⁸. Questo giudizio richiederebbe di essere rivisto, dal momento che l' influsso dello stoicismo su lingua e pensiero dell' Alessandrino è stato messo in luce da vari studiosi¹¹⁹. In ogni modo N. lo verifica ancora per la sua esegesi retorica, dove nota peraltro correttamente la preferenza origeniana di ἀναγωγή rispetto ad ἀλληγορία, ma sorprendentemente non menziona affatto l' uso equivalente di τροπολογία e τροπολογέω¹²⁰. Sebbene ciò fosse noto in precedenza, le *Omèlie sui Salmi* confermano ulteriormente tale equivalenza, come vediamo dalla *III Omèlia sul Salmo 73* e dalla *II Omèlia sul Salmo 80*¹²¹.

¹¹⁶ S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999, 57: «La búsqueda de las fuentes se revela fatigosa y poco fecunda, y las conclusiones de B. Neuschäfer parecen demasiado optimistas en lo que se refiere a la cultura médica del Alejandrino. Los elementos que muestran a Orígenes como un erudito en materias médicas son pocos: el conocimiento de las diversas escuelas médicas, la citación del *De flatibus*, el *excursus* sobre las consecuencias de la castración, y la explicación del *lunático* del relato evangélico». Si veda per contro A. ROSELLI, 'O τεχνίτης θεός: *la pratica terapeutica come paradigma dell' operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Marietti, Genova 1992, 65-84, 66: N. «distingue correttamente i riferimenti ad un sapere medico che è patrimonio di ogni uomo colto da quelli che invece si fondano su di una più diretta conoscenza di discussioni precise ed è in grado di concludere che Origene deriva certe teorie fisiologiche da ambiente stoico, e che la sua conoscenza di testi medici si fonda essenzialmente su manuali».

¹¹⁷ N., 267.

¹¹⁸ N., 281. Si noti che D.M. SCHENKEVELD, *Scholarship and Grammar*, cit., 273, segnala già per Aristofane di Bisanzio e Aristarco i contatti tra filosofia peripatetica e stoicismo: «We now know that their literary theory shows a strong influence of that of the Peripatos. Their use of linguistic terms points, however, to Stoic influence and this is what we may expect».

¹¹⁹ Si veda da ultimo il contributo magistrale di A. LE BOULLUEC, *Le Dieu des philosophes et le Dieu de la Bible chrétienne dans les réflexions d'Origène sur la prière*, in *Dieu d'Abraham – Dieu des philosophes. révélation et rationalité*, dir. O. BOULNOIS, J. Vrin, Paris 2023, 37-55. Egli mette felicemente in luce la ricezione e la trasformazione del pensiero stoico nell' Alessandrino. Del resto, questo punto era già stato segnalato da G. DORIVAL, *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in *Orig. V*, 189-216, 201: «Origène apparaît beaucoup plus comme un maître en matière de stoïcisme que de platonisme».

¹²⁰ N., 359, n. 687. Τροπολογία e τροπολογέω non figurano nell' indice finale dei termini. Li segnala invece, fra le peculiarità del lessico esegetico origeniano, G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene*, cit., 57. Ritroviamo i due verbi τροπολογέω e ἀλληγορέω associati fra loro in CC I 17 (69, 6-7 KOETSCHAU); I 18 (69, 32-70, 2): Καὶ κατανοεῖ ὅπως τὸ μὲν τάγμα τῶν ὁσῶν συγγραφέων ὀλίγον μὲν ἐφρόντισε τῶν αὐτόθεν ἐντευξομένων, μόνους δὲ ἄρα τοῖς τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένους ἔγραψε τὴν ἰδίαν, ὡς φησὶ, φιλοσοφίαν.

¹²¹ M. SIMONETTI, *Leggendo le Omèlie sui Salmi di Origene*, *Adamantius* 22 (2016) 454-480, 473-474: «In linea di massima, con τροπολογία Origene indica il procedimento esegetico, e così anche con ἀναγωγή, mentre con σύμβολον indica l' oggetto, o comunque l' entità che viene sottoposta all' allegorizzazione». In generale, sull' esegesi tropologica, cf. adesso D. LAU, *Origenes' tropologische Hermeneutik und die Wahrheit des biblischen Wortes: ein Beitrag zu den Grundlagen der altchristlichen Bibelexegese*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2016.

Εἶτα πάλιν τροπολογία· τίς δύναται μὴ ἀλληγορεῖν; Εἰπάτω ὁ προσκόπτων καὶ [μὴ] νομίζων βιαίως ἡμᾶς ταῦτα λέγειν· σὺ συνέθλασας τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος, ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψιν (Sal 73,14)¹²².

Θεωρήτωσαν οἱ βουλευόμενοι ἡμᾶς μὴ ἀλληγορεῖν καὶ μὴ ἀλληγορεῖτωσαν, ἀλλὰ ἐπινοεῖτωσαν πῶς ὁ θεὸς λέγει· πλάτνυον τὸ στόμα σου καὶ πληρώσω αὐτό (Sal 80,11c), καὶ λεγέτωσαν πῶς δεῖ πλατῦναι τὸ στόμα. Ἄρα γὰρ διανοῖξαι αὐτὸ καὶ πλατύτερα ποιῆσαι τὰ χεῖλη βούλεται ἡμᾶς ὁ λόγος; Καὶ πῶς οὐκ ἔστιν αἰσχρὸν νομίζειν ταῦτα τὸν θεὸν εἰρηκέναι; Πῶς οὖν ταῦτά τις διηγῆσεται μὴ τροπολογήσας τὸν τόπον; Πῶς ἀξίως τοῦ θεοῦ ὑπονοῆσαι τὰ εἰρημένα¹²⁴;

Poi abbiamo di nuovo un'allegoria, ma chi non potrebbe allegorizzare? Dica colui che si scandalizza e [non] ritiene che noi diciamo ciò in maniera forzata: *Tu hai spezzato le teste del drago, lo hai dato in cibo ai popoli etiopi* (Sal 73,14)¹²³.

Quelli che ci consigliano di non allegorizzare se la vedano loro e non allegorizzino, ma comprendano in che modo Dio dice: *Spalanca la tua bocca e io la riempirò* (Sal 80,11c). Dicano loro in che modo bisogna spalancare la bocca. Forse la Parola vuole che noi apriamo la bocca e le nostre labbra siano più tese? Ma non è vergognoso pensare che Dio dica una cosa siffatta? Dunque, in che modo uno spiegherà queste parole senza dare un'interpretazione tropologica del passo? Come intendere le cose dette in maniera degna di Dio¹²⁵?

L'assenza è tanto più sorprendente, dato che il ricorso a τροπολογία rispecchia bene l'analisi che N. fa dell'approccio ermeneutico di Origene: «la traslazione insita nell'allegoria e nella metafora rimanda a un fenomeno che va oltre i limiti originari di una figura retorica ed è piuttosto costitutiva della lingua biblica: il fatto che essa abbia in sé un significato più profondo»¹²⁶. L'Alessandrino ha ben illustrato il suo modo di procedere in un passo della *III Omelia sul Salmo 76* che, in un certo senso, suona anche come una parziale *retractatio* dell'interpretazione allegorica a lui più congeniale.

Πολλάκις ἐζήτουν ἀναγινώσκων τὸν ψαλμὸν τὸν λέγοντα· αἰνεῖτε τὸν θεὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις, αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ (Sal 148,1-2). Εἰτ' ἐπιφέρει· αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῆς γῆς, δράκοντες καὶ πᾶσαι ἄβυσσοι· πῦρ, χάλαζα, χιών, κρύσταλλος, πνεῦμα καταγιγδοῦς, τὰ ποιοῦντα τὸν λόγον αὐτοῦ· τὰ ὄρη καὶ πάντες οἱ βουνοί, ξύλα καρποφόρα καὶ πᾶσαι κέδροι (Sal 148,7-9). Ἀναγινώσκων οὖν ἐζήτουν τί βούλεται ταῦτα καὶ εὐχερῶς μὲν κατέφευγον ἐπὶ τὴν τροπολογίαν βλέπων τὴν ἀπέμψασιν τῆς λέξεως, ὕστερον δέ ποτε ἐσκόπουν κατ' ἐμαυτὸν μήποτε ὁμωνύμως τοῖς οικονομουμένοις αἰ οικονομοῦσαι δυνάμεις ὀνομάζονται – αἱ μὲν τεταγμέναι ἐπὶ τῶν δρακόντων δράκοντες –, ὧ γὰρ ἐκάστου εἶδους ἴψου ἐπιστατεῖ τις δύναμις ἢ διοικοῦσα¹²⁷.

Spesse volte mi sono nate delle domande leggendo il salmo che dice: *Lodate Dio nei cieli, lodatelo tra gli eccelsi, lodatelo tutti quanti o voi suoi angeli, lodatelo tutte le sue potenze* (Sal 148,1-2). In seguito, aggiunge: *Lodate il Signore dalla terra, draghi e tutti gli abissi, fuoco, grandine, neve, ghiaccio, vento di tempesta che eseguite la sua parola; voi monti e colli tutti, alberi fruttiferi e tutti i cedri* (Sal 148,7-9). Dunque, nel leggere ciò mi chiedevo quale fosse il significato del passo e facilmente mi rifugiavo nell'interpretazione allegorica, vedendo la problematicità della lettera. Ma da ultimo ho riflettuto tra me e me se le potenze che amministrano non siano designate con il nome delle realtà che sono amministrate (ad esempio, «draghi» quelle che sono preposte ai draghi) e in forza di ciò ad ogni specie di viventi sovrintende una potenza che li amministra¹²⁸.

7. ORIGENE FILOLOGO: UN'IDENTITÀ RITROVATA

Molto ci sarebbe da dire anche sul capitolo conclusivo, il quale tratta i «principi generali per un'interpretazione filologica», a partire dal significato della κρίσις ποιημάτων. Mi limito ad osservare che N. esclude Origene, in ragione della sua stessa ermeneutica scritturistica, dalla ricezione patristica del duplice scopo della poesia, formulato classicamente da Orazio con il binomio: *delectare et prodesse*¹²⁹. Sarei tentato di

¹²² H73Ps III 7 (249, 19-250, 1 CACCIARI).

¹²³ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, I, cit., 491.

¹²⁴ H80Ps II 5 (502, 1-7 PERRONE).

¹²⁵ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, II, cit., 511.

¹²⁶ N., 295-296.

¹²⁷ H76Ps III 2 (332, 8-333, 8 PERRONE).

¹²⁸ Origene. *Omelie sui Salmi*: Codex Monacensis Graecus 314, II, cit., 123.

¹²⁹ Secondo N., 375, l'inadeguatezza formale della Bibbia è un elemento costitutivo dell'essenza stessa della parola biblica e, in quanto tale, è necessaria. E proprio questa inadeguatezza mostra non già l'inferiorità, ma la superiorità delle

sfumare un poco l'asserita chiusura dell'Alessandrino agli aspetti estetici delle Scritture, notando come talvolta introduca un apprezzamento della 'bellezza' o 'piacevolezza' del testo mediante l'aggettivo *χαρίεις* (e termini affini come l'avverbio *χαριέντως*)¹³⁰, un tratto che ricorre significativamente anche nella discussione con Giulio Africano circa l'autenticità della storia di Susanna¹³¹. Inoltre, la viva sensibilità letteraria che Origene dimostra con la sua interpretazione 'drammatica' del *Cantico dei cantici*, configurandolo come un vero e proprio testo teatrale¹³², è confermata dalla spiccata propensione per il ricorso alla 'personificazione' (*προσωποποιία*) che interviene in generale nei suoi scritti. N. non manca di segnalarlo, ma ha preferito soffermarsi sulla *λύσις ἐκ προσώπου*, sottolineando l'apporto innovativo dell'Alessandrino all'esegesi prosopologica dei Salmi in chiave cristologica¹³³. Sono temi sui quali la ricerca è ritornata più diffusamente (*in primis* con l'opera magistrale di Marie-Josèphe Rondeau sull'esegesi patristica dei Salterio e più recentemente con i lavori di Andrea Villani sulle prosopopee origeniane)¹³⁴, ma l'esame futuro del grande lascito letterario di Origene sui Salmi, inaspettatamente ampliato dalle omelie greche, non potrà non annoverare il libro di N. fra le sue premesse fondamentali.

Al di là della panoramica generale che ci offre questo libro veramente 'enciclopedico', con le sue innumerevoli piste d'indagine, il risultato d'insieme fa emergere il ritratto a tutto tondo di un Origene filologo, da accostare a quello più noto e consueto del filosofo o teologo. N. ha contribuito come nessun altro a disegnare un'immagine rinnovata dell'Alessandrino sotto questo profilo, aiutandoci a cogliere a fondo le diverse componenti della cultura letteraria e scientifica di età imperiale che sorreggono e alimentano la sua esegesi, pur con la giustificata esclusione delle fonti filosofiche ed anche dei legami con l'esegesi giudaica. In qualche occasione N. ha voluto aprirci spiragli che mostrano Origene, per così dire, in atto di svolgere quel mestiere di *γραμματικός* che egli aveva praticato in gioventù¹³⁵. È di sicuro una sua 'identità

sacre Scritture rispetto alla poesia, alla filosofia e alla retorica pagane. Sul tema cf. B. STÜDER, *Delectare et prodesse: Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, 555-581.

¹³⁰ Cf., ad es., *FrPs* 5,11c (PG 12, 1172B): Πάνυ δὲ χαρίεν, πῶς οὐκ εἶρηκε πόθεν ἔξωσεν, ἵνα μὴ τοῖς πολλοῖς σαφὲς ᾦ. *CMt* XIII 12 (pp. 211, 19-212, 7 KLOSTERMANN) associa l'immagine dei «flutti salmastri» alle preoccupazioni di un avaro mediante l'ingegnosa e «gradevole» (*χαριέντως*) interpretazione di *Mt* 17,27: «Ecco un testo che potresti usare gradevolmente nei confronti di una persona avara, che sulla bocca altro non ha che discorsi sul denaro, allorché la vedrai guarita da un Pietro, che le toglie non solo di bocca e dai discorsi ma anche dalle disposizioni (interiori) quello statero, simbolo di tutto il suo attaccamento al denaro. Una persona di questo tipo, dirai che si è trovata in mare e tra le realtà salate di questa vita, i flutti delle preoccupazioni e le ansie per amore al denaro, con lo statero in bocca dal momento che era senza fede e attaccata al denaro; e dirai che è venuta su dal mare, catturata dall'amo del Logos e beneficata da un Pietro che le insegna la verità, con in bocca non più lo statero, ma al suo posto le parole che hanno l'immagine di Dio» (tr. mod.: Origene. *Commento a Matteo/2*, a cura di G. BENDINELLI, tr. di R. SCOGNAMIGLIO, note di commento di M.I. DANIELI, Città Nuova, Roma 2012, 295). Si veda anche *κατακεχαρισμένως* [...] *εἰρημένω* in *FrEph* 1,12 (246 PIERI). Questo uso sembra confermare l'osservazione di B. STÜDER, *Delectare et prodesse*, cit., 564: «Immer wieder begegnet man in den Auslegungen biblischer Texte Ausrufen wie *kalós elegen, admirabiliter dixit*. Damit beweisen die christlichen Autoren wiederum, dass sie für die ästhetischen Werte der Heiligen Schrift keineswegs blind waren».

¹³¹ Lo rileva Africano criticando l'uso di un testo apocrifo da parte di Origene: Θαυμάζω δὲ πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦτο τοῦ βιβλίου κίβδηλον ὄν· ἡ γάρ τοι περικοπή αὕτη χαρίεν μὲν ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγραμμα νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον (*Ep. Afr.* 2 [514, 6-8 DE LANGE]). Nella sua replica lo rammenta anche l'Alessandrino: Καὶ ἔλεγες τὴν περικοπήν ταύτην, ἐπαινῶν μὲν πῶς ὡς «χαρίεν ἄλλως» οὔσαν (*Ep. Or. ad Afr.* 3 [524, 5-7]).

¹³² L. PERRONE, «*The Bride at the Crossroads: Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs*», *ETL* 82 (2006) 69-102.

¹³³ N., 393: «Ogni parola di un Salmo può essere interpretata sul piano storico-letterale, e cioè in riferimento alla sua situazione contingente e al suo πρόσωπον λέγον storico. Che la dimensione cristologica del versetto venga rivelata sul piano letterale o allegorico [*übertragen!*] è del tutto indifferente: rimane il dato di fatto che Cristo è il πρόσωπον λέγον [...] ma in una stretta relazione con il contenuto del versetto».

¹³⁴ M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*. I: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1982; II: *Exégèse prosopologique et théologie*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985. Cf. anche A. VILLANI, *Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*, *Adamantius* 14 (2008) 130-150; ID., *Uno sguardo d'insieme sulle prosopopee divine in Origene: Il Padre e il Figlio a colloquio con l'uomo*, in *Orig. X*, 615-646.

¹³⁵ N., 286-287: «Come reminiscenza della sua pregressa attività di maestro di grammatica si potrebbe leggere il

ritrovata, che non confligge però con quella che a ben vedere è stata la vocazione per eccellenza dell' Alessandrino: diversamente dal contrasto insinuato tra il suo 'pensiero greco' e la 'vita barbara' da cristiano, rimproveratogli da Porfirio nel suo celebre attacco polemico¹³⁶, Origene è riuscito a unire proficuamente 'lettera e allegoria'¹³⁷, fondendo così il filologo con il teologo della Scrittura.

Lorenzo Perrone
Via Luigi Riccoboni 16
40127 Bologna
perronelorenzo1946@gmail.com

Abstract. On the occasion of its translation into Italian, the article presents an analysis of Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (1987) over against the tradition of the studies on the Alexandrian and their subsequent development. Beyond the general overview offered by this truly 'encyclopedic' book, with its countless investigative avenues, the overall result reveals a well-rounded portrait of Origen the philologist, to be compared to the better known and usual portrait of the Alexandrian as a philosopher or a theologian. Neuschäfer has contributed like no other to drawing a renewed image of the Alexandrian in this respect, helping us to fully grasp the various components of the literary and scientific culture of the imperial age that support and nourish his exegesis, in spite of the exclusion of his philosophical sources and of the links with Jewish exegesis.

Keywords, Origen of Alexandria; Philology; Grammar; Alexandrian culture.

ragionamento sviluppato da Origene in *C. Cels.* IV 77 [...]. Nella sua replica Origene riprende il passo di Euripide e lo interpreta, come doveva essere abituato a fare per via della sua pratica esegetica sui testi poetici, individuandovi senza esitazione una *sineddoche*. Cf. anche 290: «La concisa osservazione di Origene ci offre quindi uno scorcio sulla sua scuola»; 302: «Si può assumere che Origene, occupandosi della metrica della poesia lirica e drammatica nelle lezioni di grammatica, avesse maturato una notevole familiarità con il problema della disposizione dei metri e con la loro denominazione tecnica [cf. *CC IV 77*: *ιαυβείον*], e abbia poi applicato il sapere così acquisito alla metrica dei Salmi ebraici».

¹³⁶ Cf. M. ZAMBON, ΠΑΡΑΝΟΜΩΣ ΖΗΝ: *La critica di Porfirio ad Origene* (*Eus.*, HE VI, 19, 1-9), in *Orig. VIII*, 553-563; L. PERRONE, «Vita da cristiano, pensiero greco?». *L'eredità dell'Ellenismo nel pensiero di Origene*, in *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, a cura di G. ZECCHINI, Vita e Pensiero, Milano 2013, 125-147.

¹³⁷ Per richiamare l'opera magistrale di M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, di cui N. non ha potuto presumibilmente tenere conto.

The Second-Generation Anti-Julianist Literature and Its Reception in the Later Syriac Sources

by
Guido Venturini

1. INTRODUCTION: THE ANTI-JULIANIST FLORILEGIUM BY SERGIUS OF HUZRI (LATE 6TH CENTURY)

The debate concerning the incorruptibility of Christ's body before the resurrection, affirmed by Julian of Halicarnassus and refuted by Severus of Antioch, produced its most significant outputs in the years 520-527, when Severus and Julian exchanged several polemical writings with each other¹. The Julianist controversy continued after the death of its two main characters, as it is testified by a flourishing anti-Julianist literature in the 6th-7th century (mainly consisting of florilegia), and by the interest that the debate was still raising in the 8th-9th century². The most important piece of the anti-Julianist literature after the death of Severus of Antioch is represented by the florilegium preserved by manuscripts British Library Add. 12155, f. 62v-86v (8th-9th century); British Library Add. 14533, f. 52r-72v (9th century); British Library Add. 14532, f. 36r-94v (8th century); British Library Add. 14538, f. 101v-119v (late 8th century); Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana Syr. 69, f. 18r-49v (late 8th century)³. This huge collection of patristic testimonies was probably composed by an erudite named Sergius of Huzri in the last part of the 6th century⁴. The name of the author is luckily known from a marginal note at folium 87r in manuscript British Library Add. 12155. The period of composition

¹ The different phases of the Julianist controversy have been meticulously reconstructed by R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae II, 12), P. Smeesters, Louvain 1924, 3-74. An in-depth study on the dogmatic aspects of the controversy is found in Y. MOSS, *Incorruptible Bodies. Christology, Society, and Authority in Late Antiquity* (Christianity in Late Antiquity. The Official Book Series of the North America Patristics Society), University of California Press, Oakland 2016. On the Christology of Julian of Halicarnassus, see also A. GRILLMEIER – T. HAINTHALER, *Christ in Christian Tradition, II/2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Constantinople in the sixth century*, Mowbray, London 1995, 79-116; R.P. CASEY, *Julian of Halicarnassus*, HTR 19/2 (1926) 206-213, 211-212. On the works of Severus of Antioch against Julian of Halicarnassus, see also P. ALLEN – C.T.R. HAYWARD, *Severus of Antioch* (The Early Church Fathers), Routledge, London 2004, 46-49.

² The Julianist controversy represented a serious problem for the Miaphysite Church during the patriarchate of Cyriacus of Tagrit (793-817), cf. U. POSSEKEL, *Julianism in Syriac Christianity*, in *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, ed. P. BRUNS – H.O. LUTHE, Harrassowitz, Wiesbaden 2013, 437-458, 454-456. During the Abbasid period, the Christological debates of the late Byzantine epoch assumed new importance in defining the identity of the Syriac Orthodox Church in the context of confrontation between different Syriac Churches within the Islamic environment, cf. E. FIORI, *Syriac Florilegia and Patristic Christianity beyond East and West*, in *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, ed. E. FIORI – B. EBEID (SVigChr 179), Brill, Leiden 2023, 13.

³ The anti-Julianist florilegium was transmitted by the above-mentioned collections with other dogmatic florilegia: Christological, Trinitarian, and a florilegium on the soul. The first three florilegia have been respectively edited by the present writer, Emiliano Fiori and Bishara Ebeid on the website of the FLOS project. The last one is still unedited, but Emiliano Fiori is planning a specific study. Pending the publication of the printed text of the anti-Julianist florilegium, the reference for the numeration of the extracts (in the format: AJU chapter number/extract number) will be given from the digital edition, which is freely accessible at the following URL: <https://www.florilegiasyriaca.eu/public/indici/florilegium/flos/AJU>. A brief analysis of the contents and the context of production of the manuscripts is provided *infra*. For the methodological problems concerning the edition of the florilegia as autonomous works, see E. FIORI, *Syriac Florilegia*, cit., 5-8; G. VENTURINI, *A Syriac Masterpiece of Erudition and Creativeness: the Anti-Julianist Florilegium by Sergius of Huzri (6th century)*, in *Florilegia Patristica*, E.J. Brill [forthcoming].

⁴ On the problem of the authorship of the florilegium, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Masterpiece*, cit. On the figure of Sergius of Huzri, cf. E. FIORI, *A Geological Approach to Syriac Miaphysite Christology (Sixth–Ninth Centuries): Detours of a Patristic Florilegium from Antioch to Tagrit*, in *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, ed. E. FIORI – B. EBEID (VigChr, Supplements 179), Brill, Leiden 2023, 186-227, 200.

In several cases the two florilegia quote the same authorities¹¹. In the anti-Julianist florilegium, none of these common extracts is longer than the corresponding quotation in BL Add. 14529. One could think that some pieces were circulating as pre-anthologized excerpts, prepared for dogmatic controversies in which the Miaphysite Church was involved¹². However, the thesis of the writer is that the anonymous compiler knew the florilegium of Sergius of Huzri. He decided not to simply reproduce it (as John of the Sedre did in his *Plerophoria*) but to extend and complete it by creating a new compilation from first-hand sources. Evidence of this theory emerges from the two extracts from the *Creed* of John of Jerusalem (f. 21v-22v), an authority which is also extensively quoted in the main florilegium (AJU 46/1). While in the latter the extract from the *Creed* was taken from the Syriac version of Severus' *Critique of the Tome of Julian*¹³, the compiler of BL Add. 14529 took it from the *Book against Chalcedon*¹⁴ by Timothy Aelurus (preserved in Syriac by manuscript BL Add. 12156), which had been itself, in Greek, Severus' source for the *Creed*¹⁵. The interesting fact here is that the two florilegia quote different parts of the *Creed*, which are mutually complementary. While Severus and the main florilegium quote the central unit (corresponding to C.P. CASPARI, *Quellen*, cit., 185.22-186.10), BL Add. 14529 skips precisely this section, reproducing only the beginning (= C.P. CASPARI, *Quellen*, cit., 185.18-21) and, in the next extract (ܐܘܠܘܬܐ ܕܡܘܢܐ), the final part of the *Creed* (= C.P. CASPARI, *Quellen*, cit., 186.10-23). The impression is that the compiler of BL Add. 14529 tried to improve the earlier florilegium by adding material which had been omitted by its author. Since those parts of the *Creed* were not available elsewhere in Syriac, he consulted the anti-Chalcedonian dossier of Timothy Aelurus, which includes it integrally. Further evidence of the compiler's awareness of the main florilegium is given by the proximity, at f. 10v-11v, of a long extract from Ephrem's *Memra on «In the beginning»*¹⁶ with an extract from Isaac of Antioch's *Memra* [42] on *Faith*¹⁷.

¹¹ f. 10rv: AJU 53/13 + 53/14; f. 10v-11r: AJU 23/5 + 53/15; f. 11rv: AJU 53/16; f. 14v-15r: AJU 41/5; f. 15v-16r: AJU 41/6; f. 16rv: AJU 63/1.

¹² We can mention the case of AJU 23/5, which corresponds to BL Add. 14529, f. 10v. The heading of AJU 23/5 says that this excerpt from Ephrem was already quoted by Philoxenus in the florilegium appended to his treatise *Against Habib*. Nevertheless, this information seems not to be accurate, cf. *infra*.

¹³ R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, I: Premier échange de lettres. Deuxième échange de lettres. Critique du Tome de Julien. Troisième échange de lettres. Réfutation des Propositions hérétiques* (CSCO 244-245; CSCO.S 104-105), Secrétariat du CSCO, Louvain 1964, 138.15-139.27 (text), 107.3-108.9 (transl.).

¹⁴ On this complex collection preserving diverse materials, among which Timothy's treatise *Against those who say 'two natures'* (CPG 5475), see R.Y. EBIED – L.R. WICKHAM, *A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*, JThS 21 (1970), 321-369, 321-323; G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium Against the Julianist Doctrine. A Study Concerning the Sources and the Compilation Technique*, RHT 21 (2026) [forthcoming].

¹⁵ As Severus informs in his work, cf. R. HESPEL, *Sévère d'Antioche*, cit., 138.11-12 (text), 106.35-36 (transl.). This is why in the main florilegium the *Creed* reproduces the Syriac translation by Paul of Callinicum (who translated Severus' treatise), while BL Add. 14529 reproduces the same translation as BL Add. 12156, where the *Creed* is quoted integrally within the book by Timothy Aelurus. The latter version of the *Creed* was edited and translated into German by C.P. CASPARI, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, I, P.T. Malling, Christiania 1866, 185-190.

¹⁶ The extract of BL Add. 14529, f. 10r-11r, was edited and translated by T.J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit*, II, H. Dessain, Mechliniae 1886, 511-514. For the problematic authorship of this work, cf. *infra*.

¹⁷ The identification of the *memra* is found in E.G. MATHEWS, *The Works Attributed to Isaac of Antioch: A [nother] Preliminary Checklist*, Hugoye: Journal of Syriac Studies 6/1 (2009) 59, n° 42. The extract from BL Add. 14529, f. 11rv, which is the only surviving fragment of this *memra*, was edited and translated by G. BICKELL, *S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum, opera omnia. Ex omnibus, quotquot extant, codicibus manuscriptis cum varia lectione Syriace Arabiceque primus edidit, Latine vertit, prolegomenis et glossario auxit*, I, J. Rickeri, Gissae 1873, 176-179 (AJU 53/16 reproduces v. 37-39).

3. THE SOURCES OF BL ADD. 14529

A list of the extracts with a provisional identification is given below. The pieces shared by both florilegia are marked in bold.

- f. 10rv: Ephrem, Homily on ‘In the beginning’ = AJU 53/13 + AJU 53/14**
- f. 10v-11r: Ephrem, Homily on «In the beginning» = AJU 23/5 + AJU 53/15**
- f. 11rv: Isaac of Antioch, Discourse on Faith [Memra 42] = AJU 53/16**
- f. 11v: Jacob of Serugh, Against Arius (not identified)
- f. 11v: Jacob of Serugh, On Azazel¹⁸
- f. 11v-12v: Jacob of Serugh, On Faith, 6 extracts¹⁹
- f. 12v-13r: Jacob of Serugh, On «If Adam has been created mortal and immortal»²⁰ (vv. 177-186)
- f. 13r: Jacob of Serugh, On «If Adam has been created mortal and immortal» (vv. 195-198)
- f. 13r: Jacob of Serugh, On «If Adam has been created mortal and immortal» (vv. 303-306)
- f. 13r: Jacob of Serugh, On Faith
- f. 13r-14v: Philoxenus of Mabbug, Introduction to the Commentary on the Gospels against Theodore²¹
- f. 14v: Philoxenus of Mabbug, Against Ḥabib (Book IX)²²
- f. 14v: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda²³
- f. 14v: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda
- f. 14v-15r: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda = AJU 41/5**
- f. 15r: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda
- f. 15r: Philoxenus of Mabbug, Against Ḥabib (Book VII)²⁴
- f. 15rv: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda²⁵
- f. 15v: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda
- f. 15v: Philoxenus of Mabbug, Second letter to the monks of Teleda
- f. 15v: Philoxenus of Mabbug, Treatise on the Inhomination²⁶
- f. 15v-16r: Philoxenus of Mabbug, Treatise on the Inhomination = AJU 41/6**
- f. 16r: Philoxenus of Mabbug, Treatise on the Inhomination

¹⁸ The homily on Azazel has been published by P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, III, Otto Harrassowitz, Paris – Leipzig 1907, 259-283.

¹⁹ The first three extracts are part of *Homily 95 on Faith*, cf. R. AKHRASS – I. SYRYANY, *160 unpublished homilies of Jacob of Serugh*, II (Homilies 73-160), Syriac Orthodox Patriarchate, Damascus 2017, 270-271 (vv. 181-186, 179-182, 194-200).

²⁰ It is the same work quoted in AJU 4/1-3. The 2nd *Homily on the Creation* has been recently republished in A. ALWAN, *Anthropologie de Jacques de Saroug. Tome II. Quatre homélies métriques sur la création. Texte critique, traduction française, notes et index* (Études du Proche-Orient Chrétien, 5), CERPOC-USJ, Beyrouth 2016. The title is transmitted as ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܕܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܕܡܐ ܕܥܕܡܐ ܕܥܕܡܐ by the direct tradition of the homily, but as ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܕܡܐ ܕܥܕܡܐ ܕܥܕܡܐ ܕܥܕܡܐ by the florilegia, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, cit.

²¹ Cf. A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Universitas Catholica Louvaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae III/8), Imprimerie orientaliste, Louvain 1963, 134.

²² A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 226, n. 1.

²³ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 217.

²⁴ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 226, n. 1.

²⁵ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 218.

²⁶ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 247.

f. 16rv: Philoxenus of Mabbug, Letter to Uranius the Scholastikos²⁷ = AJU 63/1

f. 16v-17r: Philoxenus of Mabbug, Eucharistic prayer «I bring You, God»²⁸

f. 17rv: Pseudo-Athanasius, On the Incarnation and against the Arians = CPG 2806, cf. *Widerlegung*, 28.22-26; PG 26, 996.7-11; ACO I, 1, 5, 67.26-28²⁹

f. 17v: Theophilus of Alexandria, 16th Festal Epistle = CPG 2585 (1), cf. *Widerlegung*, 30.24-29; ACO I, 1, 5, 68.17-20. Partially quoted also in PUSEY, *Sancti Patris nostri Cyrilli*, III, p. 511; J. LEBON, *Liber Contra Impium Grammaticum*, cit., p. 317³⁰

17v-18r: Theophilus of Alexandria, 21th Festal Epistle = CPG 2589 (1), cf. *Widerlegung*, p. 30.31-31.14

18r: Theophilus of Alexandria, 5th Festal Epistle = CPG 2582, cf. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431*, p. 30, n° 9; *Widerlegung*, 105.13-22; ACO I, 1, 2, 41.16-22; ACO I, 1, 7, 91.10-26

f. 18r: Atticus of Constantinople, Homily on the Nativity = CPG 5650, cf. *Widerlegung*, 30.9-11; ACO I, 1, 5, 66.23-24; ACO I, 1, 7, 45.8-9; J. LEBON, *Liber Contra Impium Grammaticum*, cit., 322.31-323.2³¹

f. 18rv: Atticus of Constantinople, Homily on the Nativity = CPG 5650, cf. *Widerlegung*, 30.13-21; ACO I, 1, 5, 66.25-30; ACO I, 1, 7, 45.10-15; LEBON, *Discours d'Atticus*, 181.149-157; J. LEBON, *Liber Contra Impium Grammaticum*, cit., 323.3-11; HESPEL (CSCO.S 104), 100.13-19 (text)

f. 18v: Cyril of Alexandria, Letter to Acacius of Melitene = CPG 5340, cf. *Widerlegung*, 256.11-16; WICKHAM, *Select Letters*, 44.8-12

f. 18v-19r: Cyril of Alexandria, Oration to the Queens = CPG 5219, cf. *Widerlegung*, 285.28-286.22; ACO I, 1, 5, 86.34-87.6

f. 19rv: Cyril of Alexandria, Oration to the Queens = CPG 5219, cf. *Widerlegung*, 288.31-289.18; ACO I, 1, 5, 88.26-37

f. 19v: Cyril of Alexandria, Oration to the Queens = CPG 5219 cf. *Widerlegung*, 290.24-34; ACO I, 1, 5, 89.28-35

f. 19v-20r: Cyril of Alexandria, Oration to the Queens = CPG 5219, cf. *Widerlegung*, 291.1-13; ACO I, 1, 5, 89.36-90

f. 20r: Cyril of Alexandria, Homily 15 on the Incarnation of God the Word = CPG 5259, cf. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431*, 14.27-31; *Widerlegung*, 31.17-23

f. 20r: Cyril of Alexandria, That Christ is one³² = CPG 5228, cf. *Widerlegung*, 31.29-32.2; DE DURAND, *Deux Dialogues*, 372.42-44

f. 20rv: Cyril of Alexandria, Commentary on the Second Letter to the Corinthians³³ = CPG 5209 (2)

²⁷ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 214-215.

²⁸ A. DE HALLEUX, *Philoxène*, cit., 296.

²⁹ The quotation is ascribed by the florilegium to Severianus of Gabala, cf. *infra*. The fragment is also quoted with a different extension in I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562)* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 5), Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1933, 54, n° 67; 32, n° 36, and J. LEBON, *Severi Antiocheni. Liber Contra Impium Grammaticum*. Orationis Tertiae Pars Posterior (CSCO 101; CSCO.S 50), Secrétariat du CSCO, Louvain 1933, 155.6-24. In the latter, the extract is ascribed to Athanasius. The Syriac translation of BL Add. 14529 does not match with that of the integral version of the work, cf. R. THOMSON, *Athanasiana Syriaca*. Part III: *De incarnatione contra Arianos; Contra Apollinarium I; De Cruce et Passione; Quod unus sit Christus; De incarnatione Dei Verbi; Ad Jovianum*, (CSCO 324; CSCO.S 142), Secrétariat du CSCO, Louvain 1972, 8.

³⁰ This Syriac fragment and the following two were not seen by M. RICHARD, *Les écrits de Théophile d'Alexandrie*, Muséon 52 (1939) 33-50, 36-38.

³¹ This passage is lost in the integral Syriac version of the discourse, probably because of the bad quality of the Greek Vorlage, cf. J. LEBON, *Discours d'Atticus de Constantinople, sur la sainte Mère de Dieu*, Muséon 46 (1933) 167-202, 172-173.

³² The Syriac quotation in BL Add. 14529 was already identified by G.M. DE DURAND, *Deux Dialogues Christologiques* (SC 97), Cerf, Paris 1964, 373 (apparatus), who reported another parallel in BL Add. 12155, f. 169r.

³³ This fragment was identified, edited, and translated by K.F. ZAWADZKI, *Hat Cyrill von Alexandrien sich selbst „plagi-*

f. 20v-21v: Cyril of Alexandria, Twelve Anathemas (from Letter 17 to Nestorius) = CPG 5317, cf. *Widerlegung*, 165.14-167.31

f. 21v-22r: John of Jerusalem, Exposition on Faith³⁴

f. 22rv: John of Jerusalem, Exposition on Faith³⁵

f. 22v: Theodotus of Ancyra, Homily 2 on the Nativity = CPG 6126, cf. BL Add. 12156, f. 9v; SCHWARTZ, p. 30, n° 10; *Widerlegung*, 126.18-30; ACO, I, 1, 2, 75.6

f. 22v-24r: Theodotus of Ancyra, Homily 2 on the Nativity (4 extracts) = CPG 6126, cf. BL Add. 12156, f. 9v-10r

f. 24r-25r: Proclus of Constantinople, Homily 1 on Holy Mary (4 extracts) = CPG 5800, cf. BL Add. 12156, f. 10rv; *Widerlegung*, 33.3-34.13; ACO I, 1, 1, 104.20-107.16 (passim)³⁶

f. 25r-26r: Dioscorus of Alexandria, Letter written from the exile in Gangra to the monks of Henaton = CPG 5454, cf. BL Add. 12156, f. 10v³⁷; *Widerlegung*, 279.27-280.31

It appears clear at first glance that the first part of the collection (f. 10r-17r) is built on a number of selected quotations from the Syriac Fathers, which the compiler found in the florilegium of Sergius of Huzri. Besides reproducing and extending these extracts, the compiler provides some additional material: several extracts from Ephrem, Jacob of Serugh, Isaac of Antioch, Philoxenus of Mabbug are added to the cardinal quotations. Consequently, the first part of the florilegium consists entirely of excerpts from the Syriac Fathers. The absence of similar collections makes it difficult to determine whether these quotations were extracted from integral works or from already existing selections. Anyway, it is noteworthy that many extracts are unedited or not preserved by any other source.

By contrast, the second part of the florilegium (f. 17r-26r) is exclusively composed of quotations from the Greek Fathers: this suggests that the compiler of the florilegium had suddenly changed his source. I do not think that the authors of the Syriac florilegia consulted the Greek sources directly: the compiler of BL Add. 14529 must have found these quotations already translated into Syriac. The analysis of some extracts has revealed that the direct source of this collection is the Syriac epitome of the treatise *Against those who say two natures* by Timothy Aelurus, preserved by manuscript BL Add. 12156³⁸. Besides the *Creed* of John of Jerusalem, the last three quotations of our collection find identical parallels in BL Add. 12156, f. 9v-10v. It can be shown that the Syriac version of the treatise was also the source of the remaining extracts: most of them were probably copied in the four lost folia between the current f. 8-9 of BL Add. 12156³⁹. This

iert? Ein neues, rätselhaftes syrisches Fragment aus dem Codex British Library Add. 14529, *ETL* 93/2 (2017) 343-360, and K.F. ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills Von Alexandrien zum 2. Korintherbrief* (Traditio Exegetica Graeca 18), Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT 2019, 46-47.

³⁴ C.P. CASPARI, *Quellen*, cit., 185.18-21. This fragment corresponds to the text preceding AJU 46/1, cf. *supra*. The whole *Creed* is preserved in Armenian, cf. K. TER-MEKERTTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ, *Timotheus Aelurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1908, 274-276.

³⁵ C.P. CASPARI, *Quellen*, cit., 186.10-23. This fragment corresponds to the text following AJU 46/1, cf. *supra*.

³⁶ The integral Syriac version of the homily was edited by E. LUCCHESI, *L'Oratio I "De laudibus S. Mariae" de Proclus de Constantinople. Version syriaque inédite*, in *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. LUCCHESI – H.D. SAFFREY (Cahiers d'orientalisme 10), P. Cramer, Genève 1984, 187-198.

³⁷ The Syriac version of the extract has been published from manuscript BL Add. 12156, f. 50rv by R.Y. EBIED – L. WICKHAM, *Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon*, in *After Chalcedon*, ed. C. LAGA (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Peeters, Leuven 1985, 135-136 (text), 160-161 (transl.).

³⁸ The Greek text of the treatise is lost, while an Armenian version is preserved by a single manuscript and was published by K. TER-MEKERTTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ, *Widerlegung*, cit. On the relationship between the Armenian version and the Syriac epitome, cf. F. CAVALLERA, *Le dossier patristique de Timothée Aelure*, *BLE* 4/1 (1909) 342-359. A systematic comparison of the contents of the two versions is found in E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalcedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (ABAW.PP 2/6), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1927, 98-126.

³⁹ E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus*, cit., 119. Flavia Ruani noted that one of these quotations, ascribed to Severianus of Gabala, must originally have been copied in this missing folia, cf. F. RUANI, *Traduction syriaque*, in Pseudo-Athanase

suggestion is supported by the Armenian version of the treatise, which is probably the closest to the Greek *Vorlage*: the Armenian version preserves all the extracts in the same form as BL Add. 14529. A significant example is offered by the extract (f. 17rv) from the pseudo-Athanasian treatise *On the Incarnation and against the Arians*: the fragment is erroneously ascribed to Severianus of Gabala by Timothy Aelurus and BL Add. 14529⁴⁰. Noteworthy too is the case of the extract (f. 17v-18r) from the 21st *Festal Epistle* of Theophilus of Alexandria: the Armenian version of the treatise preserves the only existing parallel of this Syriac quotation⁴¹. In conclusion, Timothy Aelurus' treatise *Against those who say two natures* once again reveals its role as prototype for the Syriac dogmatic florilegia⁴². As for BL Add. 14529, it can justly be considered an indirect witness of the Syriac epitome of the treatise: a critical edition and translation still awaits to be published⁴³.

4. THE CHAPTERS AGAINST THE JULIANISTS

One of the manuscripts of the anti-Julianist florilegium, BL Add. 12155, preserves another polemical work against the Julianist doctrine at f. 113r-125v⁴⁴. The polemical aim of this section is evident from the title: *Chapters against the Julianists: detailed refutation of what has been quoted above together*⁴⁵. In the manuscript (and consequently in Wright's catalogue) the 14 chapters of which the work is composed are misleadingly split in two (5 + 9 chapters)⁴⁶. The work apparently shares several characteristics with the anti-Julianist florilegium. After the general title of the collection, which the scribe erroneously considered to be the heading of the first chapter, each of the subsequent 13 chapters is introduced by a specific title, concerning a dogmatic topic. As in the florilegium, many patristic quotations are introduced by a red heading. In the *Chapters*, however, every quotation is systematically followed by a redactional comment, where other patristic authorities are usually quoted: since they do not introduce a new demonstration, they are generally not rubricated. This comment takes up the greater part of every chapter: the first impression is that we are dealing with a genre which is halfway between a dogmatic treatise and a florilegium. Despite these formal differences, it has been possible to establish that the anti-Julianist florilegium is certainly the main source of the *Chapters against the Julianists*. Unlike the example of the short florilegium of BL Add. 14529, most of the patristic extracts quoted in the *Chapters against the Julianists* find

d'Alexandrie, *De incarnatione et contra arianos. Un traité de controverse trinitaire de Sévérien de Gabala?*, ed. P.-M. HOMBERT – M. CASSIN – B. OUTTIER – F. RUANI (Athanasius Werke IV), De Gruyter, Berlin – New York [forthcoming]. J. Lebon thought the same about the two quotations from Atticus of Constantinople, cf. J. LEBON, *Discours d'Atticus*, cit., 196.

⁴⁰ As Flavia Ruani has noted, the attribution of the extract depends on Cyril of Alexandria, who ascribed the fragment to Severianus in his *Oration to the Queens*, cf. F. RUANI, *Traduction syriaque*, cit. I think that the latter is the source from which Timothy Aelurus took the quotation. The Armenian fragment is found in K. TER-MEKERTTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ, *Widerlegung*, cit., 28.22-26.

⁴¹ K. TER-MEKERTTSCHIAN – E. TER-MINASSIANTZ, *Widerlegung*, cit., 30.31-31.14.

⁴² For the preeminent position of Timothy's work among the sources of the main florilegium, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, cit.

⁴³ I will provide the critical edition of the florilegium of BL Add. 14529 in another contribution. E. Fiori and the writer are planning the edition and translation of the Syriac epitome contained in BL Add. 12156.

⁴⁴ Draguet made some observations about this work in his discussion on the late anti-Julianist literature, including collections of questions and answers against the Julianist doctrine (BL Add. 12155, f. 180v-186v), which are not relevant to our study concerning the florilegia, cf. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, cit., 85-90.

⁴⁵ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ. What quotations the author is referring to is not clear. He is clearly alluding to the writings of Julian, but it is not sure that he is referring to the block of quotations which are collected at chapters 10-19 of the anti-Julianist florilegium, cf. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, cit., 85-86. It cannot be excluded that this work was copied in BL Add. 12155 without its prequel, maybe from an anti-graph preserving a group of quotations from Julian of Halicarnassus as a premise.

⁴⁶ According to the manuscript's general numeration, the first 5 chapters of the work (n° 396-400) are considered as the continuation of the preceding 8 chapters (n° 388-395 = f. 104r-113r), while the second part, composed of 9 chapters, is introduced by a new title (f. 117v: ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ ܕܘܪܘܬܝܢܝܘܬܝܢ), which, however, does not correspond to any thematic change, cf. W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 938-941.

an exact parallel in the florilegium of Sergius of Huzri, with the same form and extension⁴⁷. The dependence of the *Chapters against the Julianists* on the anti-Julianist florilegium is confirmed by the study of the variants. Both works reproduce some readings that cannot be original: this, for example, is what happens in the heading of AJU 39/14, where the florilegium, followed by the *Chapters* (f. 114r), changes into ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ the original reading ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ, whose correctness is confirmed by the integral version of the homily⁴⁸ and by the same florilegium at AJU 53/17⁴⁹. In AJU 93/8, the florilegium and the *Chapters* (f. 119v) present some significant variants, which are absent in the direct tradition of Ephrem⁵⁰: the inversion of the verbs ܕܝܚܝܘܢ and ܘܢܝܘܢ and the reading ܘܢܝܘܢ ܘܕܝܚܝܘܢ instead of ܘܕܝܚܝܘܢ ܘܢܝܘܢ. The heading of AJU 93/7 and the *Chapters* (f. 118r) both ascribe the extract to a *Discourse to Gaian* (ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ), which is an evident corruption of the title of Gregory Thaumaturgus' *Discourse to Tatian* (ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ)⁵¹.

Now, what is the relationship between the *Chapters against the Julianists* and the manuscript tradition of the florilegium? Did the author of the *Chapters* (as John of the Sedre did for his *Plerophoria*) consult a model belonging to a specific branch of the manuscript tradition of the florilegium? The study of the variants allowed to detect some common errors in the florilegium as transmitted by BL Add. 12155⁵². The dependence of the *Chapters against the Julianists* on this branch of the manuscript tradition is more than possible, considering that BL Add. 12155 transmits both works⁵³. Although it is undeniable that the author of the *Chapters* derived the patristic extracts from the florilegium, the two works do not share all the indicative errors. In several cases, the *Chapters* preserve a text of better quality than that of the florilegium. The simplest explanation is that the author of the *Chapters* was concerned to consult other sources to check the correctness of the extracts derived from the florilegium. There is solid evidence that the *Chapters* were compiled from a multiplicity of sources, as it is evident from the following list.

- ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ AJU 28/3 : ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ BL Add. 12155 (f. 117r), HESPEL (CSCO.S 124), 31.29; 57.12; 137.25; HESPEL (CSCO.S 126), 274.12; 278.9
- ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ AJU 36/7 : ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ BL Add. 12155 (f. 114v), FIORI (CSCO.S 252), 22.7
- ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ AJU 43/2, THOMSON (CSCO.S 142), 38.2; HESPEL (CSCO.S 104), 127.15; HESPEL (CSCO.S 126), 202.14 : ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ BL Add. 12155 (f. 117v), CSCO.S 136, 10.10
- ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ BL Add. 12155 (f. 117r), MARTIKAINEN, p. 110, n° 55: om. AJU 28/3, HESPEL (CSCO.S 124), 31, 57, and 137; HESPEL (CSCO.S 126), 274; 278

⁴⁷ A sequence of identified quotations with a parallel in the florilegium is provided *infra*.

⁴⁸ This *Homily on the Resurrection* by Jacob of Serugh was edited by P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, II, Otto Harrassowitz, Paris-Leipzig 1906, 624-635, and reproduced with an English translation by T. KOLLAMPARAMBIL, *Jacob of Sarug's Homilies on the Resurrection* (The Metrical Homilies of Jacob of Sarug 5; Texts from Christian Late Antiquity 14), Gorgias Press, Piscataway, NJ 2008, 40-65 (AJU 53/17 reproduces v. 23-26).

⁴⁹ Significantly, in AJU 53/17 only manuscript B (BL Add. 12155, f. 73v) presents the variant ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ.

⁵⁰ The *Hymns Against the Heresies* were published by E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses* (CSCO 169; CSCO.S 76), L. Durbecq, Louvain 1957, and again with a French translation by F. RUANI, *Éphrem de Nisibe, Hymnes contre les hérésies* (Bibliothèque de l'Orient chrétien 4), Les Belles Lettres, Paris 2018.

⁵¹ The corrupted reading is probably to be ascribed to a defect of the archetype. The corruption of the title in the florilegium had been already noted by G. FURLANI, *Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts*, IV: *A Syriac Version of the λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς πρὸς Τατιανὸν of Gregory Thaumaturgus*, JAOS 35 (1915) 297-317, 305.

⁵² BL Add. 12155 reproduces the readings ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ and ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ both in the florilegium (AJU 35/2, f. 69r) and in the *Chapters* (f. 114v). The same happens with ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ at f. 70v (AJU 39/11) and f. 114r. Another common variant is reproduced in a different section of the manuscript (*Questions against the Julianists* = f. 180v-186v). An extract from Julian of Halicarnassus is quoted in the same form both at f. 65r and f. 181r: the variant ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ gives the fragment a very different sense from that of manuscripts CDEM (which have ܘܠܗܝܠܝܢܝܘܬܝܢ, cf. AJU 18/10). Draguet, who edited the extract among the dogmatic fragments of Julian of Halicarnassus, surprisingly preferred the reading of B to that of the other manuscripts, cf. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, cit., 35 (Appendix, n° 114).

⁵³ It cannot be excluded that the identical form of the quotations is due to an internal check carried out by the scribe.

Chapter 5. [f. 116v] Theodoretus of Cyrillus, Complaint of the 3rd anathema (2 extracts)⁵⁹; AJU 26/1; AJU 26/2; **AJU 27/1**; [f. 117r] **AJU 27/2**; AJU 27/4; AJU 12/11; **AJU 28/1**; AJU 28/2; **AJU 28/3**; **AJU 28/8**; [f. 117v] **AJU 43/2**; Julian of Halicarnassus (= DRAGUET, n° 107); **Cyril of Alexandria, Against Theodore**⁶⁰; **Cyril of Alexandria, Apology of the 12th anathema against the Orientals**⁶¹ **New general title (Chapter 6)**; **AJU 10/1**; various fragments from: AJU 1/4; AJU 8/1; AJU 2/2; AJU 1/3; AJU 1/1; **Philoxenus of Mabbog, Confutation of the definition of Council of Chalcedon**⁶²; [f. 118r] **Jacob of Serugh, Homily on «If Adam has been created mortal or immortal» (2 extracts: v. 131-134; v. 305)**⁶³; Gregory Thaumaturgus, Discourse to Gaianus (2 extracts)⁶⁴; AJU 98/1 (part 1); AJU 98/1 (part 2); AJU 98/1 (part 3); AJU 8/2⁶⁵

Chapter 7⁶⁶: [118v] **AJU 10/2**; AJU 5/1; AJU 1/4; Julian of Halicarnassus (= DRAGUET, n° 76)⁶⁷; AJU 4/1; AJU 4/2; AJU 4/3; AJU 4/4;

Chapter 8⁶⁸: [f. 119rv] AJU 10/3; **Ps 146,3-4**; AJU 93/3; **AJU 93/2**; **AJU 2/4**; **AJU 2/6**; AJU 10/3; AJU 10/4; AJU 17/3; AJU 3/1; AJU 3/2; AJU 93/8; AJU 10/4; Julian of Halicarnassus (= DRAGUET, n° 94); AJU 94/1; [120r] AJU 10/6; **19/1**; **19/4**; 19/5; 19/7; AJU 10/7; 10/8; 10/9; AJU 19/2; AJU 19/9 [120v]

Chapter 9⁶⁹: Athanasius of Alexandria, Against Apollinaris; 65/1

Chapter 10⁷⁰: **AJU 17/1**; AJU 17/2; **Athanasius of Alexandria, Oration III against the Arians**⁷¹; **AJU 23/1**; AJU 24/6; [121r] **AJU 24/9**; Athanasius of Alexandria, Against Apollinaris (= THOMSON (CSCO.S 142), 51.10-15); AJU 24/12; Cyril of Alexandria, Oration to the Queens; AJU 14/3; Julian of Halicarnassus (= DRAGUET, n° 152); Julian of Halicarnassus (= DRAGUET, n° 6); **AJU 23/2**; AJU 23/3; [f. 121v] Dioscorus of Alexandria, Epistle to Domnus of Antioch⁷²; **AJU 24/1**; **AJU 23/5** [f. 122r]

Chapter 11: **AJU 49/8**; AJU 47/1⁷³; AJU 47/2 (including the quotation from John Chrysostom,

⁵⁹ It must be noted that the two extracts were inspired to the compiler by the following two quotations (= AJU 26/1, AJU 26/2), coming from the apology of the same anathema made by Cyril of Alexandria and reproduced in the anti-Julianist florilegium.

⁶⁰ The fragment was edited by P.E. PUSEY, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, III, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1872, 513, n° 5.

⁶¹ E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, I, 1, 7, Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig 1929, 63.1-5.

⁶² There are no parallels of this fragment, which has been identified by A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, cit., 249.

⁶³ The *Homily on the Creation* has been edited and translated by A. ALWAN, *Quatre homélie métriques*, cit.

⁶⁴ On the wrong title of this work, cf. *supra*.

⁶⁵ I believe that the source of the last two extracts is Severus' *Against Felicissimus*, since their neighboring AJU 98/2 and AJU 8/1 probably come from that lost treatise, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, n. 30.

⁶⁶ Title: *On the fact that Julian dares to say that those who say that the flesh is corruptible by nature affirm that it is wicked, and it comes from a wicked maker.*

⁶⁷ In this extract Julian quotes a passage from Cyril of Alexandria's *Glaphyra* (PG 69, 20). The same passage is found in the Greek florilegium of manuscript Vatopedi 236, cf. M. RICHARD, *Le Florilège du Cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l'incorruptible*, *Muséon* 86/3-4 (1973) 249-273, 262, n° 26. A relevant part of this Greek florilegium derives from Severus' *Against Felicissimus*, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, cit.

⁶⁸ Title: *On the fact that Julian dares to say that the soul is mortal, because he says: « Not only about the body it was said "You are dust and to dust you shall return" ». For at the end of his first tome, Julian placed (some) inquiries, standing against the saint Severus, because he said that God said only to the body « You are dust and to dust you shall return », leaving by his mercy the soul immortal. Fifth inquiry.*

⁶⁹ The title *On «Holy are you, God»* is identical to that of chapter 65 of the anti-Julianist florilegium.

⁷⁰ Title: *On the fact that Julian having determined that the body of God is said incorruptible, stands against the Holy Scriptures and the Fathers.*

⁷¹ PG 26, 440.26-32. The compiler took the extract from Severus, cf. R. HESPEL, *Sévère d'Antioche*, cit., 290.8-11 (text), 223.30-35 (transl.).

⁷² CPG 5452. The compiler took the extract from Severus' *Against the Apology of Julian*, cf. R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II B: *L'Adversus Apologiam Juliani* (CSCO 301-302; CSCO.S 126-127), Secrétariat du CSCO, Louvain 1969, 289.9-2 (text), 254.15-30 (transl.).

⁷³ This extract is, with the following one, one of the rare pieces of the anti-Julianist florilegium originally composed by

In conclusion, we can now identify some of the additional sources consulted by the compiler of the *Chapters against the Julianists*:

1. Syriac versions of the treatises against Julian of Halicarnassus by Severus of Antioch
2. Integral Syriac versions of the Greek Father
3. Integral works of the Syriac Fathers (Jacob of Serugh, Philoxenus of Mabbug)
4. Dogmatic fragments by Julian of Halicarnassus (probably excerpted with other material from Severus' *Against Felicissimus*)
5. Other florilegia against the Julianist doctrine (see below)

5. THE GENEALOGICAL RELATIONSHIP AMONG THE ANTI-JULIANIST FLORILEGIA

It is now time to investigate the relationship between the anti-Julianist works examined so far. As I have shown, the great anti-Julianist florilegium composed by Sergius of Ḥuzri was the common model for the *Plerophoria* by John of the Sedre, the florilegium of BL Add. 14529, and the *Chapters against the Julianists*. But were the three minor florilegia connected in some way?

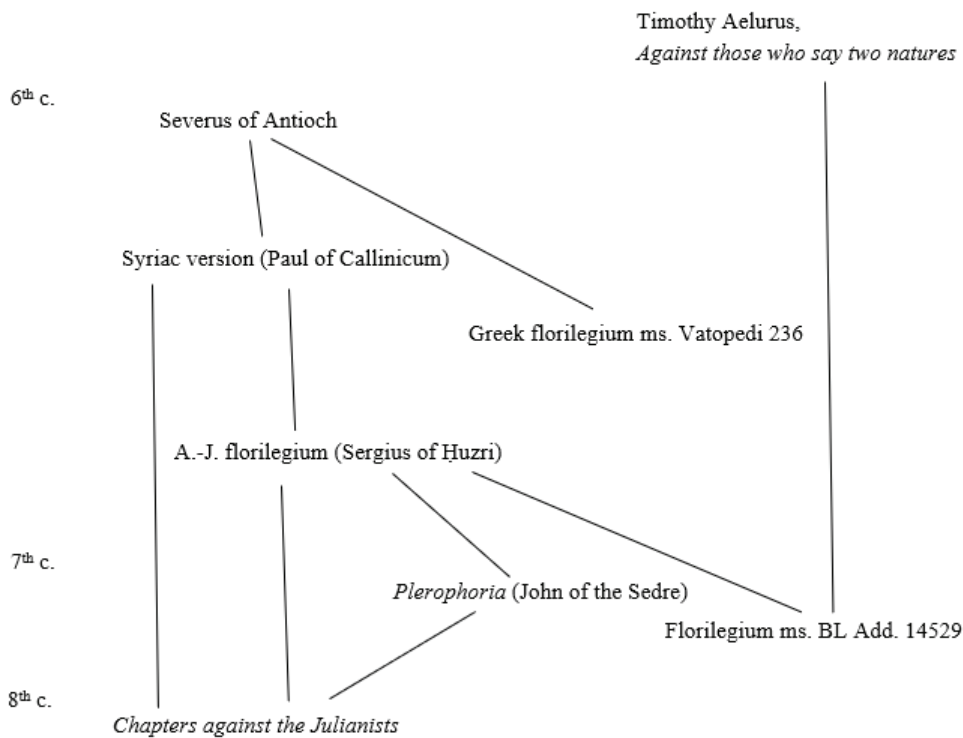
I have not found any connection between BL Add. 14529 and the other two collections. More in general, this smaller florilegium did not have a remarkable fortune in the context of the anti-Julianist literature⁸⁵. The situation between the *Plerophoria* and the *Chapters against the Julianists* is different: there are some elements which suggest that the former is among the sources of the latter. The first sentence of testimony n° 55 of the *Plerophoria* (corresponding to AJU 28/3), presents the addition *طبعه طبعه*, [*the natural*] and *not reprehensible* [*passions*], a precision that does not occur in any other Greek or Syriac parallel: the *Chapters against the Julianists* is the only source to reproduce the addition introduced by John of the Sedre (f. 117rb)⁸⁶. Another common variant is found at testimony n° 60 (corresponding to AJU 43/2), where *طبعه* is changed into *طبعه طبعه*, as happens in the *Chapters* (f. 117va). Although it cannot be excluded that we are dealing with polygenetic variants in both cases, independently introduced by the scribes of BL Add. 12155 and BL Add. 14629, there is stronger evidence that the *Plerophoria* was consulted by the author of the *Chapters against the Julianists* in the arrangement of the quotations.

<i>anti-Julianist florilegium</i>	<i>Plerophoria</i>	<i>Chapters against the Julianist</i>	Sources of the anti-Julianist florilegium
28/1	58	n° 23 (f. 117rb)	<i>Apology of the Philalethe</i>
28/2	58	n° 23 (f. 117rb)	Unknown (<i>Against Felicissimus?</i>)
28/3	55	n° 24 (f. 117rb)	<i>Against the Additions of Julian Against the Apology of Julian</i>
28/8	59	n° 25 (f. 117rb)	<i>Against the Additions of Julian</i>
43/2	60	n° 26 (f. 117va)	<i>Apology of the Philalethe</i> <i>Critique of the Tome of Julian</i> <i>Against the Apology of Julian</i>

⁸⁵ The compiler aims to complete the work by Sergius of Ḥuzri: in doing so, he surprisingly does not consult the primary source of the Julianist controversy, Severus of Antioch, cf. *supra*.

⁸⁶ The extract comes from *Letter 261 to the Sozopolitans* by Basil of Caesarea (CPG 2900), cf. Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, III, Les Belles Lettres, Paris 1967, 118. In addition to those in the *Plerophoria* and the *Chapters*, AJU 28/3 presents five parallels in Severus, cf. R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II A: *Le Contra additiones Juliani* (CSCO 295-296; CSCO.S 124-125), Secrétariat du CSCO, Louvain 1968, 31.29-32.4 (text), 57.12-16 (text), 137.25-138.2 (text); R. HESPEL, *Adversus apologiam Juliani*, cit., 274.12-17 (text), 278.9-15 (text). Another Syriac parallel is found in the *Chronicle* by Michael the Syrian, which reproduces a different Syriac translation, cf. J.-B. ЧАВОТ, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, II, E. Leroux, Paris 1901, 328.11a-13a (text). The latest Syriac parallel is in the *Candelabrum of the Sanctuary* by Barhebraeus, cf. *infra*. In Greek, we find this testimony quoted by Leontius of Byzantium, cf. B. DALEY, *Leontius of Byzantium: Complete Works* (OECT), Oxford University Press, Oxford 2017, 396.5-12. None of these parallel texts reproduces the above-mentioned variant.

Although the contiguous position of the first two passages could be a mere coincidence, due to the common dependence of both works on the main florilegium, an explanation of the perfect correspondence of the last two passages presents more of a challenge, since they are not related in the anti-Julianist florilegium nor in its source, Severus of Antioch⁸⁷. The author of the *Chapters against the Julianists* is suspected of having consulted the *Plerophoria* at least for this section of his work (BL Add. 12155, f. 117rv), including the third passage (= AJU 28/3; *Plerophoria* n° 55), which preserves the above-mentioned variant ܠܘܢ ܠܘܐ.



⁸⁷ AJU 28/8 has a Syriac parallel in R. HESPEL, *Contra additiones Juliani*, cit., 141.8-13 (text), and a Greek parallel in F. DIEKAMP, *Doctrina patrum de incarnatione verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1907, 111. For the Greek text of Cyril's *Commentary on John* (CPG 5208), cf. P.E. PUSEY, *Sancti Cyrilli*, cit., 316.6-11. AJU 43/2 has parallels in R. HESPEL, *Sévère d'Antioche*, II A, cit., 127.12-17 (text); R. HESPEL, *Adversus apologiam Juliani*, cit., 202.12-16; R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, III: *L'Apologie du Philalèthe* (CSCO 318-319; CSCO.S 136-137), Secrétariat du CSCO, Louvain 1971, 10.8-13; J. LEBON, *Severi Antiocheni. Liber Contra Impium Grammaticum. Oratio Prima et Secunda* (CSCO 111; CSCO.S 58), Secrétariat du CSCO, Louvain 1938, 293.21-27; J.-B. CHABOT, *Chronique*, cit., 329.39b-43b (text). All the parallels of AJU 43/2 reproduce the early Syriac translation of the works ascribed to Athanasius, cf. R. THOMSON, *Athanasiana Syriaca III*, cit., 37.26-38.5 and 67.17-22. I have shown elsewhere that the Syriac versions of the Athanasian corpus were widely reused by later translators, such as Paul of Callinicum, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, cit. For the Greek text of the pseudo-Athanasian treatise *On Incarnation against Apollinaris* (CPG 2231), cf. PG 26,1093-1165 (here 1104.17-24).

Of the blessed Mar Ephrem, from the discourse on Faith, the beginning of which is «Glorifying the glorious Father»: *But from the beginning the creatures which did not exist were created through the Son. Therefore, at the end he wore a corruptible body, so that the creatures which had been corrupted might be renewed through the destruction of his body. So, it was necessary that the impassible creatures would be created through the impassible Word, and the creatures which had been corrupted would be renewed through the corruptible body.*

But if they say that this discourse is not of Mar Ephrem, we have as a testimony the writings the blessed himself, which are everywhere, and many (others) which had also been written before their heresy existed, all the more those which are in the sanctuary of Edessa, and in all those where Mar Ephrem is mentioned. But we have as a trustworthy witness Mar Philoxenus the Bishop of Mabbug, who in his treatise against Ḥāḇib, took a testimony from him, and ascribed it to Mar Ephrem. For he would not have taken upon himself to bring a testimony from a forgery in support of the truth. That divine zealous, who without negligence uncovered the words of the heretics, not only those which were set in the writings, but even if he heard in a simple speech something which pertains to the heresy, he immediately refuted it by a writing. And this is known from the discourse written by him against the things which he found written on the wall when he was walking in the great church of Antioch, which pertain to the heresy of the Nestorians. Therefore, even less would he have accepted to leave the name of Mar Ephrem on that discourse, if he too was confessing that from the (very moment) of the union the flesh of Emmanuel was, as the Julianists think, incorruptible and impassible and immortal. Hence, two things were known from here: that the discourse is of the blessed Mar Ephrem, and that the saint Philoxenus professes (the same) as him, as his teachings also testify.

This subtle defense was probably written because the fragment was perceived as problematic. Contrary to what the above-quoted passage and the title of AJU 23/5 state⁹¹, this quotation is absent from Philoxenus' *Against Ḥāḇib* and the short florilegium appended to the end of the treatise. A possible explanation is that this quotation was removed from the treatise during the manuscript tradition. In this case, the source of the florilegium must have been a lost redaction of the *Against Ḥāḇib*, which still preserved the fragment by Ephrem. Alternatively, we may suppose that the florilegium is not referring to this specific fragment in the title of AJU 23/5, but in general affirms that Philoxenus agrees with Ephrem because six extracts from the same *memra* are quoted in the *Against Ḥāḇib*⁹². In the latter case, the defense offered by the compiler of the *Chapters against the Julianists* would be totally misleading, as Philoxenus never quoted this fragment⁹³.

However that may be, the tone and the argumentations used in this passage suggest that the *Chapters against the Julianists* be interpreted as a sort of apology of the anti-Julianist florilegium, conceived to refute the critiques that the Julianists had probably made of the work of Sergius of Ḥuzri. Although there are several analogies concerning the compilation technique and the creative use of the sources, the authorship of the *Chapters against the Julianists* cannot be ascribed to Sergius of Ḥuzri. The inclusion of the *Plerophoria* among the sources of the *Chapters against the Julianists* means that the death of John of the Sedre (648) must be taken as the *terminus post quem* for the composition of the work.

7. THE RECEPTION OF THE ANTI-JULIANIST FLORILEGIUM IN THE LATER SYRIAC LITERATURE

After the foregoing discussion on the late anti-Julianist literature in a strict sense, the final section of this contribution will be dedicated to the reception of the florilegium of Sergius of Ḥuzri in the Syriac literature from the 8th century up to the Middle Ages. The anti-Julianist florilegium circulated far beyond the limits of the Julianist polemic since its influence can be detected even in late authors such as Dionysius Barsalibi and Barhebraeus. I will start my analysis from the reception of the florilegium in the manuscript tradition.

⁹¹ *Of Mar Ephrem from the discourse on Faith, the beginning of which is «Glorifying the glorious Father». From it Mar Philoxenus brings a demonstration in the book against Ḥāḇib. Although Mar Ephrem writes it, it is clear from this that also Mar Philoxenus thought so.*

⁹² The fragments were edited for the first time by T.J. LAMY, *Ephraem Syri hymni*, cit., 513-516, who published from one of the manuscripts of the *Against Ḥāḇib* (BL Add. 12164) the six extracts immediately after AJU 23/5, cf. *supra*, n. 19.

⁹³ On the authenticity of the *Memra on «In the beginning»*, cf. F.C. BURKITT, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel* (TaS 7/2), Cambridge University Press, Cambridge 1901, 61 and 65.

7.1 *The direct tradition of the florilegium (8th-9th century)*

The topic must still have been of interest in the late 8th-early 9th century, since this is the period to which the dogmatic collections transmitting the florilegium belong⁹⁴. This is the period of the patriarchs Cyriacus of Tagrit and Dionysius of Tell Maḥre, who may have been behind the new wave of copying dogmatic florilegia during the Abbasid period⁹⁵. In a context of confrontation between different Syriac Churches within the Islamic environment, the transmission of the dogmatic florilegia concerning the Christological debates of the late Byzantine period assumed a new importance in defining the identity of the Syriac Orthodox Church⁹⁶. This renewed interest in the Christological debates of Late Antiquity is clearly testified by the production of the manuscripts transmitting the anti-Julianist florilegium within a wider group of dogmatic florilegia⁹⁷. The huge collections of BL Add. 12155 (B) and BL Add. 14533 (D)⁹⁸ are particularly representative of this context, and more in general are extraordinary from the point of view of the quantity of rare pieces transmitted⁹⁹ and of the excellent quality of their text¹⁰⁰. Different is the situation of the other three manuscripts, which all belong to different periods, but all depend on a common 7th-century ancestor¹⁰¹. While the poor state of conservation of Mingana syr. 69 (M) does not allow peremptory statements to be made about its origin¹⁰², BL Add. 14532 (C) and BL Add. 14538 (E) present a similar dogmatic dossier, an element which confirms their close relationship¹⁰³. Although BL Add. 14538 has little importance for the reconstruction of the critical text of the florilegia, it has some peculiar features which deserve special attention. These include the rare material which takes up the first part of the manuscript, which has no parallel in the other four collections and which can be connected

⁹⁴ FLOS slightly reassessed the date proposed by Wright and Mingana for the five manuscripts. Though BL Add. 14532 (C) seems to belong to the 8th century (cf. W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 955), it is more challenging to determine the epoch of BL Add. 12155 (B), which seems to belong to the late 8th or early 9th century (Wright tentatively dated the manuscript to 747 on the basis of an almost illegible colophon). Manuscript BL Add. 14533 (D) should probably be ascribed to the early 9th century (cf. W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 967), while BL Add. 14538 (E) seems to be later (late 9th or early 10th century, cf. W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 1004). Finally, Mingana erroneously ascribed manuscript Mingana syr. 69 (M) to the 7th century, cf. A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I, W. Heffer and Sons, Cambridge 1933, 178, whereas it more probably dates from the second half of the following century.

⁹⁵ Aside from the dating of our manuscripts, it is a matter of fact that the Julianist controversy represented a serious problem for the Miaphysite Church during the patriarchate of Cyriacus of Tagrit, cf. U. POSSEKEL, *Julianism in Syriac Christianity*, cit., 454-456.

⁹⁶ E. FIORI, *Syriac Florilegia*, cit., 13.

⁹⁷ Cf. *supra*. I will offer a tentative reconstruction of the history of their common transmission in the introduction to the critical edition of the florilegium.

⁹⁸ The two manuscripts are described in W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 921-955 and 967-976.

⁹⁹ I have discussed above the importance of the anonymous apology entitled *Chapters against the Julianists* preserved by BL Add. 12155. The manuscript contains other unique pieces, such as the *Questions against the Julianists* (cf. *supra*, n. 52), the *Libelli 7-8* against Probus (W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 943), and the answer of the Miaphysite monks to the Chalcedonian monks of Bēt Marūn (E. FIORI, *A Geological Approach*, cit., 202, n° 44). BL Add. 14533, which is unfortunately damaged in several parts, also preserves rare works, including the dossier against the followers of Paul of Bēt Ukkāmē (W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 973-974, n° 43 and 46), the questions of the patriarch Anastasius to the Miaphysites and their reply (W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 970-971, n° 16), and the fragment of an unidentified treatise which opens the collection (W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 967).

¹⁰⁰ At least in the case of the anti-Julianist florilegium, B and D represent two separate branches of the manuscript tradition, both independent from the unitary branch represented by manuscripts CEM, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Masterpiece*, cit. For this reason, their common readings must always be preferred to the variants of the other manuscripts.

¹⁰¹ G. VENTURINI, *A Syriac masterpiece*, cit.

¹⁰² The manuscript is badly damaged and preserves only the last part of the Christological florilegium (f. 2r-17v) and a substantial section of the anti-Julianist florilegium (f. 18r-50v), cf. A. MINGANA, *Catalogue*, cit., 173-178.

¹⁰³ A complete description of the two manuscripts is provided by W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 955-967 and 1003-1008. The scholar had already noted that the contents of the portion of E containing the florilegia are almost identical to those of BL Add. 14532, cf. W. WRIGHT, *Catalogue*, cit., 1007.

והוא נשאל וישיב ויחזקו. ויש
:אדם שלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם

אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם

אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם

[אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם]

[אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם
אדם ושלם ושלם ושלם ושלם]

[but he rather spoke to the disciples
words that were suitable for
doctrine. For just as he died for the
sake of the nature of all; so also he
spoke for the sake of the nature of
all, bearing its person].

[And in everything he tested
the limit of human beings, he
who once had been a man;
and he needed to receive from
God, like a man, all the things
belonging to aid, strength, and
perfection.]

And since he was standing like a
guilty person who is led to receive
judgment for his fault, he rightfully
beseeched and supplicated, and
asked and implored, because he was
bearing the fear of the whole world,
and he was filled with all the fear
which had entered human nature.
This is why his fear surpassed the
measure of human nature;

Like a culprit who is led to
receive judgment for his fault,
so Jesus stood in that place,
and he rightfully implored, and
beseeched, and supplicated,
because he was bearing the sin of
the whole world, and he was filled
with all the fear which had entered
human nature. This is why he was
afraid not even in the measure in
which human beings are afraid,
but his fear surpassed the measure
of nature.

Therefore, like a sinner who
is led to receive judgment for
his fault, so Jesus stood in
that place, and he rightfully
implored, and beseeched, and
supplicated, because in that
moment he was bearing the sin
of the whole world, and he was
filled with all the fear which
had entered human nature.
This is why he was afraid not
even in the measure in which
human beings are afraid, but
his fear surpassed the measure
of nature.

[but at the same time to signify, that
he was not a phantom and a fancy,
according to the wickedness of
some; but he took a real body of the
race of Adam.]

[For it is written thus: «When
he was in agony, he prayed
fervently and sweated, and his
sweat was like drops of blood»
(Luke 22:44).]

As it is clear from the longer excerpt of BL Add. 14529, Philoxenus is commenting on Luke 22,44. Since Isho‘dad was commenting on the same biblical passage, he was interested in reusing this quotation from the *Second letter to the monks of Teleda*. The most astonishing aspect is that Isho‘dad incorporated the quotation into his comment on Luke 22:44 without declaring the Philoxenian authorship. Was this for ideological reasons? It cannot be excluded, although it is also possible that the name of Philoxenus disappeared later, in the manuscript tradition of the *Commentaries*¹²¹.

¹²¹ To solve this problem, the manuscript tradition of the *Commentaries* should be carefully reexamined. The manuscripts used for the edition are presented in the preface to the English translation, cf. M.D. GIBSON, *The Commentaries*, I, cit., VII.

7.4 *Dionysius Barsalibi and Michael the Syrian (12th century)*

We move now to a later period of the Syriac literature. I have found several parallels of the florilegium in the works of two important 12th century authors, Dionysius Barsalibi and Michael the Syrian, who both talk about the Julianist controversy within a historical *excursus*. In the first two chapters of his treatise *Against the Armenians*, Dionysius Barsalibi adduces some patristic testimonies against the Julianist doctrine, which he says were spread among the Armenians by Felicissimus¹²². At first sight, the limited number of the quotations, their different length, and the presence of patristic authorities, which are absent in the anti-Julianist florilegium, may suggest that the latter and the work of Barsalibi were not directly connected. In the discussion on the meaning of the term ‘corruption’¹²³, the most typical argumentations of every anti-Julianist dossier are employed, all of which derive from the *Critique of the Tome of Julian* by Severus of Antioch¹²⁴: it is not enough to suppose a relationship with AJU 47/1-2, where the same topic is discussed. Nevertheless, it can be shown that the anti-Julianist florilegium was among the sources of this section of Barsalibi’s work, as is revealed by the form of three patristic extracts. The quotations from the *Treasure* by Cyril of Alexandria¹²⁵, the *Homily on the action of the graces* by Basil of Caesarea¹²⁶, and the *Divine Names* by pseudo-Dionysius the Areopagite¹²⁷ clearly reproduce the text of AJU 23/2, AJU 56/1, and AJU 36/7. In the first case, the form and the length of the extract is identical, including the erroneous inversion of the adjectives ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ and ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ¹²⁸. The second extract presents the same situation, and even reproduces peculiar variants belonging to a specific group of manuscripts of the florilegium¹²⁹. The third extract is maybe the most significant, as it reproduces the Syriac version of the *Divine Names* made by Sergius of Resh’ayna in the 6th century. The florilegium is surely the source of this extract, for two reasons. Firstly, AJU 36/7 was exceptionally taken from an integral work, although

¹²² A. MINGANA, *The Work of Dionysius Barsalibi against the Armenians* (Woodbrooke Studies 4), Gorgias Press, Piscataway 2009, 496: «Many nations were deceived by it [the heresy of Julian of Halicarnassus], and it was disseminated among the Armenians by Felicissimus and others who followed the teaching of Julian. These detracted before them St. Severus and misrepresented him in the matter of ‘corruption’ (as applied to the body of our Lord), which is used in two different ways, the first of which with regard to hunger, thirst and death, and the second with regard to the dissolution and the decomposition of the elements from which the body is composed».

¹²³ A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 498-499.

¹²⁴ R. HESPEL, *Sévère d’Antioche*, cit., 174-184 (text), 134-142 (transl.). This important section of Severus’ treatise was the direct source of AJU 47/1-2, the preface to the translation of Severus’ works by Paul of Callinicum, and the Greek florilegium of manuscript Vatopedi 236, cf. G. VENTURINI, *A Syriac Florilegium*, cit. For these parallels, cf. R. HESPEL, *Sévère d’Antioche*, cit., 1-5 (text), 1-4 (transl.); M. RICHARD, *Le Florilège*, cit., 257 and 251-252. Moreover, Barsalibi affirms that he has already demonstrated that «corruption is said in different ways» in a work entitled *Rudiments and on the Spiritual and Corporeal Natures*, which is probably the direct source of this section of the treatise *Against the Armenians*, cf. A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 498. Gen 6,12 and 2 Cor 4,16 are the only biblical authorities quoted by both Barsalibi and the florilegium, while in the latter there is no trace of Matt 6,16 and Ez 32,18. Differently from A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 499, in AJU 47/1-2 corruption is not interpreted as «hunger», «dissolution of the body», and «separation of the soul from the body».

¹²⁵ A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 499. Mingana gives a reproduction of the Syriac text in A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 561 (upper column, lines 10-13).

¹²⁶ A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 500. Mingana gives a reproduction of the Syriac text in A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 561 (lower column, lines 1-6).

¹²⁷ A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 502. Mingana gives a reproduction of the Syriac text in A. MINGANA, *The Work of Dionysius*, cit., 562 (lower column, lines 5-6).

¹²⁸ In Severus’ *Against the Addition of Julian*, which here is the source of the florilegium, we find ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ, which corresponds to the Greek θνητὸν καὶ φθαρτὸν, cf. R. HESPEL, *Contra additiones Juliani*, cit., 85.2 (text) and PG 75, 396.40. Although this inversion is not very significant, it is a matter of fact that the extract reproduces the Syriac version by Paul of Callinicum, the translator of Severus’ anti-Julianist works.

¹²⁹ Both the florilegium and Barsalibi present the reading ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ, while Severus has ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ, cf. R. HESPEL, *Sévère d’Antioche*, cit., 134.3 (text). At the end of the extract, Barsalibi has ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ, which is a peculiar variant of manuscripts CEM (BD + Severus: ܩܘܕܫܘܬܗܘܢ). Although this variant is potentially polygenetic, it cannot be excluded that Barsalibi read the same redaction of the florilegium which was also used by John of the Sedre for the redaction of his Plerophoria, cf. *supra*.

- 5) AJU 24/1 = KHOURY, 228.8-9 = Cyril of Alexandria, *Letter to Acacius of Scythopolis*, CPG 5341
 6) AJU 24/4 = KHOURY, 226.23-24 = Epiphanius of Salamis, *Panarion*, CPG 3745
 7) AJU 24/6 = KHOURY, 226.12-13 = Ps.-Athanasius of Alexandria, *Homily on the Song of Songs*, CPG 2239
 8) AJU 24/8 = KHOURY, 226.15-17 = Amphilochius of Iconium, *Homily on 'Amen amen I say to you: whoever hears my word'*, CPG 3248 (2)
 9) AJU 31/1 = KHOURY, 222.4-6 = John Chrysostom, *Commentary on the Letter to the Colossians (Homily 6)*, CPG 4433
 10) AJU 40/6 = KHOURY, 224.4-5 = Cyril of Alexandria, *Against Julian*, CPG 5233

Fragments 3, 4, 6, 7, 8 are shorter than their parallels in the florilegium, while the others are the same length. The formulation of fragments 3, 5, 7, 9 is the same as AJU 28/3, 24/1, 24/6, 31/1: both reproduce the Syriac translation by Paul of Callinicum¹⁴⁰. Fragments 2, 6, 8 do not have any parallel in the surviving works of Severus of Antioch¹⁴¹, evidently as fragment 4, which quotes a Syriac author¹⁴². Fragment 10 has parallels in Severus, but they reproduce a different Syriac translation: even in this case, the text of Barhebraeus is identical to AJU 40/6¹⁴³. All these elements confirm that this section of the *Candelabrum* is entirely based on the anti-Julianist florilegium, even assuming that Barhebraeus consulted an intermediary source¹⁴⁴.

7.6. THE MARTYROLOGY OF RABBAN SLIBA

A final mention deserves to be reserved to the *Martyrology* ascribed by the tradition to Rabban Sliba, a monastic author who must have composed it after the death of Barhebraeus, as the latter is mentioned among the saints on 30th July¹⁴⁵. The *Martyrology* is the latest work to preserve a memory of the author of the anti-Julianist florilegium, since it commemorates the name of Sergius of Ḥuzri on 24th February¹⁴⁶. However, it is possible that the mention of Sergius of Ḥuzri is much older: since the title ascribes the *Mar-*

¹⁴⁰ This means that Barhebraeus indirectly reflects the Syriac tradition of Severus of Antioch, as the anti-Julianist florilegium does, cf. *supra*.

¹⁴¹ AJU 24/4 is the only Syriac parallel of fragment 6. The same observation can be applied to AJU 24/8 (= fragment 8) and AJU 20/3 (= fragment 2), since their only parallel (excluding Barhebraeus) is found respectively in the *Chapters against the Julianists* (BL Add. 12155, f. 123v) and in the *Plerophoria*, cf. J. MARTIKAINEN, *Johannes I*, cit., 84, n° 29. As I have demonstrated, both works depend on the anti-Julianist florilegium, cf. *supra*.

¹⁴² The presence of a quotation from Ephrem, who was not quoted in Greek by Severus of Antioch, suggests that the source of these extracts was not a lost work by Severus.

¹⁴³ The source of the florilegium for the Syriac fragments of the *Against Julian* by Cyril of Alexandria is unknown. Among the sixteen fragments from the work quoted in the florilegium, only AJU 40/6 and AJU 109/1 have a Syriac parallel. AJU 40/6 is quoted by Severus in the *Philalethes* and, consequently, in the *Apology of the Philalethes*, cf. R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe* (CSCO 133-134; CSCO.S 68-69), Secrétariat du CSCO, Louvain 1952, 99.14-15 (text); R. HESPEL, *Adversus apologiam Juliani*, cit., 106.4-5 (text). The translator of Severus employs the terms ܩܘܕܝܫܘܬܐ and ܩܘܕܝܫܘܬܐ to translate σῶμα and ἄπνου, while the florilegium and Barhebraeus have ܩܘܕܝܫܘܬܐ and ܩܘܕܝܫܘܬܐ; he better reproduces the Greek πανάγιον (ܩܘܕܝܫܘܬܐ), while the florilegium and Barhebraeus have ܩܘܕܝܫܘܬܐ. AJU 109/1 is quoted by Moses Bar Kephā, cf. T. BRÜGGEMANN – W. KINZIG – H. KAUFHOLD, *Kyrill von Alexandrien. Gegen Julian. Teil 2: Buch 6-10 und Fragmente* (GCS NF 21), De Gruyter, Berlin – Boston 2017, 826 and 846-849.

¹⁴⁴ Both Barhebraeus (fragment 8) and the *Chapters against the Julianists* (f. 123v) preserve the variant ܩܘܕܝܫܘܬܐ in place of the more accurate ܩܘܕܝܫܘܬܐ of AJU 24/8 (Greek: σάρξ). For the rest, their text is identical to that of the florilegium. I do not think that the *Chapters against the Julianists* were Barhebraeus' source: I rather suspect that we are in presence of a polygenetic error, independently introduced by two different Syriac scribes. S.J. VOICU, who had already noted this discrepancy between the Greek original and Barhebraeus, ascribed it to the Syriac translator, cf. M. BONNET – S. J. VOICU, *Amphiloque d'Iconium*, cit., 259, n. 1. For the Greek text of the fragment, cf. C. DATEMA, *Amphilochii Iconiensis Opera*, cit., 236, n° XII (AJU 24/8 corresponds to lines 4-9).

¹⁴⁵ The *Martyrology of Rabban Sliba* has been edited and translated by P. PEETERS, *Le Martyrologe de Rabban Sliba*, AnBoll 27 (1908) 129-200.

¹⁴⁶ P. PEETERS, *Le Martyrologe*, cit., 176.

tyrology to Jacob of Edessa, it is possible that the earliest nucleus of the work was composed in the second half of the 7th century. It would be not surprising that Jacob of Edessa wished to remember the figure of Sergius among the learned saints in the *Martyrology*.

8. CONCLUSIONS

1. The florilegium composed by Sergius of Ḥuzri at the end of the 6th century served as a model for the anti-Julianist florilegia composed in the 7th century;
2. The florilegium preserved by manuscript BL Add. 14529 was composed with the aim of extending the florilegium of Sergius of Ḥuzri through a dossier of additional testimonies;
3. The integral works of the Syriac Fathers were the source of the first part of BL Add. 14529; the second part of the collection, which is entirely composed of testimonies from the Greek Fathers, was sourced from the treatise *Against those who say two natures* by Timothy Aelurus;
4. The *Chapters against the Julianists* preserved by BL Add. 12155 can be described as an apology of the anti-Julianist florilegium, conceived to forestall the objections of the Julianists, sourced from the florilegium, the works of Severus of Antioch (including the *Against Felicissimus*), the integral versions of the Greek Fathers, rare testimonies of Syriac origin;
5. A revival of the Julianist controversy occurred during the patriarchate of Cyriacus of Tagrit (793-817) and Dionysius of Tell Maḥre (818-845), when most of the collections transmitting the florilegium were composed. Extracts from the florilegium are preserved also in indirect tradition by authors such as Elias of Ḥarrān and Ishoʿdad of Merv;
6. The erudite writers of the Syriac Renaissance recovered many patristic quotations from the florilegium in their excursus on the heresies of Late-Antiquity.

Guido Venturini
Università di Venezia Ca' Foscari
venturini.guido89@gmail.com

Abstract. This contribution aims to study the florilegia against the doctrine of Julian of Halicarnassus after the death of Severus of Antioch, by investigating both their mutual relationship and their reception in the later Syriac literature. The huge anti-Julianist florilegium composed by Sergius of Ḥuzri in the late 6th century was of central importance to later developments, as the extent of its dissemination clearly shows. First, a philological study of the 7th-8th century anti-Julianist sources will show the common dependence of the *Plerophoria* (BL Add. 14629), the dogmatic florilegium of BL Add. 14529, and the *Chapters against the Julianists* (BL Add. 12155) on the florilegium of Sergius of Ḥuzri. The study will also provide the identification of the patristic quotations and try to set a date for the composition of the above-mentioned works. Second, the fortune of the main florilegium will be investigated through the analysis of its indirect tradition within the later Syriac authors, (9th-13th century). The examination of some patristic extracts found in Elias of Ḥarrān, Ishoʿdad of Merv, Dionysius Barsalibi, and Gregory Barhebraeus, will illustrate the reuse of the anti-Julianist florilegium by authors belonging to very different epochs and contexts.

Keywords. Patristic florilegia; Syriac philology; Miaphysite Christology; Julian of Halicarnassus; Textual criticism.

**Mark the Monk on Radical Responsibility:
A Central Source for Isaac of Nineveh**

by
Valentina Duca

1. INTRODUCTION

This article analyses for the first time the idea of human responsibility as it emerges from the works of Mark the Monk (late 4th c.- mid-5th c.) and Isaac of Nineveh (7th c.), as part of a cycle of studies which examine Isaac's unexplored relationship to Mark, who was one of his fundamental sources¹. In Mark's works, in fact, an original view on human responsibility emerges, which involves becoming inwardly active in order to place oneself radically in charge and so avoid attributing one's faults to external factors, such as Adam's sin and Satan's influence. This focus on personal responsibility, as Marcus Plested highlighted, «is a key theme of Mark's *oeuvre*»², and is expressed by coherent concepts that recur throughout his *corpus*. In Isaac, similar ideas are found, which suggests that among his sources, Mark should be decisive in this regard. However, crucial differences also emerge which suggest a dynamic appropriation of Mark's ideas and the birth of a new perspective, marked by connecting the need to take oneself in charge to the need to abide in interiority. In Isaac, exercising 'radical responsibility' becomes a path towards contemplation. Little is known about the person of Mark the Monk, who probably flourished around the middle of the 5th century³. We know that he was a monastic, and possibly the head of a community⁴. He wrote several

¹ Two other studies of mine concern the topics of knowledge and faith, and of grace and freedom: *Between Knowledge and Faith: The Syriac Version of Mark the Monk's Writings as a Crucial Source of Isaac of Nineveh*, *Cristianesimo nella storia* 46/2 (2025) (DOI: 10.17395/117196 <https://www.rivisteweb.it/doi/10.17395/117196>); 'The Holy Power' and its 'Operation': *Mark the Monk and Pseudo-Macarius as Sources of Isaac of Nineveh's Conception of Freedom and Grace*, in *The Greek Sources of East-Syriac Mysticism: A Journey through Texts and Thought*, ed. V. DUCA and J. VERHEYDEN, KU Leuven, 26-28 June 2023 (Eastern Christian Studies), Brill, Leiden (forthcoming).

² M. PLESTED, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004, 98.

³ The earliest witness of Mark's works is the Syriac BL Add. 12175, dated 534 (see below), so Mark must have lived prior to this date. Scholars have advanced several hypotheses regarding his dating and identity, but no consensus regarding these has yet been reached. Georges-Matthieu de Durand (Mark the Monk, *Traité*s I-II, ed. G.-M. DE DURAND [SC 445-455], Cerf, Paris 1999-2000, vol. 1, 31-32), and Marcus Plested (see *The Macarian Legacy*, cit., 75-76) proposed the mid-5th century, which is similar to the position of Clark Carlton, Alexis Torrance, Tim Vivian, Augustine Casiday, and Luigi d'Ayala Valva (see C. CARLTON, *The Dogmatic and Ascetical Theology of St. Mark the Monk*, PhD thesis, The Catholic University of America 2002, 284; A.C. TORRANCE, *Repentance in Late Antiquity. Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400-650 CE*, Oxford University Press, Oxford 2013, 92; Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, transl. T. VIVIAN and A. CASIDAY [Popular Patristics Series 37], 2 vols., St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, NY 2009, 24-26; Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio. Opuscoli spirituali e teologici*, ed. L. D'AYALA VALVA, Qiqajon, Magnano 2023, 7-9). I consider this hypothesis to be plausible, but other scholars have proposed different views: Johannes Kunze suggested the first part of the 5th century (see J. KUNZE, *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine monographie zur Geschichte des Apostolikums, mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Markus*, Dörffling & Franke, Leipzig 1895); Henri Chadwick (see H. CHADWICK, *The Identity and Date of Mark the Monk*, ECR 4 [1972] 125-130), Jean Gribomont (J. GRIBOMONT, *Marc l'Ermite et la christologie évagrienne*, *Cristianesimo nella storia* 3 [1982] 73-81; Id., *Encore Marc l'Ermite: l'union selon l'hypostase*, CrSt 5 [1984] 463-473), and Claire-Agnes Zirnheld (Marc le Moine, *Traité*s spirituels et théologiques, transl. C.-A. ZIRNHELD, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1985) the first part of the 6th century; while Otmar Hesse (see O. HESSE, *Markos Eremiten und Symeon von Mesopotamien. Untersuchungen und Vergleich ihrer Lehren zur Taufe und zur Askese*, Universität Göttingen, Göttingen 1973; Id., *Was Mark the Monk a Sixth-Century Hierarchy near Tarsus?*, ECR 8 [1976] 174-178) and Alois Grillmeier (A. GRILLMEIER, *Jesus Christ, The Kyriakos Anthrōpos*, TS 38 [1977] 275-293, esp. 286-287; Id., *Marco Eremita e l'origenismo. Saggio di interpretazione di Op. XI*, CrSt 1 [1980] 9-58, 44) opted for the end of the 4th century. As an introduction to this debate, see d'Ayala Valva in Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 5-11; also see K. WARE, *Introduction*, in Marc le Moine, *Traité*s spirituels et théologiques, cit., IX-LI, XIII-XV; J. GRIBOMONT, *Marc le Moine*, DSp 10 (1980) cols. 274-283, col. 280.

⁴ From the 16th c. onwards, Mark was labelled a 'hermit' in the Latin tradition. In certain Greek manuscripts, which

works in Greek, the majority of which deal with ascetic subjects, although he also produced two dogmatic works: *On the Incarnation (Incar.)* and *On Melchizedek (Melch.)*. His Greek *corpus* of writings, that were edited a couple of decades ago by Georges-Matthieu de Durand⁵, was greatly appreciated in the Byzantine world as the inclusion of some of these writings in the *Philokalia* of Macarius of Corinth and Nikodimos Aghioritis testifies⁶. In the 16th century West, instead, Mark was considered to preempt the ideas of the Reformation by both Protestant and Catholic thinkers. If, as de Durand and d'Ayala Valva highlight⁷, this appears anachronistic and conceptually inaccurate – especially considering the value that Mark objectively attributes to «works» and *askesis* –, it is nevertheless true that Paul's thought, whose discussion of the relationship between grace and freedom was essential to the Reformation, is also central to Mark, who places huge stress on the priority of grace. Even the title of one of his works, *On Those who Think They are Justified by Works (Justif.)*, written in the format of *kephalaia* (short gnomic chapters⁸) bears witness to this Pauline influence⁹, an in-depth assessment of which is overdue.

Isaac of Nineveh, who lived in the 7th century, was briefly the bishop of Nineveh before going to live as a solitary in the Beth Huzaye mountains of Western Iran¹⁰. He is the best-known representative of the 7-8th century East-Syriac ascetic-mystical movement¹¹, which flourished in the Church of Persia during and immediately following the Islamic conquest (the Sasanian Empire fell in 651). Isaac authored a *corpus* of writings, of which three collections survive today¹², that is entirely devoted to ascetic-mystical themes.

are preceded by a brief life, Mark is identified with an Egyptian ascetic of whom speak Palladius' *Historia Lausiaca*: see Mark the Monk, *Traités I*, ed. DE DURAND, 13-14. Mark's writings, however, suggest that he operated within a communitarian *milieu* (for instance, in *Lawyer* he is encircled by disciples). The nature of his 'community', however, remains unclear. On the identification and witnesses on Mark in Antiquity, also see Marc le Moine, *Traités I*, cit., 18-31.

⁵ Marc le Moine, *Traités I-II*, cit.

⁶ Mark is mentioned already by Dorotheus of Gaza (6th c.), and John Climacus (6th-7th c.) alludes to his writings. Symeon the New Theologian (949-1022), according to his biographer, was introduced to Mark by his spiritual guide, and *Spir. Law* became his first ascetic reading (see K. WARE, *Introduction*, cit., ix). A phrase is found in certain Greek manuscripts of Mark's *corpus* that synthesizes the interest in his thought among Byzantine ascetics: «Sell everything and buy Mark» (for some manuscripts which include this sentence, see *ibid.*, and p. XLVI, n. 3). On Mark's posterity in the Greek speaking world and beyond, see d'Ayala Valva in Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 85-110; also see de Durand in Mark the Monk, *Traités I*, ed. DE DURAND, 16-25; K. WARE, *Introduction*, cit., XLII. In *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, ed. MACARIUS OF CORINTH – N. AGHIORITIS, Antonio Bortoli, Venice, 1782 are included *Spir. Law*, *Justif.*, and *Nic.*

⁷ See G.-M. DE DURAND, *Études sur Marc le Moine*, III, *Marc et les controverses occidentales*, BLE 87 (1986) 163-188; Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 103-108. For Mark's previous (late and rare) diffusion in the West, see ID., *Études sur Marc le Moine*, cit., 102-103.

⁸ On this literary genre, see Antoine Guillaumont's observations in Evagrius Ponticus, *Traité pratique ou le moine*, ed. A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (SC 170-171), 2 vols., Cerf, Paris 1971, vol. I, 113-116, and I. HAUSHERR, *Centuries*, DSp 2/1 (1953) cols. 416-418, with the integration of de Durand's observations in Marc le Moine, *Traités I*, cit., 59-60.

⁹ The title *On the Spiritual Law (Law)* refers to a Pauline passage as well, Rom 7,14 (it also refers to Jacob 2,12).

¹⁰ There exists a vast body of literature on Isaac. As an introduction to his thought, see S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Leo S. Olschki, Florence 2002; S. BROCK, *Isaac the Syrian*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, ed. C.G. CONTICELLO, vol. I/1, Brepols, Turnhout, 2015, 327-372. For a detailed bibliography, see G. KESSEL – K. PINGGÉRA, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies 11), Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, and G. KESSEL, *Syriac Ascetic and Mystical Literature: An Update (2011-2017)*, Hugoye: Journal of Syriac Studies 20 (2017) 435-488.

¹¹ In addition to Isaac, this movement included his contemporaries Simon of Taybuteh and Dadišo' Qatraya, as well as the 8th century mystics Joseph Hazzaya and John of Dalyatha. As an introduction to these writers, see the classic R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1987; also see S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in *Les mystiques syriacques*, ed. A. DESREUMAUX (Études syriaques 8), Geuthner, Paris 2011, 63-78.

¹² ܡܪܩܘܢܐ means a 'part' in Syriac, and this is how the manuscript tradition labels the collections of Isaac's writings. The *First* and *Third Part* have been edited in full (*First Part*: Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione Religiosa*, ed. P. BEDJAN, Harrassowitz, Leipzig, 1909; *Third Part*: Isacco di Ninive, *Terza Collezione*, ed. S. CHIALÀ [CSCO.S 246-247], Peeters, Leuven 2011; hereafter, when used to refer to Isaac's quotations: I and III), while the *Second Part* has been only partially edited (Isaac of Nineveh, «*The Second Part*», *Chapters IV-XLI*, ed. S. BROCK [CSCO.S 224-225], Peeters, Louvain 1995 (hereafter, when used to refer to Isaac's quotations: II). Of this 'part', the first two discourses and the *Centuries*

Mainly consisting of discourses, it also includes questions and answers, a few letters, and the *Centuries of Knowledge* (or *Chapters on Knowledge, kephalaia*), which are composed of terse gnomic sentences and whose inspiration was Evagrius' (345-399) *Kephalaia Gnostika*¹³. The majority of the three collections of Isaac's writings have been edited, but his *Centuries of Knowledge* and the first two chapters of the *Second Part* remain unedited¹⁴, so I examined these in the main surviving witness, Bodleian syr e 7¹⁵.

2. MARK THE MONK AND ISAAC OF NINEVEH

In an article that was published in 1969, Otmar Hesse wrote of the essential role that Mark's writings played within the East-Syriac ascetic-mystical tradition¹⁶ and more precisely, within a specific segment of this tradition – the authors influenced by Abraham of Kaškar's (6th c.) reform¹⁷, which highly valued specific Greek monastic sources: Evagrius, Abba Isaiah, the *Apophthegmata* among others – and together with these, Mark¹⁸. Among the authors who found a source of inspiration in Mark, Hesse mentions Isaac of Nineveh, but also Babai the Great (ca. 551–628), Dadišo' Qaṭraya (7th c.)¹⁹ and Simon of Ṭaybuteh

of Knowledge remain unedited. For the English translation of the first two discourses, see Isaac of Nineveh, *St. Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts*, transl. S. BROCK, Sob. 19 (1997) 7-33. For the English translation of the *Centuries* (in this study, indicated as «Centuries» and the number of the century), see Isaac of Nineveh, *Headings on Spiritual Knowledge: The Second Part, Chapters 1-3*, transl. S. BROCK, Saint Vladimir Seminary Press, Yonkers, NY 2022. The *Centuries* were first translated into Italian by Paolo Bettio in the 1980s: see Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali: Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*, transl. P. BETTIOLO, Qiqajon, Magnano 1985 (reprint 1990).

¹³ Writing *kephalaia* was a common practice among East-Syriac mystics. On Evagrius' influence on the Syriac world, see A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorboniensia 5), Éditions du Seuil, Paris, 1962. On his influence on Isaac, see S. BROCK, *Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation*, *Adamantius* 15 (2009) 60-72; S. CHIALÀ, *Evagrio Pontico negli scritti di Isacco di Ninive*, *Adamantius* 15 (2009) 73-84; P. GÉHIN, *La dette d'Isaac de Ninive envers Évagre le Pontique*, *CPEg* 119 (2010) 40-52. For Evagrius' *Kephalaia Gnostika*: Evagrius Ponticus, *Les six Centuries des «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*, ed. A. GUILLAUMONT (PO 28/1), Firmin-Didot, Paris 1958.

¹⁴ See n. 12 above.

¹⁵ This precious witness was discovered by Sebastian Brock in the Bodleian Library in 1983. See S. BROCK, *Isaac of Nineveh: Some Newly Discovered Works*, Sob. 8/1 (1986) 28-33; ID., *Lost and Found: Part II of the Works of St. Isaac of Nineveh*, *StPatr* 18 (1990) 230-233, esp. 231.

¹⁶ O. HESSE, *Markus Eremita in der syrischen Literatur*, in *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge*, ed. W. VOIGT (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement 1/2), 3 vols., Franz Steiner, Wiesbaden 1969, vol. II, 450-457.

¹⁷ On Abraham of Kaškar, see S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Qiqajon, Magnano 2006; F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO.Sub 121), Peeters, Leuven 2008; EAD., *Rabban-Šāpūr: un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē*, *OrChrP* 72 (2006) 333-348; V. BERTI, *Il monachesimo siriano, in Monachesimo orientale. Un'introduzione*, ed. G. FILORAMO, Morcelliana, Brescia 2010, 139-192, 177-183. As an introduction to the relationship between Abraham's reform and the East-Syriac ascetic-mystical movement, see S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux*, cit.

¹⁸ See S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux*, cit., 71-72. In the prologue of his *Rules* (570), Abraham of Kaškar mentions the *Apophthegms*, abba Isaiah, and Mark. For this tradition, a vital reference is the *Life of Bar 'Edta*, who was a disciple of Abraham (d. 611 or 621). In this life, Mark is mentioned as a crucial authority: see *The Histories of Rabban Hōrmīzūd the Persian and Rabban Bar-'Idtā*, ed. E.A.W. BUDGE, 2 vols., Luzac and Co., London 1902, 111-202 (text); 161-304 (transl.); 120 (text); 175-176 (transl.) (the surviving version of the *Life of Bar 'Edta* is written by Abraham Zabāya). Also see S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, cit., 35-36 and 90-91.

¹⁹ David Phillips, who recently edited Dadišo's *Commentary on the Paradise of the Fathers* (Dadisho' Qaṭraya, *Commentaire sur le Paradis des Pères* I-III, ed. D. PHILLIPS [SC 626-628], Cerf, Paris, 2022-2023, vol. 1), identified in the text 42 quotations by Mark, who is the most-frequently quoted author after Evagrius (86 quotations): see vol. 1, 31. On Mark's impact on Dadišo', see B. BITTON-ASHKELONY, *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings. The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity* (LAHR 22), Peeters, Leuven, 2019, 109-135. The author analyzes in particular Mark's influence on Dadišo' Qaṭraya's conception of prayer, and its relationship with other sources of inspiration (pp. 107-119). To my knowledge, apart from Hesse's remarks and footnotes in editions, this is the only published examination of Mark's influence on an East-Syriac mystical writer.

(7th c.)²⁰, both belonging to Isaac's *milieu*, and Thomas of Marga (9th c.). Together with Evagrius, Mark was considered a teacher on prayer and *askesis*²¹. Hesse's pioneering article, however, noted but failed to analyze the issue of Isaac's dependance on Mark, and despite several concise remarks by Sebastian Brock and Sabino Chialà in their respective editions²², to date, no studies have focused on how Mark influenced Isaac. This is particularly surprising when we consider that Isaac mentions Mark explicitly numerous times, often refers to his thought indirectly, and employs some of his specific expressions translated into Syriac²³.

This paper examines a single aspect of this relationship: Isaac and Mark's specific understanding of human responsibility. This study will be insufficient, when considered *per se*, in terms of evaluating the overall extent of Mark's impact on Isaac. When examined together with other findings from my recent research and in light of the frequent mentions of Mark in Isaac's *corpus*, however, this initial examination will help to bring to light a role that was in no sense marginal, yet not comparable to the role of Evagrius and John the Solitary, who remain Isaac's main references. Strong conceptual and terminological parallels with Mark can, in fact, be found in several crucial areas of Isaac's reflection, the most relevant of which is undoubtedly the conceptualization of knowledge and faith in their different forms and the relationship between the two. Central for understanding Isaac are also Mark's references to the Pauline notion of the faith-*ὑπόστασις* of Heb 11,1 (cf. Isaac's concept of «persuasion» as the inner, subjective certainty of one's faith), the discussion of the relationship between faith and works, the associated interpretation of the role of «practice», the reflection on prayer, the attention paid to the Spirit and its «operation» (ܩܘܘܡܘܨܘܬܐ) as inhabiting the human being, and the value attributed to interiority, conceived as a temple, as the location of the encounter with God²⁴.

²⁰ For further references, see, Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 92.

²¹ See O. HESSE, *Markus Eremita in der syrischen Literatur*, cit., 457.

²² In addition to the single notes in the two editions, also see S. BROCK, *Isaac the Syrian*, cit., 350; S. CHIALÀ, *Dall'ascesi*, cit., 113-114.

²³ Isaac mentions Mark several times by name, referring to traceable passages of his *corpus*: I 77, ed. BEDJAN, 532: «The blessed Mark the Solitary said: "Every virtue is called a cross when it fulfills the Spirit's commandments"» (I could not find the precise quotation in Mark but the main reference could be *Bapt.* 3); *Centuries* II 39,42r-43r.42v-43r (in the *nūhara*, the elucidation note): «For this is similar to what Mark the Solitary said: "It is better to pray with suffering over your neighbor than to rebuke him for every sin of his"» (cf. *Law* 133; the original Greek has «with piety», while the Syriac version reads «with suffering»), and again: «Do not put under pressure through dispute a person who does not obey a first word; rather, you should acquire for yourself through your patient endurance the benefit he despised. Your patience will benefit you more than the correction of him» (cf. *Justif.* 200); II 4,4-5, ed. BROCK, 2 (text), 2-3 (transl.): «"At the time of some great work, do not turn to one that is lesser". The blessed Mark said this with a hidden intent, for he knew that not everyone reaches pure prayer» (cf. *Law* 201; Isaac here refers to one of his favorite themes: the freedom to set aside the recitation of the office when the experience of contemplative prayer presents itself); II 24,1, ed. BROCK, 109 (text), 121 (transl.): «The practice of the body, when accompanied by idleness of the mind, is empty and without any advantage if the words of the blessed Mark are true: "There are many who practice righteousness, but through evil thoughts they destroy beautiful works"» (cf. *Law* 170); III 3,24, ed. CHIALÀ, 15 (text); 26 (transl.): «It has spoken well, the blessed Mark the Solitary: "A person who prays with understanding endures [the things] which occur"» (cf. *Law* 115); III 2,26, ed. CHIALÀ, 15 (text), 27 (transl.): «Mark pointed to the harsh struggles that are set in motion following the insights of prayer and the knowledge which appears through it» (cf. *Justif.* 81); II 10,14-16, ed. BROCK, 33-34 (text), 41-42 (transl.) (cf. *Justif.* 135; see n. 88). For clear references that do not actually name Mark, see, among others: I 51, ed. BEDJAN, 373 (cf. *Justif.* 135); *Centuries* IV 25,86r and II 18,3, ed. BROCK, 85 (text); 96 (transl.): «the pure region of nature» (cf. *Justif.* 211); II 34,9, ed. BROCK, 137 (text); p. 149 (transl.): «the testimony of faith concerning our firm hope» (for «firm hope», cf. *Law* 10; *Justif.* 140); II 41,2, ed. BROCK, 170 (text); 181 (transl.): «the inner sanctuary of the heart» (cf. *Bapt.* 5). To this, two further allusions to an important concept that is distinctive of Mark's reflection should be added. These are, nevertheless, in texts attributed to Isaac but almost certainly not written by him: III 10,54, ed. CHIALÀ, 77 (text); 110 (transl.); and excerpt 3 par. 15 in S. BROCK, *Four Excerpts from Isaac of Nineveh in Codex Syriacus Secundus*, ParOr 41 (2015) 101-114, 109 (text); 111 (transl.). In both cases, the phrase «spiritual law», which does not feature in Isaac's authentic writings, is employed (in the first case: ܩܘܘܡܘܨܘܬܐ ܕܩܘܘܡܘܨܘܬܐ; in the second: ܩܘܘܡܘܨܘܬܐ ܕܩܘܘܡܘܨܘܬܐ).

²⁴ My other two studies on Mark examine these themes in detail (see note 1).

3. THE SYRIAC VERSION OF MARK THE MONK'S WORKS

I will explore Mark's influence on Isaac in relation to the theme of human responsibility by focusing on both conceptual and terminological similarities as these emerge from the study of edited and unedited works of Isaac and the unedited Syriac version of Mark's writings. Isaac, in fact, did not know Greek, and read Mark in Syriac. When editing the Greek *corpus* of Mark, Georges-Matthieu de Durand also devoted attention to the Syriac version²⁵. This does not include all of the works preserved in the Greek, i.e., *On the Spiritual Law (Law)*, *On Those who Think They are Justified by Works (Justif.)*, *On Penitence (Pen.)*, *On Baptism (Bapt.)*, *Dialogue of the Intellect with its own Soul (Dialogue)*, *Discussion with a Lawyer (Lawyer)*, *To Nicholas (Nic.; authorship debated²⁶)*, *On Fasting (Fast.; surely not by Mark)*, *On Melchizedek (Melch.)*, and *On the Incarnation (Incarn.)*. In the Syriac version, in fact, *Incarn.*, Mark's main dogmatic treatise, and *Nic.* are absent. *Fast.*, moreover, in the Syriac world, is correctly attributed to Marcian the Monk²⁷. This study will focus solely on Mark's ascetic works, because these are what influenced Isaac's writings on the topic.

Of this Syriac version, de Durand identified six manuscripts that contain only *Law* and *Justif.* (BL Add. 12175; BL Add. 12167; BL Add. 17167; BL Add. 14598; BL Add. 17160; BL Add. 14606)²⁸, and six manuscripts that contain a more extended *corpus* (Vat. Syr. 122; Berlin syr. 27; BL Add. 17192; BL Add. 17168; BL Add. 12163; Vat. Syr. 121)²⁹, the majority of which are preserved in the British Library. According to a first examination, the text is quite close to the Greek. This version is important not only in itself or as a source for understanding its appropriation by the East-Syriac mystics, but also for studying the tradition of Mark's *oeuvre* in general, since it includes very early witnesses, the earliest of which, BL Add. 12175, dates to 534 (the earliest Greek manuscripts, instead, redound to the 9th-10th century). BL Add. 12175, additionally, is an important manuscript for the Syriac ascetic-mystical tradition, because it contains texts by authors who became authorities within it: Macarius, Evagrius, Ammonas, and the *First Letter* of Anthony. The inclusion of Mark alongside these other writers, there-

²⁵ See G.-M. DE DURAND, *La tradition des œuvres de Marc le Moine*, RHT 29 (1999) 1-37, 17-22. This version contains brief supplements in a few places (*Law* 142; *Justif.* 141); *Lawyer* also contains a longer conclusion and a doxology. In addition to the Greek and the Syriac version, there also exists an Arabic version, based on the Syriac, and a Georgian one, perhaps constructed on the Greek one. See ID., *La tradition*, 21-22.

²⁶ Mark's authorship of this treatise, which differs significantly from the rest of his works, is questionable. Several scholars think that it was written by Mark: see C. CARLTON, *The Kyriakos Anthrōpos in Mark the Monk*, JECS 15/3 (2007) 381-405, 387-388; Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 13; M. PLESTED, *The Macarian Legacy*, cit., 124-127. Before them, Otmar Hesse, in his *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien*, cit., 152, although he acknowledged a few difficulties, finally opted for Mark being the author. De Durand, however, who edited the text, had reasonable doubts: see his comments *Marc le Moine, Traités I*, cit., 21 and *Traités II*, cit., 97-104; also see ID., *Études sur Marc le Moine I: Épître à Nicolas*, BLE 85/4 (1984) 259-278, 271.

²⁷ A 4th/5th c. monastic author. See *Le moine saint Marcien. Étude critique des sources, édition de ses écrits*, ed. J. LEBON – A. VAN ROEY, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1968, 193-196 (text); 247-250 (transl.). For a bibliography, see G. KESSEL – K. PINGGÉRA, *A Bibliography*, cit., 171-172.

²⁸ BL Add. 12175, W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, II, Trustees of the British Museum, London 1871, n. 727, 633-638 (533-534 CE): *Law; Justif.*; BL Add. 12167, WRIGHT II n. 785, 769-774 (876 CE): *Law; Justif.*; BL Add. 17167, WRIGHT II n. 743, 676-678 (6th-7th cent.): *Law; Justif.*; BL Add. 14598, WRIGHT II n. 764, 731-732 (7th cent.): *Law; Justif.* (incomplete); BL Add. 17160, WRIGHT II n. 604, 481-482 (6th-7th cent.): *Law; Justif.* (just a few sentences of both treatises; almost illegible); BL Add. 14606, II WRIGHT n. 772, 744-745 (9th-10th cent.): *Law; Justif.* See G.-M. DE DURAND, *La tradition des œuvres de Marc le Moine*, cit. 18-19.

²⁹ Vat. Syr. 122, S.E. ASSEMANI – J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Apostolica Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae, tomus tertius, complectens reliquos codices chaldaicos sive syriacos*, III, Ex typographia linguarum orientalium, Rome 1759, 132-133 (769 CE): *Justif.* (incomplete); *Dialogue; Bapt.; Pen.; Lawyer*; Berlin syr. 27, E. SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 2 vols., A. Asher & Co, Berlin 1899, vol. I, n. 302, 111-112 (7th-8th cent.): *Lawyer* (very incomplete); *Melch.*; BL Add. 17192, WRIGHT II n. 789, 778-781 (9th cent.): *Bapt.; Pen.; Lawyer; Law; Justif.* (with lacunae); BL Add. 17168, WRIGHT II n. 792, 782-784 (9th cent.): *Pen.*; BL Add. 12163, WRIGHT II n. 819, 834-836 (10th-11th cent.): *Law; Justif.; Dialogue; Bapt.; Pen.; Lawyer*; Vat. Syr. 121, ASSEMANI – ASSEMANI III 126-132 (1576 AD): *Law; Justif.; Dialogue; Bapt.; Pen.; Lawyer; Melch.* See G.-M. DE DURAND, *La tradition des œuvres de Marc le Moine*, cit., 19-20.

fore, testifies to the importance attributed to his works in this tradition³⁰. For this study, I examined BL Add. 12175 and Vat. Sir. 122.

4. MARK THE MONK ON RADICAL RESPONSIBILITY

A distinctive feature of Mark's anthropology is related to his interpretation of Adam's sin. He devotes *Bapt.* to this issue³¹, but discusses it also elsewhere. In *Bapt.*, written in a question-and-answer format (*erotapokriseis*), Mark counters positions which seem to be influenced by Messalian tendencies³². Messalianism (according to its opponents) held that, following Adam's sin, humans have been dominated by Satan's power (cf. the theme of the «indwelling demon»), which even baptism is unable to remove³³. Another aspect of the thought attributed to them was the belief that one could be purified only through engaging in unceasing prayer and the ascetic struggles for it, which provides the intimate certainty of the presence of the Spirit within (πληροφορία, «full assurance/certitude/conviction»)³⁴. Mark states that, through baptism, grace is instead fully bestowed, and that the «works of faith» that follow are not needed to eradicate the traces of Adam's sin, but are an answer to the preceding grace, an expression of love, which allows one to taste in one's lived experience grace's presence and the certitude of faith. Within this perspective, a discussion of the role and influence of Adam's sin on his descendants takes shape.

³⁰ These authors were traditionally read, in this tradition, as a unitary 'whole', that conveyed monastic wisdom that was pertinent to spiritual growth. Crucial for understanding how these sources were read is the recently published D.A. MICHELSON, *The Library of Paradise. A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East* (Early Christian Studies) OUP, Oxford 2022. Also see ID., *Reading the Solitary Fathers in Mesopotamia: Egyptian Curricula for Contemplative Reading in the Church of the East*, in *The Greek Sources of East-Syriac Mysticism: A Journey through Texts and Thought*, KU Leuven, 26-28 June 2023, ed. J. VERHEYDEN – V. DUCA, Brill, Leiden 2025 (forthcoming).

³¹ On this theme, see K. WARE, *The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk*, StPatr 10 (1970) 441-452. According to Luigi d'Ayala Valva, the reflection on baptism is the driving force behind all of Mark's thinking: see Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 59ff. On Mark's view of baptism, also see E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2009, 738-744.

³² The Messalian movement, which was condemned at the Council of Ephesus in 431, is difficult to define. Of Mesopotamian origin, it highly valued prayer, inner struggle, and the sensible experience of grace, stressing the power of evil over human beings, which only continual prayer can conquer. In addition to these, many other beliefs have been attributed to «the Messalians» by their adversaries (for instance, rejecting hierarchy and despising the sacraments), but it is difficult to remount to their original doctrine. Since the movement was unstructured, it was also characterized by a remarkable plurality of expressions. Nevertheless, some common traits, like those mentioned above, can be identified. On Messalianism, see (in order of the history of scholarship): I. HAUSHERR, *Erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OrChrP 1 (1935) 328-369 (republished in *Études de spiritualité orientale*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Rome 1969, 64-96); J. GRIBOMONT, *Le dossier des origines du messalianisme*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER, Beauchesne, Paris 1972, 611-625; A. GUILLAUMONT, *Messaliens*, DSp 10 (1980) cols. 1074-1083; C. STEWART, «Working the Earth of the Heart». *The Messalian Controversy in History, Texts and Language to ad 431*, OUP, Oxford 1991; K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. On the Messalian views on baptism, see E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, cit., 724-744. There exist links between Macarius and the Messalians, which are now acknowledged by scholars. These were first identified in L. VILLECOURT, *La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire*, CRAI 64 (1920) 250-258. Macarius cannot be the author of the Messalian *Asceticon*, and today tends to be regarded as correcting Messalian positions or as one of the sources of Messalianism. In addition to the studies mentioned above, also see M. PLESTED, *The Macarian Legacy*, cit.

³³ See, e.g. K. WARE, *The Sacrament of Baptism*, cit., 442.

³⁴ Πληροφορία is a term that is central also in Pseudo-Macarius: see V. DESPREZ, «Plérôphoria» chez le Pseudo-Macaire: plénitude et certitude...en pays grec, CCist 46 (1984) 89-111; ID., *Plérôphoria. Le Pseudo-Macaire, Diadoque et Syméon le Nouveau Théologien*, DSp 12/2 (1986) cols. 1819-21, esp. 1819; also see C. STEWART, *Working the earth of the heart*, cit., 97-114. The term, and the specific phrase ἐν πάσῃ πληροφορία καὶ αἰσθήσει, is present in Mark: see *Dialogue* 4, in *Traités* I, cit., 410-411, Vat. Syr. 122,25 (ܩܠܘܒܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܪܝܩܐ ܡܪܘܡܐ ܒܝܘܪܐ ܕܥܡܘܢܐ); *Bapt.* 5, in *Traités* I, cit., 340-341, Vat. Syr. 122,63,92v (ܩܠܘܒܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܪܝܩܐ ܡܪܘܡܐ ܒܝܘܪܐ ܕܥܡܘܢܐ); apart from Mark's ascetic works, πληροφορία is employed in *Melch.* XI, *Traités* II, 220-221.

Mark does not exclude a certain trace of Adam's sin on humans prior to baptism³⁵. This influence, however, should not be interpreted in the sense of a total inclination, or even according to a conception of the role of Adam's sin as it was understood in the light of Augustine's thought³⁶. What, according to Mark, remains to human beings as a consequence of Adam's sin is something that, following Paul (cf. Rom 5,12), Mark defines as «death», understood not primarily in the physical sense, but as a condition of frailty. Nevertheless, he disagrees with his anonymous interlocutors, who think that Adam's sin continues to influence his descendants following baptism, and therefore that human beings remain under Satan's sway. For him, in fact, Adam sinned *personally*, as each human being sins *personally*: the sin of another, including that of the progenitor, cannot replace one's personal choice. Following baptism, then, human nature is no longer under any influence of Adam's sin, or even of its consequences. Having received grace, it becomes fully able to obey what Mark calls «the spiritual law». Through faith's answer, which becomes action, and through what Mark calls «noetic hope»³⁷, the grace already fully present at baptism can take concrete shape, both inwardly and outwardly, making it possible to adhere to God's commandments. Mark believes, therefore, in the possibility of a *wholeness of freedom and agency* for human beings, who can be completely free of the influence of Adam's sin following baptism.

It is in light of this perspective, closely related to asserting the value of the sacrament and the role of the 'practical moment' to gain awareness of the grace operating within, that Mark criticizes the opinion that sin can dominate a human being against his/her will, that his adversaries seem instead to hold, and adopts a similar position when discussing Satan's influence: Satan has no power to commit violence against human beings³⁸ – something which, he adds, even God cannot do.

This opinion, as seen above, is conceived in opposition to 'Messalian' ideas, even if his opponents are never openly named and the precise nature of Mark's relationship with Messalianism remains complex. Mark, in fact, while criticizing positions attributable to Messalianism, also incorporates some of its insights, although he reworks these critically³⁹. If Mark, for instance, like the Messalians and Pseudo-Macarius,

³⁵ See *Pen.* 10, in *Traités I*, cit., 206-209, Vat. Syr. 122,97, where a couple of sentences allude to a universal influence of the sin of Adam («transgression»), from which the condemnation to «death» derives (cf. Rom 5,12). Also see *Bapt.* 12, in *Traités I*, cit., 372-373, Vat. Syr. 122,74, where Mark speaks of a condition of «death», which is the effect of the «transgression», as «alienation from God».

³⁶ If Mark's strenuous defense of his perspective on Adam's sin is certainly linked primarily to polemics towards Messalianism, a critique also of other positions, perhaps influenced by elements of Augustinism (?) cannot be excluded. These tendencies in fact, were not only present in the West, but also in the East: see G. MALAVASI, *La controversia pelagiana in Oriente* (Paradosis 60), Aschendorff Verlag, Münster 2022. Kallistos Ware, without examining the issue further, highlights a difference with Augustinism: «According to the Augustinian theory baptism frees us merely from the guilt of original sin, but not from all its evil effects»: see K. WARE, *The Sacrament of Baptism*, cit., 444. This does not make of Mark a Pelagian: in his writings the insistence on grace's priority and the insufficiency of human «works» is constantly highlighted. It only points to the possibility that he might have countered a plurality of perspectives, perhaps confused (we do not know, also, his level of knowledge of these perspectives).

³⁷ See *Bapt.* 5, in *Traités I*, cit., 332-335, Vat. Syr. 122,60-61 (ἐλπὶς νοερά, which the Syriac translates as ܐܠܡܝܬܐ ܕܥܝܢܐ).

³⁸ Satan has the power solely to suggest evil thoughts, for Mark, but nothing more: see *Bapt.* 11, in *Traités I*, cit., Vat. Syr. 122,72. Mark draws, in fact, a fundamental distinction between «suggestion» and «transgression». The former does not imply a sin, because it does not involve consent, as the latter does. The process of temptation also involves several steps, only at the end culminating in consent and passion. This approach became central for the Byzantine tradition. On this theme, see Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 69. Mark insists particularly on two «suggestions»: the praise of others and the relief of the body (the origin of the two passions of vainglory and pleasure: see *Dialogue 2*; *Law* 102-104).

³⁹ An important connection was identified in K. RAHNER, *Ein Messalianisches Fragment über die Taufe*, ZKTh 61/2 (1937) 258-271, who demonstrated Mark's dependence on the Messalian pamphlet by 'Jerome the Greek' *On the Effect of Baptism*. There are also several terminological and conceptual parallels with Macarius (for instance, the usage of the concept of πληροφωρία; see n. 34). Scholars disagree, however, on the nature of this influence: O. HESSE, *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien*, cit., argues for Mark's opposing Macarius; while K. WARE, *The Sacrament of Baptism*, cit., and M. PLESTED, *The Macarian Legacy*, cit., 75-132, propose continuity. For parallels between Macarius and Mark, see O. HESSE, *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien*, cit., 14-43; Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 76-77 (also *Indice delle fonti antiche*, 579-580). De Durand argues (unconvincingly, I believe), in *Traités I*, cit., 281-287, for limited contact between Mark and Macarius.

awaken, our perspective will change. Interpreted in this light, Mark's position will appear unrelated to any denial of the power of evil or to any praise of the will as unwaveringly strong, but as aiming instead to evoke in the reader trust in the possibility of freedom and a specific stance concerning his/her life: an active attitude of care of the self *through taking charge over it*, irrespective of what occurs externally. It is to this attitude specifically that this study refers, when speaking of 'radical responsibility'.

By pointing to the will as being radically capable of making choices, Mark thus appears to be aiming to awaken in the other a new relationship with his/her own self. This appears evident when we observe that, in Mark's writings, there is a constant emphasis on the need to *unveil* and *recognize* what is hidden within, through making an effort to acquire awareness, that brings into the open what dwells in the heart⁴⁴. This attitude is conceptualized with the (Biblical and monastic) concept of «repentance» (μετάνοια), that is central to Mark's thought⁴⁵, and whose breadth of meaning expands beyond the view exposed in the treatise that he devotes to the subject (*Pen.*). As is well-known, this term not only refers to «penitence» but also to a «change of mind» (its literal meaning), «repentance», and «conversion». The process of 'unveiling', from this perspective, implies first of all 'entering' into oneself to become aware of what inhabits one's interiority (thoughts, intentions, desires, passions), and then acknowledging when one is dominated by outer, external forces, which lead to sin. Only in light of this process of 'unveiling' the subjection to evil will be revealed as being a «choice», in the sense that it will reveal its reasons, which are concealed deep into the mind, through a movement of awareness that also allows their unhinging. Embracing this perspective on «choice» favors therefore a passage from a passive to an active attitude towards the self, by showing that there exists the possibility of being free also from these deeply-rooted reasons. Isaac, as we shall see, grasps this underlying dynamic of Mark's thought.

The fact that the process of 'unveiling' implies a search for the truth about the self, and occurs consequently at a most profound level, is apparent from the language that Mark employs. He does not merely speak of acknowledging the passions or one's reactions, but also their «causes» (αἰτίαι; in the Syriac, ܐܝܬܝܐ), a specific term that in his writings indicates the reasons that lie at the root of the passions, which are deeper and not immediately visible. «Do not say: "What I do not want happens to me!"⁴⁶. In fact, even if you do not love the matter itself, you surely love its causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ)⁴⁷, and again: «It is impossible to be conversant with a passion within one's mind unless one loves [its] causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ). Who, in fact, while despising shame, is conversant with vainglory? Or who, loving to be disregarded, will be troubled by dishonor?»⁴⁸. Although Mark's «causes» obviously do not refer to unconscious mechanisms that underlie human actions, as we conceive these today, nevertheless his reflection demonstrates an awareness that behind an action or thought there might lie a deeper reason, hidden beneath the surface. In order to be able to intervene in the management of an action or thought, then, and thus make their transformation possible, he believes that it is necessary to identify the invisible driving force behind them. So, Mark's passages clearly point to the necessity of 'becoming aware' not only of outer manifestations, but also of what cannot be immediately perceived. These 'invisible' «causes» should be acknowledged as inti-

⁴⁴ A focus on awareness emerges, especially, in *Justif.* 83, in *Traités* I, cit., 154-155 BL Add 12175,151va: «There are three mental states [lit.: places] in which the intellect enters when it changes condition: according to nature, against nature, and above nature. When it enters [the state] according to nature, it finds itself responsible for evil thoughts and confesses [its] sins to God, acknowledging the causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ) of [its own] passions» (the concept of the three «mental states», according to nature, against nature, and above nature, is also an Evagrius concept: see KG II 31 (S1), Evagrius Ponticus, *Les six Centuries*, cit., 72; the concept is also found in Isaac as referred to knowledge: see I 3,23. Also see e.g., *Law* 120; 162-163; 169; 170; 180; *Justif.* 79; 82; 111; 114; 118; 129.

⁴⁵ For a perspective on repentance in Mark, see A.C. TORRANCE, *Repentance in Late Antiquity*, cit., 95-112.

⁴⁶ This sentence appears to contrast with Rom 7,21.23. See the concluding reflections on 'the unwanted'.

⁴⁷ *Law* 143, in *Traités* I, cit., 112-113, BL Add 12175,148rb. Also see *Justif.* 72, in *Traités* I, cit., 150-151, BL Add 12175,151rb: «We are many to mourn on [our] sins, but their causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ), we accept [them] with pleasure»; *Justif.* 111, in *Traités* I, cit., 162-163, BL Add. 12175,152rb: «He who hates the passions removes their causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ). He who is involved in [Syr: subject to] the causes (τὰς αἰτίας; ܐܝܬܝܐ) will also suffer war from the passions, even involuntarily». Also see *Law* 78; 169; *Justif.* 83, in *Traités* I, cit., 158. Very important (and crucial in Isaac) is an additional nuance to the meaning of the term «causes», that Mark also conceives as the reasons underlying the trials that one experiences: see *Lawyer* 17-18, in *Traités* II, cit., 76-81, Vat. Syr. 122,122-123. On this theme, see further below.

⁴⁸ *Justif.* 114, in *Traités* I, cit., 164-165, BL Add. 12175,152rb.

mately belonging to oneself, *without attributing their presence to others*. Also, in this sense, Mark proposes a radical view of the subject's responsibility.

It is in this context that Mark employs another specific idea, that we should consider technical in his writings, repeatedly affirming that one should not «blame» or «accuse» others – Adam and Satan, but also human beings, and God himself – for one's sin and setbacks. In the original Greek, he expresses this idea by employing the verbs μέμφομαι (lit.: 'to blame') and αἰτιόμαι (lit.: 'to accuse'), that the Syriac consistently renders with ܕܢܚܝܒܐ (ethpa.: 'to blame, to find fault'). «When we are led to act by evil thoughts, *let us blame* (αἰτιασώμεθα; ܕܢܚܝܒܐ) ourselves and not a fault of the Father»⁴⁹, he states, because «neither God nor Satan do violence to the will, after baptism»⁵⁰; and again: «*We blame others* (μεμφόμεθα; ܕܢܚܝܒܐ) for our sins, saying that wickedness comes from outside to us, accusing (αἰτιώμεθα; ܕܢܚܝܒܐ) at times Adam, at times Satan, and at times human beings»⁵¹. The reason for this 'blaming' is an incapacity to turn one's attention towards oneself: «You attribute evil thoughts to others, *and not to yourselves*, at times to Adam, at times to Adam's sin, at times to Satan, at times to Satan's suggestion»⁵². What inverts this tendency, Mark argues, is humility, because he views humility as that which allows one to move *from an outwardly to an inwardly oriented stance*: «The humble [...] when reading the divine Scriptures» understands «everything [as written] *in relation to himself, and not in relation to the other*»⁵³. Wisdom can thus be accessed only by abandoning 'blaming': «The sign of the knowledge of truth (γνώσεως ἀληθοῦς; ܕܢܚܝܒܐ) is this: patient endurance of afflictions, and *the fact of not blaming* (αἰτιῶσθαι; ܕܢܚܝܒܐ) human beings in their temptations»⁵⁴. This involves, again, focusing on the self and taking oneself radically in charge.

Before proceeding, the expression «the knowledge of truth», that was employed in the passage quoted previously, should be clarified. It is essential to note that the passage above refers to the acquisition, through «not blaming», of the highest form of human wisdom, rather than a mystical «knowledge» of God. Mark distinguishes, in fact, three kinds of knowledge: 1) ψιλή γνώσις, «mere/simple knowledge»⁵⁵, i.e., the knowledge that is purely cognitive; 2) γνώσις ἀληθῆς or γνώσις ἀληθείας, «true knowledge/knowledge of truth» (above), an elevated form of human knowledge or wisdom, that is often related to spiritual development⁵⁶ but is lower than ἐπίγνωσις ἀληθείας; and 3) ἐπίγνωσις ἀληθείας, «knowledge/acknowledgement of truth» (cf. 1 Tm 2,4; 2 Tm 2,25; 3,7; Titus 1,1; Heb 10,26), that is the ultimate form of knowledge, a non-cognitive knowledge that is associated with 'faith' and contemplation⁵⁷. While the

⁴⁹ *Justif.* 112, in *Traités I*, cit., 162-163, BL Add. 12175,152rb.

⁵⁰ *Bapt.* 2, in *Traités I*, cit., 302-303, Vat. Syr. 122,48.

⁵¹ *Dialogue 1*, in *Traités I*, cit., 398-399, Vat. Syr. 122,20.

⁵² *Bapt.* 9, in *Traités I*, cit., 364-365, Vat. Syr. 122,71. The theme of 'blaming' or 'accusing' oneself and using this as a tool for achieving inner growth, also features elsewhere in the monastic tradition. One can even say that it is a central theme of this tradition, which is not easily understandable today, and would require systematic study. Mark, however, links it directly to the issue of human responsibility, that he understands as being absolute, in the sense that even realities, such as Satan or demons, which are the ultimate expression of negativity, should not be «blamed». This denotes a focus on the value of human freedom that is not immediately found in other sources in such an explicit, developed form.

⁵³ *Law 4*, in *Traités I*, cit., 74-75, BL Add. 12175,145va.

⁵⁴ *Justif.* 53, in *Traités I*, cit., 146-147, BL Add. 12175,150 vb. Another passage on this is *Bapt.* 9, in *Traités I*, cit., 360-361, Vat. Syr. 122,69, where Mark states that «[Scripture] does not blame (μέμφομαι; [in this case:] ܕܢܚܝܒܐ) Satan nor Adam's sin, but us».

⁵⁵ See *Justif.* 5; 7; 11, in *Traités I*, cit., 132-133, BL Add. 12175,149va; *Justif.* 211, in *Traités I*, cit., 198-199, BL Add. 12175,155rb.

⁵⁶ See e.g. *Justif.* 181, in *Traités I*, cit., 188-189, BL Add. 12175,154 rb: «If someone does not acquire a knowledge of truth [γνώσιν ἀληθείας; ܕܢܚܝܒܐ] and a fear of God, through Christ's grace, he will be terribly wounded not only by the passions, but also by occurrences [τῶν συμβάσεων; ܕܢܚܝܒܐ]; *Law 30*, in *Traités I*, cit., 82-83, BL Add. 12175,146ra-rb: «The law of freedom, one reads it through true knowledge [γνώσεως ἀληθοῦς; ܕܢܚܝܒܐ], one understands it through practicing the commandments, but one fulfils it [only] through the mercies of our Lord Jesus Christ». Some other occurrences: *Law 148*; 200; *Justif.* 12; 46; 53; 74; 76; 84; 115; 156; 184; *Pen.* 12.

⁵⁷ See *Justif.* 135, in *Traités I*, cit., 170-173, BL Add. 12175,152vb: «One thing is the knowledge of objects/actions [γνώσις πραγμάτων; ܕܢܚܝܒܐ] and another thing is the knowledge of truth [ἀληθείας ἐπίγνωσις; ܕܢܚܝܒܐ]. As much as the sun is superior to the moon, so also the latter is superior to and more beneficial than the former. The knowledge of objects/actions [ἢ τῶν πραγμάτων γνώσις; ܕܢܚܝܒܐ] increases [Syr.: comes into being] in proportion to the practice of the commandments, but the knowledge of truth [ἢ τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσις; ܕܢܚܝܒܐ] [in-

second does not involve an experience of the Divine, the third refers to this. It is the second form of knowledge that one discovers through ‘non-blaming’. In the Syriac, however, the difference between ἐπίγνωσις ἀληθείας and γνώσις ἀληθείας is lost: the phrase ܐܘܨܝܐ ܐܘܨܝܐ indicates both forms of knowledge. The Syriac then misses the technicality of Mark’s original concepts and this contributes towards favouring shifts in the interpretation of Mark’s passages where the term is employed. I will return to this point when examining Isaac.

The sign of «the knowledge of truth», which is understood as the highest form of human wisdom, is the «patient endurance of afflictions, and *the fact of not blaming* (αἰτιᾶσθαι; ܐܘܨܝܐ)»⁵⁸ others. It is in this perspective that Mark’s reflection on suffering and trials should be situated. This reflection is difficult for the contemporary reader to grasp, but it influenced Isaac considerably⁵⁹. A few elements should be pointed out here which help to widen the understanding of Mark’s view of human responsibility. In general, he interprets passing through afflictions and trials as an opportunity for purification and transformation: «[When confronted with] involuntary affliction, reflect on the way out, and you will discover in it an [opportunity for] the taking away of sin»⁶⁰. Mark holds this view because he thinks that the world is governed by God’s mysterious providence according to a ‘law’ of justice, which he often calls «spiritual law» (although this is just one of the usages of the phrase in his *corpus*). This «law» unfolds far beyond the dimension of visible existence and takes into account the hidden connections between things, so that all is understood as happening for a reason, which is ultimately good, even when it implies adverse events. An element of the functioning of this «law» is that for every action and thought, manifest or hidden, there is a consequence, a retribution, before or after death. Frequent, then, in Mark’s *corpus*, are affirmations such as: «If you do not want to suffer evil, do not want to do evil, for one thing inevitably follows the other»⁶¹. The logic of God’s justice, however, does not follow human logic and is mysterious to humans, so consequences can be apparently unrelated to one’s actions and thoughts. There is finally what Mark calls ἀναδοχή («assumption of responsibility for another»; de Durand renders the term with the French «prise en charge») born «of badness», which implies that the perpetrator of injustice suffers the trials of the recipient of his unjust act⁶². In this perspective, suffering is always interpreted as having a meaning, which, to be understood, requires, again, the taking of an active stance concerning the self. When this is taken, suffering will no longer be experienced passively, but actively, being conceived as what provides an opportunity to undergo the process of ‘unveiling’ of what lies hidden in the heart. Even if one should «pray that trial (or temptation) might not come; if it comes», one should «receive it as *one’s* [lit.: *your*] *own, and not foreign*»⁶³.

It is in this context that Mark uses another distinctive term, σύμβασις, in the Syriac version ܐܘܨܝܐ, to indicate the «casual events» that occur in life, which are often unexpected or negative, and create suffering. «Since it is not easy to find someone who has pleased [God] without trials, one should thank God for every occurrence (συμβάσει; ܐܘܨܝܐ)»⁶⁴. These «occurrences» or «casual events», that in Mark’s language usually refer to trials, in the view outlined above, are considered «teachers», as Mark openly states, in a pedagogical perspective that, we will see, is not extraneous to Isaac. This perspective is reinforced by Mark’s conviction that there exists a connection between «casual occurrences» and inner «causes», a position that he discusses particularly in *Lawyer XVII-XVIII*. According to Mark, these links concern the in-

creases] according to the measure of the hope in Christ». Also see *Bapt. 5*, in *Traités I*, cit., 332-335, Vat. Syr. 122,60-61. I analyze this concept in my study on knowledge and faith in Mark and Isaac (V. DUCA, *Between Knowledge and Faith*, cit.). Isaac quotes the passage explicitly in II 10,14-16, ed. BROCK, 33-34 (text); pp. 41-42 (transl.).

⁵⁸ *Justif. 53*, in *Traités I*, cit., 146-147, BL Add. 12175,150vb.

⁵⁹ For Isaac’s understanding of suffering, see V. DUCA, «*Exploring Finitude*»: *Weakness and Integrity in Isaac of Nineveh* (Orientalia Lovaniensia Analecta 309, Bibliothèque de Byzantion 28), Peeters, Leuven 2022.; EAD., *La passione secondo Isacco di Ninive*, Adamantius 21 (2015) 341-352.

⁶⁰ *Law 67*, in *Traités I*, cit., 92-93, BL Add 12175,146vb (which omits the second part of the sentence).

⁶¹ *Law 118*, in *Traités I*, cit., 104-105, BL Add. 12175,147vb (reading not fully clear in Syriac).

⁶² See *Lawyer 18*, in *Traités II*, cit., 80-81, Vat. Syr. 122,123. See Marco il Monaco, *Custodisci il dono di Dio*, cit., 32-34, and R.M. PARRINELLO, *Dalla confessione carismatica alla confessione istituzionale: per una storia del rito monastico dell’*anadochos**, RSC 1 (2004) 333-365, 340-342.

⁶³ *Law 165*, in *Traités I*, cit., 116-117, BL Add 12175,148vb.

⁶⁴ *Justif. 187*, in *Traités I*, cit., 190-191, BL Add. 12175,154rb-va.

in Mark one of his references, we also know that this reference is intertwined with several others and has been reworked. For instance, behind Isaac's conception of suffering as a possible opportunity for growth, one can also recognize Theodore of Mopsuestia's conception of Adam's original mortality⁷⁰, which leads Isaac to interpret suffering as differing from a punishment and sin as being intimately related to the creational ontological condition. The reading of Mark, however, seems also to be crucial in this regard.

If there exists a debt to Mark in Isaac's understanding of the active stance of the subject and his/her relationship with suffering, however, in what sense is this developed? As we will see, Isaac does not merely adopt Mark's interpretations in term of their contents, but through his distinctive approach to the texts, is able to grasp the main lines of thought that they develop, and identify the underlying intention that was described above. There are nevertheless passages in Isaac's *corpus* which make more direct reference to Mark's ideas, and also involve the usage of his terminology. In the case of 'radical responsibility', this is visible in a series of interconnected discourses in the *Second Part*, II 25-28, and in discourse II 37⁷¹, also from the *Second Part*, in which Isaac discusses ideas traceable to those of Mark set out above by employing vocabulary that is also highly reminiscent of his own: «to blame» (Διὰ τὸν), «knowledge of truth» (ἐπίγνωσις ἀληθείας), «casual events» (καταστάσεις), hidden «causes» (καρυπταί). Even in the absence of direct quotations, unlike what occurs for other themes, the affirmation of these ideas, together with the usage of this vocabulary, suggests here a more visible dependance on the theme of responsibility than elsewhere in Isaac's *corpus*.

In discourse II 25, which according to the title examines «the fact that, within [the experience of] distressing accidental occurrences (καταστάσεις), if a person seeks the knowledge of truth (ἐπίγνωσις ἀληθείας) within himself, [this knowledge] will set his mind at rest and tranquil», Isaac states, pointing like Mark to God's mysterious providence: «He who recalls that rest and vexation occur to a human being through God's will [...] will be continuously without anger and vexation within his mind». Isaac adds: «[A person who acknowledges this] does not blame (Διὰ τὸν) the demons in his vexation, or human beings, or the body [...], since he knows that it is God who sets these in motion»⁷².

Like Mark, Isaac speaks here of «blaming» (Διὰ τὸν) the external reality to point to the attitude of a person who does not acknowledge God as the mysterious origin of all that occurs. The mention of different realities – «the demons, human beings, or the body» – that should not be «blamed» is reminiscent of Mark's lists, described above, which include not only Adam or Satan, but also other human beings (and God himself). Isaac's argument becomes clearer and its proximity to Mark's even more evident in a subsequent passage of the same discourse, where he openly contrasts «blaming» others with the necessity for «blaming» oneself: «If [our] mind does not destroy [...] the riches of rest and consolation which have been prepared by God to reach us continually, we would revel all [our] days without change in rest and delight, but our foolish mind, which continually needs the lash to set it aright, prepares for us affliction instead of rest and correction instead of help. Therefore, blame (Διὰ τὸν) your mind for [being] stupid, when you are afflicted by different kinds of evil and vexation, for [it is your mind] which continually goes out and lays hold of trials [...]. [It does so] either because of the foolish opinions that it has concerning God, or because of a person's [high] opinion of himself, or because of the accusations with which you blame (Διὰ τὸν) [...] your neighbor»⁷³.

One recognizes, here, several elements which are reminiscent of Mark. First, there is a shift of accent from the first quotation, from a focus on God's providence as the reason why one should stop «blaming» the external to a focus on the subject: «blame (Διὰ τὸν) your mind» instead, Isaac suggests, asserting that the origin of evil is the mind's «stupidity», rather than the external. This conviction, regarding the need to «blame» oneself rather than others, involves conceiving oneself as being responsible for one's condition and destiny and represents an attitude that is crucial for Mark. The reason why the «foolish mind» brings

Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity, ed. B. BITTON-ASHKELONY – L. PERRONE, Brepols, Turnhout, 2013, 99-128, esp. 107-108.

⁷⁰ See S. CHIALÀ, *Dall'asceti*, cit., 95-99.

⁷¹ See II 25, ed. BROCK, 111-112 (text); 123-124 (transl.); II 26, ed. BROCK, 113-114 (text); 125-126 (transl.); II 27, ed. BROCK, 115-116 (text); 127-128 (transl.); II 28, ed. BROCK, 117 (text); 129 (transl.); II 37, ed. BROCK, 146-147 (text); 158-159 (transl.). As additional material, also see I 39, ed. BEDJAN, 302-303 and *Centuries IV* 96-97, 109r-109v.

⁷² II 25, title; 1, ed. BROCK, 111-112 (text); 123 (transl.).

⁷³ II 26, 1-3, ed. BROCK, 113-114 (text); 125 (transl.).

trials upon itself is also the same that Mark identifies when discussing ‘radical responsibility’: the subject does not take him/herself radically in charge and develops a gaze *directed to the outside* (tellingly, the mind «goes out») rather than to the self. Isaac’s accent on interiorization, finally, involves a stress on becoming responsible even for the inner movements of the mind, that is also central in Mark (cf. awareness of «the causes»).

There is here, nevertheless, a difference. Isaac’s understanding of the need of «taking charge of oneself», in fact, does not immediately or primarily concern sin, as is frequently the case in Mark, but «vexation», a term that encompasses *all negative events*, internal and external, referring at the same time to passionality, its inner effects, and negative outer occurrences. Despite these differences, the pattern underlying Isaac’s reasoning follows that of Mark. This idea is reinforced by two additional elements which appear in this context. On the one hand, Isaac appears to refer to Mark’s theory of the ἀναδοχή or to a similar conception when stating that the trials that «the mind» experiences are related to «the accusations with which you blame (لَا حَسَبَ) and threaten your neighbor», establishing mysterious links between these two events. On the other, Isaac’s mention of «the lash to set aright the foolish mind» implies conceiving the suffering that the mind’s condition involves as having a potentially transformative role. Its aim is «setting aright», in a conception of the role of suffering that is also typical of Mark.

It is precisely in this context of a discussion of ‘negativity’ that Isaac evokes a further notion that is central for Mark: that of كَسْبٌ (the Greek σύμβασις), «casual occurrence» or «event», employing the corresponding verb كَسَبَ: «Truly, no bad action has a worse repayment than that of a foolish mind that *does not wish to rebuke and blame (لَا حَسَبَ) itself* and desist from being troubled in a stupid way due to causes which occur (كَسَبَ كَسْبًا), like [a person] who understood with exactness that there is no more God – he from whom these things take place»⁷⁴. This comment indicates that the problem, for Isaac, is not the external «casual events», but a mind that fails to take charge of its inner states. Again, from a different perspective, Isaac invites one to make to the same inner shift: to focus on one’s self rather than the external, an attitude that, for him, almost seems to deny God’s existence. This also emerges from other passages, that I will examine below, in which Isaac directly employs the term كَسْبٌ, «casual occurrence». There exists a strong connection, therefore, for Isaac, between ceasing to focus on the external, beginning to take charge of oneself, and developing a relationship with God, who is conceived as the unitary origin of all, both positive and negative. On this topic, Mark writes: «Since it is not easy to find someone who has pleased [God] without trials, one should thank God for every occurrence (συμβάσει; كَسَبًا)⁷⁵».

The only possible way out from the condition of «the foolish mind» that Isaac identifies is close to that suggested by Mark. Isaac speaks, in fact, of «humility», to which he devotes discourses 27 and 28 of the *Second Part*. In the first especially, he exhorts humans to «rely on one [prayer alone]: “O God, grant me humility, that I might be freed from the lash”»⁷⁶. This «lash», just like «vexation», alludes to God’s mysterious pedagogy, as seen above, which makes use of both the positive and the negative. Isaac thinks that although one should seek «humility» in order to be free from «the lash», one should never simply pretend to expel the negative from experience.

The concept of «humility» is, in Isaac, complex and central, and has been examined in several studies⁷⁷. What is important to highlight here is that Isaac always describes accessing humility as involving a movement *from the outside to the inside*, and in this sense, from a gaze focused on others to one that is focused on the self. This is connected to Isaac’s specific conception of humility as the capacity to abide inwardly within oneself, a conception that is vividly expressed in a sentence of the *Centuries*: «Humility [كَسْبًا] is the end of the recollectedness of the intellect [كَسْبًا كَسْبًا]⁷⁸, the opposite of «dispersion» or «distraction»,⁷⁹ كَسْبًا. This «recollectedness of the intellect» in Isaac (as well as in his main source on the

⁷⁴ II 26,6, ed. BROCK, 114 (text); 126 (transl.).

⁷⁵ *Justif.* 187, in *Traités I*, cit., 190-191, BL Add. 12175,154,rb-va.

⁷⁶ II 27,2, ed. BROCK, 115 (text); 127 (transl.).

⁷⁷ See S. CHIALÀ, *Dall’ascesi*, cit., 236-243; A. LOUF, *Isaac le Syrien. Oeuvres Spirituelles. II: 41 Discours récemment découverts* (Spiritualité orientale 81), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2003, 25-26; 33-34; 56-61; V. DUCA, *Exploring Finitude*, cit., V.3. «Knowing one’s Weakness»; V.4 «Humility», 141-178.

⁷⁸ *Centuries II* 34,41r.

⁷⁹ See *Centuries IV* 96,109r: «the stirrings of humility» allows the mind to «become recollected from distraction (كَسْبًا)».

topic, Evagrius) is what makes contemplation possible, so that, by introducing the concept of «humility» into the discourse on ‘radical responsibility’, Isaac is adding a new meaning to this discourse, connecting the internal movement of shifting one’s attention from the outside to the self to move towards contemplation. This development, that is not evident in Mark, is nevertheless born from a conception of «humility» that incorporates crucial elements that are derived from Mark, who sees it as what allows one to move from an outwardly to an inwardly oriented stance: «the humble one» understands «everything [as written] *in relation to himself, and not in relation to the other*»⁸⁰.

It is when the new perspective distinctive of «humility» is found that a new understanding of ‘negativity’ also emerges. Isaac describes this new understanding in a discourse of the *First Part*, where he describes the negative elements of existence as «teachers» (معلمين): «All of these teachers (معلمين) [God] multiplied for you because, had you been freed from them [...] you would have forgotten God [...] and you would have sought a multitude of gods»⁸¹. These negative events, which are described as «teachers», are close to «the casual» negative «occurrences», and «the lash». Also, for Mark, as seen above, «every occurrence» (σύμβασις; مصادف) could become «a teacher of the knowledge of God (θεογνωσίας διδάσκαλος; معلم من الله)»⁸². Both authors, then, conceive negative events as virtually having a ‘positive’ role, that can be discovered only when one, rejecting a passive attitude and embracing an active one, begins to regard these as awakeners of the need to take oneself in charge. For both authors, only «humility» makes this perspective fully understandable.

The short discourse II 28 is also worthy of note, although it is not directly related to the discussion of the theme of responsibility. Here, Isaac explains the aim of his reasoning, that was exposed in the previous discourses. «I know that you are angry with me because I left aside the series [of discourses about] that topic which concerns sweetness of conduct [...] and brought you close to places [dealing] with advantageous medicines which give life in the time of danger, but I am not so utterly foolish as to feed you with honey alone [...], while you are [left] completely *unaware* that you are clothed with temperaments which easily become subject to illness»⁸³. This brief methodological parenthesis is important, because it clarifies that the aim of Isaac’s discourses is *to make aware*, thus triggering a process of ‘unveiling’. It also clarifies the nature of this process, which cannot merely consist of being fed «with honey», thus pretending to expel the negative from existence.

Discourse II 37, finally, is the discourse from which the influence of Mark shines through most clearly, with the usage of the whole terminology I have discussed. «The continuous buffeting of conscience is a sign of humility», Isaac states, connecting this «buffeting» to a focus on the self rather than on others. «The lack of this [buffeting]», in fact, «is the mark of a hardness of heart, [an indication] of the fact that a person has the habit of *justifying himself, blaming* (تبرير) his neighbor, or, rather, the wise dispensation of God. It is impossible for a person to leave the boundary of humility unless he first sees himself *as being without blame* (لا ذنب) and *blames* (تذمير) the accidental events (مصادف) and the occasions (مخالفات) which have been provided for him by God. For when, as a result of a sincere conscience, he sees himself as *responsible* (مسئول) for the events which occur (مصادف), then a person will know that his condition is one of great humility»⁸⁴. This reference to acknowledging oneself «responsible» even for the outer occurrences is strongly reminiscent of an affirmation by Mark examined above: «[Disciples:] Reveal to us [therefore] these causes (τὰς αἰτίας; مصادف), so that in this way we may believe that we are responsible (ὑπεύθυνοι; مسؤول) of the misfortunes [that occur to us]. [...] [Teacher:] The cause of every occurrence is one’s own thinking (πάσης συμβάσεως αἰτία ἐστὶν ὁ ἐκάστου λογισμὸς; مصادف كل ما يصدر عن فكر كل واحد)»⁸⁵.

Isaac describes finding this new attitude distinctive of «humility» by using a phrase that features very frequently in the Syriac version of Mark’s works, «the knowledge of truth»: «But, unless one has found *the knowledge of truth* (معرفة الحق), one cannot see the rod of God, which causes pain, as good, nor will one

⁸⁰ Law 4, *Traités I*, ed. DE DURAND, 74-75, BL Add. 12175,145va.

⁸¹ I 5,71.

⁸² *Justif.* 59, in *Traités I*, cit., 148-149, BL Add. 12175,151ra.

⁸³ II 28, ed. BROCK, 117 (text); 129 (transl.).

⁸⁴ II 37,1-2, ed. BROCK, 146 (text); 158 (transl.).

⁸⁵ *Lawyer* 17-18, in *Traités II*, cit. 76-81, Vat. Syr. 122,122-123.

desist from *blaming* (ܐܘܨܡܐ) in every aspect God's dispensation for him»⁸⁶. «The knowledge of truth» (ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ) is a very common expression in Isaac's writings⁸⁷ that has also Pauline and Evagrius (S1) roots⁸⁸, and translates, in the Syriac version of Mark's works, both his concept of γνῶσις ἀληθείας / γνῶσις ἀληθείας, «true knowledge/knowledge of truth» (the elevated form of human or spiritual wisdom described above) and of ἐπίγνωσις ἀληθείας, «knowledge/acknowledgement/recognition of truth» (the experiential 'knowledge' of God). In Isaac, this phrase usually points to the experiential 'knowledge' of God that is the highest form of knowledge. In this regard, in the *Second Part*, Isaac also refers to a specific passage of Mark, that he quotes in full, mentioning its author, *Justif.* 135⁸⁹, where ἐπίγνωσις ἀληθείας (ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ in Syriac) is originally employed and contrasted with τῶν πραγμάτων γνῶσις (ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ in Syriac), «the knowledge of objects/actions», i.e., the knowledge acquired through «practice», i.e. *askesis*. The former is as superior to the latter «as the sun is superior to the moon»⁹⁰. There exist also, however, rarer occurrences in Isaac's *corpus*, where the expression is used in a less technical manner⁹¹, pointing at a highly elevated form of 'knowledge' in more general terms, and passages where the boundary between the two interpretations is unclear⁹². This is possibly due to the fact that the phrase ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ recurs in Paul and Evagrius, with a less specific nuance, and in the Syriac translation of Mark renders also the expression γνῶσις ἀληθείας / γνῶσις ἀληθείας. Nevertheless, it remains true that the expression in Isaac always bear a nuance in some form related to contemplation. When Isaac, therefore, refers in the passage from II 37 mentioned above to «the knowledge of truth» as what allows one «to see the rod of God, which causes pain, as good», Isaac is not merely speaking of a wise attitude that has been acquired through exercise («practice»), but to a certain experience of God. This is in harmony with Isaac's view of finding «humility» as the door to contemplation. Isaac continues: «The weak person does not see the [divine] will acting in these things, but jumps up, feel-

⁸⁶ II 37,3, ed. BROCK, 146 (text); 158 (transl.).

⁸⁷ See I 23, ed. BEDJAN, 175 (title); I 24, ed. BEDJAN, 180 (coupled with «virtue»); I 27,201 («love is the offspring of knowledge of truth»); I 28, ed. BEDJAN, 202 («Sunday is a symbol of the knowledge of truth»); I 51, ed. BEDJAN, 371 (differs from corporeal knowledge); I 58, ed. BEDJAN, 410 (is «the revelation of the hidden things»); I 62, ed. BEDJAN, 430 (higher than «the knowledge of the soul»; it is reached through perceiving God's mysteries); I 62, ed. BEDJAN, 434 («vigilance and discernment keep it»); I 65, ed. BEDJAN, 444 («discerning humility is knowledge of truth; knowledge of truth is a source of humility»); I 72, ed. BEDJAN, 494 (title); I 76, ed. BEDJAN, 522 (contraposition with «outer darkness»); *Centuries* III 52,69r (it follows «the virtuous practice of the mind» which «gives sight to the soul»); *Centuries* III 99,81v (different from the culture acquired by reading Scripture); II 8,1, ed. BROCK, 21 (text); 26 (transl.) (it is «the taste of the Kingdom of Heaven»); II 9 (title: «On trust [ܐܘܨܡܐ] in God, which is born from knowledge of truth and from true faith» [ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ]); II 2 («establishes in joy and trust [ܐܘܨܡܐ]»); II 4 («concerning God»; a lack of faith empties from), ed. BROCK, 27-28 (text); 34 (transl.); II 10,15 (differs from «a knowledge of objects»), 16 (derives from «the raising from the intellect above everything»), ed. BROCK, 34 (text), 41-42 (transl.); II 13,1 (drawing near to it implies a reduction of the activity of the senses and entering «the silence of discernment»), ed. BROCK, 55 (text), 65 (transl.); II 14,34 (a rule that enslaves is distant from its path), 67 (text), 77 (transl.); 44 (some think erroneously that it is attainable through educational training), ed. BROCK, 71 (text); 81-82 (transl.); II 25 (title: if one seeks it, one will be at peace amidst trials), ed. BROCK; II 35,5 («it is exalted above all and provides the intellect with a passage across to the glorious mysteries of the divine and revered Nature»), ed. BROCK, 141 (text), 153 (transl.); II 37,3 (it allows one «to see as good the rod of God which causes pain»), 4 (one finds it «through the process of growth» which occurs through trials), ed. BROCK, 146-147 (text); 158-159 (transl.). Also see *Centuries* II 44,45r (*nuhāra*): «true knowledge [ܐܘܨܡܐ ܐܘܨܡܐ] is the spiritual delight». For an initial list of occurrences in the *Second Part*, see Isaac of Nineveh, «*The Second Part*», ed. BROCK, vol. II (transl.), 26, n. 2 to II 8,1. Brock also points to some Evagrius references.

⁸⁸ The expression is used in 1 Tm 2,4; 2 Tm 2,25; 3,7; Titus 1,1; Heb 10,2. In Evagrius Ponticus, *Les six Centuries*, cit.: KG I 14,22; I 52,42; I 76,52; I 89,58; II 10,64; II 19,68; III 5,98; III 43,114; IV 28,146; IV 50,158; IV 52,158; VI 62,242; VI 66,244; VI 90,254. Also see Evagrius Ponticus, *Traité pratique ou le moine*, cit., *Praktikos* 2, 498-499, BL Add. 14578,2vb (Greek: γνῶσεως ἀληθοῦς); Evagrius Ponticus, *Le Gnostique, ou À celui qui est devenu digne de la science*, ed. A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (SC 356), Cerf, Paris, 1989: *Gnostikos* 22 (in the Syriac manuscript, the numeration continues after *Praktikos*, so the chapter is 125), 122-123, BL Add. 14578,13vb (Greek: ἐπίγνωσιν ἀληθείας), where 1 Tm 2,4 is quoted. Both *Praktikos* and *Gnostikos* in this study refer to the version S1.

⁸⁹ II 10,15-16, ed. BROCK, 34 (text); 41-42 (transl.).

⁹⁰ See n. 57.

⁹¹ See e.g., II 14,34, ed. BROCK, 67 (text); 77 (transl.).

⁹² See n. 87.

ing sad and troubled concerning the outer causes (ܥܠܠܐ) [of events]. O senseless child, *why do you judge a human being, a demon or the accidental events* (ܥܘܩܬܐ) which are near and visible? Look at *the distant causes* (ܥܠܠܐ) which are hidden and within [events] [...]. You will find *the knowledge of truth* (ܥܘܩܬܐ ܥܘܩܬܐ) [...] through the [process of] growth (ܥܘܩܬܐ) that [occurs] through your trials»⁹³. In addition to stating the need to cease «judging» the external («a human being, a demon or accidental events»), Isaac employs here another term that is dear to Mark, ܥܠܠܐ. Naturally, the term *per se* might simply refer to the «causes» of things in general, but the context and the contrast that Isaac builds between «causes» (ܥܠܠܐ) that are «outer» and «distant causes» (ܥܠܠܐ) appears to indicate that we should keep Mark's reflection in the background. This impression is reinforced when one observes that the expression is used in the same context as the term ܥܘܩܬܐ, «casual occurrences», i.e., trials, and as a description of the process of 'unveiling': «[If] you examine accidental occurrences (ܥܘܩܬܐ) that cause pain to hidden wounds (i.e., passional wounds), *you enter within yourself* and you *scrutinize things hidden* within yourself, and you meditate within yourself upon the fact that "God, who suddenly brings misfortune upon a person, [is] not unjust", you will quickly find relief from your trials, [and] consolation in your vexation»⁹⁴. Clearly, here Isaac regards the inward states of the mind as connected to outer events in some mysterious ways. Mark, in this regard, appears to be central.

6. DIFFERENCES

From the analysis proposed in the previous section, clear parallelisms and conceptual affinities between Isaac and Mark have emerged, but also a number of shifts in meaning and original interpretations which require further attention.

A Shift of Interest and Change of Context

Although both Mark and Isaac stress the need to take oneself radically in charge, correcting the tendency to attribute to others the responsibility for one's condition, and employ similar concepts and expressions, their reflection does not overlap. If Isaac's warning against attributing responsibility to others, while mentioning several exterior realities (demons, human beings, God himself), closely recalls Mark's, in fact, it also differs from Mark's view in some respects. Particularly noticeable is the fact that Isaac, when discussing «blaming», does not mention the need to stop «blaming» Adam for the issue of sin. He does not even ever directly refer to the issue of sin, which is instead the element from which all of Mark's reflection develops.

The fact that Isaac does not mention Adam or discuss the problem of sin surely indicates that the fire of the polemic on the influence of Adam's sin over his descendants had been quenched in Isaac's time and context, but also points to the fact that this kind of problem appeared irrelevant to him. Also, a detailed discussion of baptism is absent from his *corpus*, which rarely focuses on the role of the sacraments. This lack of interest in discussing the issue of sin represents a crucial conceptual shift, that is important to underline. What matters, for Isaac, is an assumption of responsibility *for all that occurs to the self*, a radical change of attitude towards life. What needs to be taken on is not primarily one's sinfulness, but the whole condition of subjection to 'negativity' that characterizes 'the human': passions, hidden «causes», «casual occurrences», «vexation», and God's «lash» itself.

«The Knowledge of Truth» and Contemplation

A second element of difference emerges from Isaac's choice of the expression «the knowledge of truth» (ܥܘܩܬܐ ܥܘܩܬܐ) to describe the experience that allows one to «see the rod of God, which causes pain, as good» and to «desist from *blaming* (ܥܘܩܬܐ) [...] God's dispensation». Mark, when discussing 'not blaming' in *Justif.* 53, employs γνῶσις ἀληθείας, to refer to the acquisition of a very high level of human wisdom but, as we saw above, since 'the Syriac Mark' also uses the phrase ܥܘܩܬܐ ܥܘܩܬܐ to translate ἐπίγνωσις ἀληθείας, that refers to contemplation, for the Syriac reader these two concepts merged. Under this and other influences, Isaac

⁹³ II 37,3-4, ed. Brock, 147 (text); pp. 158-159 (transl.).

⁹⁴ II 37,4, ed. Brock, 147 (text); p. 159 (transl.).

uses the expression ܩܘܕܫܐ ܕܠܗܘܐ with a nuance of meaning that refers to contemplation. By using this concept, therefore, Isaac intertwines his discussion of ‘radical responsibility’ with that on contemplative knowledge, suggesting that it is ultimately this form of knowledge that is the source of a change of perspective. But there is more concerning contemplation in Isaac’s elaborations. While for Mark, what guides the reflection on ‘radical responsibility’ is the problem of coercion and of finding within a space of utter freedom from subjection to external forces, in Isaac, we find a shift of focus. It is not a total shift: for him the need for internal freedom is also central. Its aim, however, is explicitly connected to reaching the «recollectedness of the intellect» that allows one to enter contemplation. This is the ultimate reason for not ‘blaming’ the other: to focus on the inside, because this ‘inside’ is God’s dwelling place.

It cannot be claimed that attention to interiority is absent in Mark. Even his language testifies to this: if Isaac describes interiority as «the inner sanctuary of the heart» (ܩܘܕܫܐ ܕܠܗܘܐ ܕܠܗܘܐ)⁹⁵, Mark speaks of «the hidden temple of the heart» (τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ναοῦ; ܩܘܕܫܐ ܕܠܗܘܐ ܕܠܗܘܐ)⁹⁶. However, there is a change of focus between the two authors, from a discussion of ‘radical responsibility’ that tends to define the presuppositions of freedom and salvation (Mark), to a discussion of ‘radical responsibility’ aimed at determining the conditions of possibility of recollection within oneself (Isaac).

The Presence of ‘the Unwanted’

A final difference between these two thinkers concerns the understanding of what might be called ‘the unwanted’. In *Bapt.*⁹⁷, Mark’s disciple, unconvinced by his teacher’s affirmations concerning the possibility of a person being completely free from submission to evil and sin through baptism, asks him why then Paul affirms in Rom 7,23: «I see another law in my members, which wars against the law of my mind?»⁹⁸. Mark replies that Paul is not speaking of himself in this passage, but of the unbelievers (in Syriac; «the unbelieving Jew», actually, in Greek) and the unbaptized. This position clearly develops, in Mark, as a way of defending the value of baptism. Isaac, however, adopts a different attitude concerning Paul’s limitations. Discussing 2 Cor 12,7-10⁹⁹, where Paul speaks of the well-known «thorn» in his flesh, he not only attributes a condition of frailty to Paul (rather than to Jews or unbelievers, as in Mark), but also states, in Paul’s place: «[...] I am insufficient to be vigilant over myself, I, who am a man perfect in Christ, for *there is still something which, because of its subtlety, defies the power of my knowledge*»¹⁰⁰. This passage points to what seems to be the major difference between Mark and Isaac, which concerns the capacity of acknowledging the weight, in human experience, of what might be defined as ‘the unwanted’, ‘the involuntary’, ‘the non-controllable’, the often irremovable limit («I am insufficient»).

This different approach is also related to a different perspective on the presence of evil within. In Mark, it seems that a sort of transparency of the self to itself could be at least virtually achieved, thanks to the constant effort of ‘unveiling’ the negative hidden within and becoming responsible for it. Isaac, nevertheless, has a stronger perception of the limitations of ‘the human’, and although he also firmly believes in the transformative power of ‘unveiling’, he has an acute awareness of the limits and insufficiencies of all creaturely efforts. For him, something opaque – ‘the uncontrollable’, ‘the unwanted’, «the thorn» – always remains in human experience, even that of Paul. Only grace can ultimately realize, in fact, the final transformation.

⁹⁵ II 41,2, ed. BROCK, 170 (text); 181 (transl.). On the ‘inner liturgy of the heart’ as a central theme in the Syriac tradition and its biblical roots, see S. BROCK, *The Spirituality of the Heart in the Syriac Tradition*, The Harp 1 (1988) 93-115.

⁹⁶ *Bapt.* V, in *Traités* I, cit., 346-347, Vat. Syr 122,65r. Cf. 1 Cor 3,16 and 1 Cor 6,19.

⁹⁷ *Bapt.* 4, in *Traités* I, cit., 312-315, Vat. Syr. 122,52-53.

⁹⁸ Also see Rom 7,21. «The law is spiritual, but I am corporeal [...]. I don’t understand what I do, [...] for I don’t do the good I want to do, but I do what I hate»: Rom 7,14-15.19.

⁹⁹ 2 Cor 12,7-10: «7 So that I might not boast for the abundance of the revelations, a thorn was given me in my flesh, a messenger of Satan, to buffet me so that I might not be exalted. 8 Concerning this, I asked the Lord three times, that it might depart from me,9 but he said to me, “My grace is sufficient for you, for my power is accomplished in weakness (or: infirmity)”. Gladly, therefore, I will boast in my infirmities, so that the power of Christ may overshadow me.10 Because of this, I am pleased with infirmities, insults, afflictions, persecutions and imprisonment, for the sake of Christ, for when I am weak, then I am strong». I quote this according to the Peshitta.

¹⁰⁰ I 73, ed. BEDJAN, 504.

7. CONCLUSION

In Isaac of Nineveh, there exists a specific understanding of human responsibility, which is here described as 'radical' because it involves stressing the need for the subject to take charge of him/herself radically, without attributing responsibility for his/her condition to the external – demons, human beings, the body, or God himself. The aim of this perspective is transformative. As emerged from the previous inquiry, in fact, it does not involve stressing personal guilt – for Isaac, human beings were created mortal and fallible¹⁰¹, and God's extreme love will ultimately transform the whole creatural reality, even its most negative aspects – but evoking in humans a definite attitude with regard to themselves. This attitude, through ceasing «blaming» the external, withdrawing attention from the other, and focusing on the self, permits one to abide in interiority, thus developing a relationship with God, who dwells within. In this conception, there exist discernible traces of Mark the Monk's thought.

Mark the Monk, in fact, also argues for a radical taking charge of the self and although his reflection originates from a polemic on the role of Adam's sin, which is unrelated to Isaac's concerns, the intention that lies at the root of his perspective, as well as the dynamics that he describes, extend far beyond the polemic from which they originate. Mark's intention aims to define, for the individual, an inward space of freedom that is not subject to violence and coercion, where what happens to the self is linked only to its choices rather than to the power of others. To acknowledge this, Mark exhorts a focus on oneself rather than on the external – Adam and his sin, Satan's influence, and even God's influence –, if one wishes to enter a process of transformation which will disclose inner freedom.

The above analysis suggests that there exist undeniable similarities between Mark and Isaac concerning their reflection on what has been defined in this study as 'radical responsibility'. The examples discussed in this article demonstrate that, within their understanding of the issue, there exist parallels that are not only conceptual in nature, but also related to choices of vocabulary: «knowledge of truth» (ܡܘܨܝܪܐ ܕܗܘܪܐ), «casual events» (ܡܘܨܝܪܐ), «to blame» (ܕܡܘܨܝܪܐ), hidden «causes» (ܡܘܨܝܪܐ ܚܝܫܐ), and trials as «teachers» (ܡܘܨܝܪܐ ܕܡܘܨܝܪܐ). The impression that Mark is a crucial source of Isaac's conception of responsibility is strengthened by an awareness of his role as an authority among the East-Syriac mystics and for Isaac specifically, who frequently quotes him explicitly, mentioning him by name, and frequently also implicitly. In my recent research, also, I was able to identify several other areas of influence in addition to that studied here, that I am describing in further contributions.

There exist, nevertheless, distinctive nuances in Isaac's way of conceiving the interpretation and aim of 'radical responsibility', which significantly differ from Mark's. These raise the issue of the extent of Mark's influence. First of all, there is no mention in Isaac of the problem of Adam's sin, that is so central in Mark, and the fact of taking charge of oneself is not primarily related to sinfulness, but to the taking on of a broader condition of creatural subjection to 'negativity'. Isaac's interest, moreover, shifts towards interiority and is more closely related to contemplation than Mark's, although a certain degree of attention to these themes is also present in his writings. Finally, and perhaps more importantly, Isaac's concept of the dimension of 'the unwanted', that he synthesizes in the image of Paul's «thorn» and elsewhere is connected to the wider concept of «weakness»¹⁰², points to a strong sensibility of the complexity and opacity of human experience, which is not developed in Mark.

Nevertheless, Mark's influence on Isaac on the issue of responsibility should not be ruled out because of these differences. In addition to the many similarities which also exist, what seems most important for understanding Isaac's relationship with Mark's thought is appreciating his capacity to grasp its deepest intention. In particular, Isaac seems to inherit Mark's specific view concerning the need to develop an active attitude of care for the self *through taking charge of it*, whatever occurs. Without slavishly adopting every detail found in Mark, then, Isaac is able to grasp the underlying aim of his reflection, and so

¹⁰¹ Isaac's position is influenced by the thought of Theodore of Mopsuestia: see W.F. MACOMBER, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the mid sixth Century*, OrChrP 30 (1964) 1-56, 14-23; S. CHIALÀ, *Dall'asceti*, cit., 95-99; N. KAVVADAS, *Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources*, Scrin. 4 (2008) 147-157. On the related concept of 'weakness', see V. DUCA, *Exploring Finitude*, cit., V. Creatural «Weakness», 131-184.

¹⁰² See n. 101.

creatively adapt it to a new context and concerns, surely also in light of other influences. This is revealing concerning Isaac's hermeneutical approach which involves thinking through the texts, often in light of his own experience. This approach, which is nurtured and stimulated by referring to a rich plurality of sources – Paul, Evagrius, Macarius, Theodore, and many others – should be considered to lie at the root of Isaac's relationship with the texts, thus making it possible for him to find a balance between 'gratitude' and 'innovations'.

Valentina Duca
The Hebrew University of Jerusalem
valentina.duca@mail.huji.ac.il

Abstract. The article examines for the first time how the idea of human responsibility, as it emerges from the works of Mark the Monk (late 4th -mid-5th c.), shaped the thought of Isaac of Nineveh (7th c.), the main representative of East-Syriac mysticism. Although, in a seminal article of 1969, Otmar Hesse noted the essential role of Mark's writings within the East-Syriac mystical tradition, and despite the references of Sebastian Brock and Sabino Chialà to their central value for Isaac, no studies, to date, have examined this issue. This paper aims to begin to fill this lacuna, by analyzing the unedited Syriac version of Mark's works and studying the thought and terminology of the two authors. From Mark's works, in fact, an original view on human responsibility emerges, which involves becoming inwardly active in order to place oneself radically in charge and so avoid attributing one's faults to the external – Adam's sin, Satan's influence, and other factors. The article analyses how this distinctive interpretation of responsibility influenced the thought of Isaac of Nineveh, but also how Isaac modified Mark's conceptions to create a new perspective, which focuses on the need to abide in interiority.

Keywords. Mark the Monk; Isaac of Nineveh; Responsibility.

2. Notiziario

Ricordo di Romano Penna

Ricordare Romano Penna, nato il 6 marzo 1937 a Castiglione Tinella e morto il 18 gennaio scorso all'ospedale di Verduno, nella sua terra d'origine, non è per tutti noi, che in diverso modo facciamo parte del «Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina», soltanto un dovere, motivato dalla straordinaria importanza che nel campo degli studi ha avuto e continua ad avere la sua amplissima produzione storica ed esegetica, ma vuole essere soprattutto l'espressione di una gratitudine che ci fa risalire agli immediati precedenti della costituzione del nostro gruppo.

Insieme a Lorenzo Perrone, a Adele Monaci, a Enrico Norelli, ad Amneris Roselli e alla sottoscritta, era stato infatti protagonista di quel convegno – «piccola esperienza-pilota», come lo descrive Perrone nel primo notiziario *Adamantius* pubblicato nel 1995 –, che si svolse a Pisa nel 1991 e che sarebbe diventato, di lì a poco, nel 1994, occasione ispiratrice per la nascita del Gruppo.

Frutto di quel convegno fu il volume *Il cuore indurito di Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio* (Marietti, Genova 1992), dove il contributo di Romano Penna, l'ultimo dei sei che lo compongono, si proponeva come strettamente connesso a quello da me presentato. Si intitola infatti *Interpretazione origeniana ed esegesi odierna di Rm 9,6-29* (pp. 119-140), mentre il mio ha per titolo: *La 'quaestio' sul libero arbitrio e l'interpretazione origeniana di Rm 9 nel Commentario alla lettera ai Romani* (pp. 105-118). Effettivamente ciò che Lorenzo Perrone intendeva offrire ai suoi studenti, invitandoli a partecipare attivamente a quell'evento che concludeva il seminario svolto nei corsi universitari, era non solo far loro constatare la rilevanza della *quaestio* sul libero arbitrio più volte affrontata da Origene, ma anche la profondità dello scavo esegetico messo da lui in atto per risolverla, procedendo attraverso molteplici argomentazioni via via trattate. E così, per farne apprezzare il valore, volle mettere a confronto il metodo ermeneutico, applicato dal maestro Alessandrino, con quanto la più rigorosa esegesi moderna era in grado di mostrare. Ecco il motivo della presenza e del contributo di Romano Penna, a quell'epoca ormai da un anno professore ordinario di esegesi del Nuovo Testamento nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense. Penna, che aveva colto perfettamente quella intenzione, introducendo il suo saggio scriveva: «Le pagine che seguono si potrebbero con più verità intitolare: «Considerazioni di un esegeta odierno sul Commento di Origene a Rm 9,6-29»». E così poi proseguiva: «Ciò che mi propongo di fare qui, nell'ambito di questo seminario, è di concentrare la mia attenzione, limitatamente al commento origeniano di Rm 9,6-29, a due aspetti della trattazione condotta dall'Alessandrino: l'uno di carattere metodologico, l'altro di carattere ermeneutico» (pp. 119-120).

Sì, Romano Penna, che si autodefiniva 'esegeta', lo era nel modo più completo: univa alla indiscussa competenza filologica, la passione per la ricerca storica, avvertita come ambito di indagine indispensabile per cogliere al tempo stesso l'originalità e la complessità sia dei testi scritturistici, che senza soluzione di continuità affrontava in opere – articoli o monografie – divenute tutte imprescindibili per gli studiosi di scienze bibliche, sia della formazione e sviluppo delle prime comunità cristiane.

Certamente sono le lettere di Paolo, ma forse è meglio dire è Paolo nelle sue lettere a emergere come prioritario centro d'interesse del suo lavoro e vero 'compagno' della sua vita, a partire dalla tesi di dottorato, discussa presso l'Istituto biblico di Roma nel 1974 sotto la guida di Albert Vanhoye, dal titolo *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* ([SRivBib 7], Paideia, Brescia 1976) fino ai commentari a *Efesini* (*Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento* [SOCr 10], EDB, Bologna 1988), a *Filippesi e Filemone* (Città Nuova, Roma 2002) e alla *Lettera ai Romani* (unificazione dei tre volumi precedenti: EDB, Bologna 2010, LXXIV + 1331).

Il passaggio dallo studio su Paolo allo studio sul suo ambiente fu immediato. Romano Penna vi ha dedicato un numero considerevolissimo di articoli, pubblicati nelle più diverse sedi scientifiche e spesso poi raccolti in volumi antologici per facilitarne la fruizione. È il caso del volume *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1991), titolo che, pur implicitamente, sottende però la costante attenzione alla dimensione storica in ciascuno dei trenta studi, a partire dai primi due: *Introduzione al paolinismo* e *Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo*.

Ma l'interesse per la storia delle origini cristiane lo aveva già portato a pubblicare il volume *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (EDB, Bologna 1984), le cui successive ristampe (1986, 1991, 2000, 2006) testimoniano l'apprezzamento di cui godette e l'utilizzo anche presso comunità scientifiche non solo ecclesiastiche.

Romano Penna amava ripetere: «Il cristianesimo è nato plurale», e per evidenziarne al meglio le sfaccettature ritornò a studiarne gli inizi in diverse opere, tutte originalissime nell'impianto e nell'approfondimento tematico, quali: *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2004), *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico* (EDB, Bologna 2012), *Parola, fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento* (Borla, Roma 2013), *La fede cristiana alle sue origini* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2013), *La cena del Signore* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2015), *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2017), *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini* (Carocci, Roma 2020). Emblematico è il volume *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Carocci, Roma 2011) dove così spiegava

il sottotitolo: «I cinque sostantivi potrebbero anche essere formulati meno astrattamente con altri interrogativi: chi? Quando? Dove? In che modo? Con quali contenuti? L'interrogativo di fondo sul 'perché' è sempre latente e permea tutti gli altri. Lesposizione offre una sintesi dei dati e delle problematiche in questione invitando ad approfondimenti ulteriori di quello che rimane un arazzo dai molteplici intrecci la cui tessitura non è ancora terminata».

Dei «molteplici intrecci» del cristianesimo Romano Penna non ha mai cessato di interessarsi, in percorsi di studio personali ma anche condivisi: numerosi sono gli studiosi che egli stesso ha invitato a collaborare alle sue ricerche, come testimonia il volume *Le origini del cristianesimo. Una guida* (Carocci, Roma 2004), in cui risaltano, fra gli altri, i contributi di Paolo Sacchi, Giorgio Jossa, Claudio Gianotto, Enrico Norelli.

È stato datore generosissimo di amicizia, oltre che di saggezza e indiscussa competenza didattica, come dimostra il volume miscelaneo che colleghi e studiosi gli hanno voluto offrire in occasione del suo 70° compleanno e che raccoglie trenta saggi sotto il titolo *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*, a cura di N. CIOLA – G. PULCINELLI (SRivBib 50), EDB, Bologna 2008. Io personalmente gli sono grata anche per gli indimenticabili appuntamenti, a cui è sempre rimasto fedele, che ci vedevano in terra di Turchia, quando, per la festa di Pietro e Paolo, alla fine di giugno, a partire dal 1993, insieme a docenti di diversa nazionalità e provenienti da istituzioni accademiche sia statali sia ecclesiastiche, partecipavamo ai simposi paolini che mons. Luigi Padovese, poi divenuto vescovo di Anatolia, organizzava. Merita ricordare almeno i titoli di tutti i contributi scientifici che di anno in anno li ci regalava e che poi tempestivamente venivano pubblicati dal Pontificio Ateneo Antoniano negli *Atti* curati da Padovese, inseriti nella collana «Turchia: la Chiesa e la sua storia», ormai di difficile reperibilità – sono titoli che già di per sé evidenziano la vastità dei suoi interessi e delle sue conoscenze: *Le tre lettere di Paolo, Giovanni e Ignazio agli Efesini* (in *Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1993, 143-154); *Le notizie di Dione di Prusa su Tarso e il loro interesse per le lettere di S. Paolo* (in *Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1995, 119-136); *Tre tipi di conversione raccontati nell'antichità: Polemone di Atene, Izate dell'Adiabene, Paolo di Tarso* (in *Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, 73-92); *'Il giusto per fede vivrà': la citazione di B2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rm 1,17* (in *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1998, 85-94); *Come interpretare la 'giustizia della legge' in Rom 8,4* (in *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2000, 25-46); *Note sull'ipotesi efesina di Rom 16* (in *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2001, 109-114); *Da Adamo a Isaia. Prosopografia biblica nella lettera ai Romani* (in *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2002, 7-20); *Giustificazione per fede (Gen 15,6) e remissione dei peccati (Sal 31/32,1s) secondo Rom 4,3-8* (in *Atti del VIII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2004, 19-33); *Rm 9,5b: chi è il 'Dio benedetto nei secoli'? L'importanza di una punteggiatura* (in *Atti del IX di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2006, 9-19); *Paolo e Israele. Riflessioni in margine all'argomentazione di Rm 9-11* (ora in *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, II, Effatà, Cantalupa 2009, 470-485); *Giunia: una donna tra gli apostoli. Il commento di Giovanni Crisostomo a Rm 16,7* (in *Atti del XI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2008, 85-92); *Il fattore chiesa tra Gesù e Paolo. Rivisitazione del topos sul secondo fondatore del cristianesimo* (in *Atti del XII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2009, 11-23); *La missione di Paolo nel quadro delle origini cristiane: antefatti e novità* (ora in *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, II, Effatà, Cantalupa 2009, 149-164).

Durante quei viaggi e non solo nell'ambito dei convegni, l'ambiente di amicizia, di riflessione, di ricerca scientifica che si creava, facilitava uno scambio, un confronto che Romano Penna arricchiva sempre con la sua instancabile capacità di penetrare nel profondo delle questioni per farne emergere dettagli rivelatori di senso e di teologia, unita all'evidente godimento che provava nel 'calpestare' le strade del 'suo' Paolo, l'apostolo «imprevedibile», come era solito definirlo, facendosi anch'egli efficacemente, con sensibilità umanissima e discrezione e modestia, «tutto a tutti».

2.1. Attività recenti del Gruppo e iniziative in preparazione

2.1.1. Riunioni del Gruppo

Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina

Assemblea del 17/2/2024

L'assemblea straordinaria del Gruppo si è riunita in modalità telematica il 17/2/2024, sulla piattaforma Zoom e, per discutere il seguente ordine del giorno:

- 1) Nuove richieste di adesione al Gruppo
- 2) Quote associative: nuove tipologie di quota
- 3) Adamantius: adesione ad una delle proposte per il passaggio al Gold Open Access
- 4) Varie ed eventuali

Il verbale è consultabile sul sito del GIROTA, nella sezione *Vita dell'associazione*: <https://site.unibo.it/girota/it/il-girota/verbali>

Per le altre attività si invitano i lettori a consultare il sito web del GIROTA: <https://site.unibo.it/girota/it>.

2.2. Notizie su tesi e altre attività didattiche

GIANMARCO CERRETI, *Teofilo di Antiochia e gli sviluppi della teologia antiochena nel II secolo*. Tesi di dottorato, ciclo XXXV, in cotutela tra la Sapienza Università di Roma (dirt. E. Prinzivalli e T. Canella) e la Universität Heidelberg (dirt. W. Löhr).

[Indice. Introduzione. Capitolo I: Teofilo e il problema della teologia antiochena nel II secolo. Capitolo II: Teofilo e l'eresiologia post-giustinea. Capitolo III: La trattazione esegetica di Teofilo sull'esamerone e sul paradiso. Capitolo IV: I Προλεγόμενα dell'esegesi. Capitolo V: La sezione Εἰς τὴν ἑξαήμερον. Capitolo VI: La sezione Περί τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ παραδείσου. Conclusioni. Appendice I: La tradizione ecclesiastica post-eusebiana su Teofilo di Antiochia. Appendice II: Il trattato perduto Γένεσις κόσμου. Appendice III: La teoria della κλοπή pagana dalle scritture e le sue fonti. Tavole. Bibliografia.]

La dissertazione dottorale di Gianmarco Cerreti è dedicata alla ricostruzione della riflessione teologica di Teofilo di Antiochia e alla sua contestualizzazione all'interno dei dibattiti del II secolo. Anche se la storiografia è stata sempre consapevole dell'importanza di questo autore, a tutt'oggi manca uno studio che indaghi a fondo sulle sue modalità esegetiche e sulla sua impostazione dottrinale, sicché i risultati della critica storica presentano contraddizioni e lacune. Cerreti affronta dunque con questa tesi una ricerca di ampio respiro su questa complessa personalità, di non facile decifrazione, di cui rimane solo l'opera tradizionalmente denominata *Ad Autolyicum*.

La tesi verte, in particolare, su una sezione determinata dell'attuale libro II del Πρὸς Αὐτόλυκον, il commentario sull'esamerone e sul paradiso. La ricerca sistematica condotta su questa parte di testo da un lato consente di studiare la concezione esegetica propria dell'Antiocheno e, dall'altro, permette di ricostruire alcune delle prese di posizione di Teofilo nel contesto dei dibattiti teologici contemporanei. Nella trattazione di Teofilo sono presenti, infatti, materiali ampi attestanti il suo impegno eresiologico sul quale informa la tradizione indiretta, ovvero la testimonianza eusebiana, che gli attribuisce la composizione di due trattati Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἐρμογένους e Κατὰ Μαρκίονος, considerati due delle massime espressioni della produzione eresiologica post-giustinea.

I capitoli I e II affrontano le problematiche di carattere generale inerenti alla produzione scritta di Teofilo e sono propedeutici allo studio analitico del commentario esameronale svolto nei capitoli III-VI. Le conclusioni finali, nonché tre appendici, completano la dissertazione.

Nel capitolo I Cerreti passa in rassegna la documentazione di sicura origine antiochena risalente al II secolo, mostrando come le diverse interpretazioni di Teofilo abbiano una ricaduta decisiva per far luce sulla storia della teologia nella Antiochia del II secolo.

L'assunto di fondo della ricerca di Cerreti, cioè che Teofilo vada inteso innanzitutto come un rappresentante della tradizione eresiologica post-giustinea, è approfondito nel capitolo II, attraverso l'analisi della testimonianza

eusebiana e la discussione dei dati relativi alla produzione scritta dell'Antiocheno. Cerreti giunge alla conclusione che l'*Ad Autolyicum* non debba essere studiato come un'opera in origine unitaria, ma come una silloge di tre scritti indipendenti, ciascuno dotato di proprie caratteristiche formali e contenutistiche. Gli attuali libri II e III dell'*Ad Autolyicum*, in particolare, costituiscono trattati privi di una composizione unitaria, essendo, invece, articolati in singole sezioni tra loro giustapposte. Lo studio di tali scritti, argomenta Cerreti, deve partire da un esame delle unità testuali che li compongono: in questo senso, l'analisi della trattazione esegetica contenuta nell'attuale libro II rappresenta anche un contributo allo studio formale dei trattati.

Il capitolo III affronta le principali questioni relative alla struttura della sezione esegetica ed è dunque preliminare rispetto all'analisi di dettaglio dei testi svolta nei capitoli IV-VI. All'interno di una ricostruzione delle forme dell'esegesi cristiana più antiche, Cerreti propone di accostare la trattazione di Teofilo alla forma del commentario esameronale, le cui prime attestazioni riguardano un periodo circoscritto alla seconda metà del II secolo e ai primi decenni del III. Lo studio formale della sezione consente a Cerreti di ricavare dati importanti sul commentario, in particolare, il carattere unitario della trattazione, la distinzione tra la sezione sull'esamerone, di tipo sostanzialmente lemmatico, e la sezione sul paradiso, la cui ultima parte, in particolare, contiene una riflessione antropologica di ampio respiro, la particolarità di due testi da considerare come veri e propri prolegomeni dell'intera esegesi, l'ampio sviluppo di interpretazioni di tipo sia letterale sia allegorico. In accordo con quest'analisi e per rendere conto di tutti questi aspetti, Cerreti ha stabilito di prendere in esame il commento dell'Antiocheno, nei capitoli IV-VI, non secondo la struttura continua che esso ha all'interno dell'attuale libro II ma secondo una scansione in quarantadue testi esegetici di commento a singoli passi o pericopi scritturistiche.

Il capitolo IV si sofferma sui due prolegomeni dell'esegesi, la teologia del Logos e la dottrina della creazione *ex nihilo*. Cerreti studia in modo ampio gli schemi teologici propri dell'Antiocheno, distinguendo un modello «binitario» e un modello «triadico». Il primo si pone sulla linea della riflessione sul Logos iniziata da Giustino, ma apportando correzioni notevoli. Ciò è messo in luce, in particolare, a proposito dell'assenza del concetto, centrale in Giustino, di un ἕτερος θεός e dalla preminenza data al titolo di λόγος, inteso come nome e attributo proprio. Il dato relativo alla concezione unitaria dell'unità tra Dio e il λόγος accomuna il primo modello e il secondo, nel quale però la σοφία è distinta dal λόγος. Lo schema triadico è interpretato da Cerreti come uno sviluppo autonomo di Teofilo, elaborato a partire dalla reinterpretazione di alcuni dati che si possono riscontrare in fonti precedenti, in particolare di ambito giudaico-alessandrino. La seconda parte del capitolo IV è dedicata alla ricostruzione della dottrina della creazione *ex nihilo*, che Teofilo è il primo autore ad attestare. L'elaborazione di questa teoria è ricondotta da Cerreti alla polemica svolta nel trattato eresiologico perduto Πρὸς τὴν αἴρεσιν Ἐρμογένους. Lo studio di questo dibattito consente a Cerreti di proporre una ricostruzione ampia del contesto che ha portato allo sviluppo del *theologoumenon* della *creatio ex nihilo* e rappresenta un contributo alla comprensione di alcune delle dinamiche caratteristiche dei primi sviluppi del discorso teologico cristiano.

Nel capitolo V è proposta l'analisi particolareggiata dei testi pertinenti al commento sull'esamerone. Questa parte dell'opera di Teofilo si distingue per il carattere anti-ermogeniano di molte delle soluzioni proposte dall'Antiocheno. L'interpretazione della creazione come processo esameronale di messa in ordine progressiva della materia, creata dal nulla, in cosmo è riconducibile a un modello che intende porsi come alternativa consapevole a quello ermogeniano che postula l'esistenza di una ὄλη ingenerata. Un altro aspetto di rilievo riguarda l'ampio sviluppo dell'interpretazione allegorica che caratterizza la seconda parte della trattazione sull'esamerone: con il venir meno della polemica nei confronti di Ermogene, Teofilo sperimenta, accanto all'esegesi letterale, un metodo interpretativo meno vincolato alle esigenze dettate dal confronto con tesi esegetiche alternative da respingere. Ciò porta a concludere che la preferenza per l'interpretazione letterale da parte dell'Antiocheno non va attribuita a un presunto approccio «letteralista», ma dipende dallo stretto rapporto tra esegesi e polemica eresiologica, in particolare anti-ermogeniana e anti-marcionita.

Il capitolo VI è dedicato all'analisi della sezione esegetica sul paradiso. I temi in essa trattati sono soprattutto antropologici e si collegano a sviluppi già presenti nel commento esameronale, come la teologia delle benedizioni e l'ampia sezione di commento sulla πλάσις dell'essere umano. Teofilo, mostra Cerreti, sviluppa una concezione dell'essere umano quale composto unitario di anima e corpo, creato capace di perfezionamento, nella sua stessa costituzione naturale, e di conseguire uno stato di divinizzazione. Queste nozioni sono approfondite, in particolare, nell'ultima grande sezione del commentario, che appare connotata sistematicamente in senso anti-marcionita e, più in particolare, in polemica con i Συλλογισμοί di Apelle, come Cerreti argomenta a partire anche dall'esame di alcuni testi paralleli di Ireneo e dalla contestualizzazione dell'impegno anti-apelliano di Teofilo, e del suo perduto Κατὰ Μαρκίονος, all'interno della produzione eresiologica marcionita più antica.

La conclusione della tesi sintetizza i risultati più rilevanti conseguiti dalla ricerca ed è seguita da tre appendici finali relative ad alcune questioni puntuali, rispettivamente la tradizione ecclesiastica post-eusebiana su Teofilo, un tentativo di ricostruzione di un trattato perduto dell'Antiocheno e alcuni aspetti della sua polemica anti-pagana.

Il lavoro di Cerreti costituisce un indubbio guadagno negli studi di settore, giungendo finalmente a precisare il ruolo svolto da Teofilo nelle dinamiche della teologia del II secolo. L'aver adottato come punto di riferimento interpretativo il suo impegno eresiologico e il commentario esameronale ha consentito di porre nella giusta prospettiva la riflessione dell'Antiocheno e di valutarne l'importanza per la prima fase dell'evoluzione del pensiero teologico e dell'ermeneutica cristiana, in particolare nel contesto antiocheno.

[Emanuela Prinzivalli, Tessa Canella]

MATILDE MAZZINI, *Isacco di Antiochia: per un avanzamento nella classificazione degli scritti del corpus a lui attribuito. Edizione, traduzione e commento dei contenuti e dello stile letterario del ciclo degli otto mîmre Sui fratelli reclusi*, Dottorato in Filologia e storia del mondo antico, Sapienza Università di Roma 2025, Tutor: Alberto Camplani, Emiliano Fiori.

[Introduzione. I ISACCO DI ANTIOCHIA: LA QUESTIONE BIOGRAFICA E LA STORIA DEGLI STUDI. 1 La via della ricostruzione biografica. 1.1 La questione biografica: i riferimenti nelle fonti storiche. 1.2 Bou Mansour e l'alternativa alla via biografica. 2 Ricezione e interpretazioni delle informazioni biografiche isacchiane in epoca moderna e contemporanea: una breve storia degli studi. 2.1 L'ipotesi mono-isacchiana e la sua fortuna. 2.2 La rivalutazione della testimonianza di Giacomo di Edessa: Bedjan, l'appello di Brock e la svolta del XXI secolo. 2.2.1 Becker e le nuove prospettive su 'Isacco di Antiochia'. II IL CORPUS, LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLE OPERE ISACCHIANE E I TESTIMONI DI FR. 1 Il corpus isacchiano: una breve nota introduttiva. 1.1 Il ciclo Sui Fratelli reclusi. 2 La tradizione manoscritta. 2.1 La collezione di Giovanni bar Shushan. 3 Descrizione codicologica dei testimoni. 3.1 I testimoni di A. Vat. Sir. 119 (= L1; 1210 d.C.). Berl. Syr. 162 (= L2; 1579/80 d.C.). Harv. Syr. 124 (=L4; 1898 d.C., ma modello del 1573/4 d.C.). Ming. Syr. 554 (=L5; 1930 d.C., ma modello del 1573/4 d. C.). Charfet 218 (=L6; 1896 d.C., ma modello del 1573/4 d.C.). Harv. Syr. 48 (=L7; 1796/7 d.C.). Vat. Sir. 365 (=Lc; XVIII sec.). 3.2 La tradizione M. Berl. Or. Quart. 941 (=M2; 1895 d.C.). 3.3 I testimoni indipendenti Vat. Sir. 464 pt. 1 (=N; 1234 d.C.). III LA POESIA DELL'ISACCO AUTORE DI FR. 1 Lo stile e i contenuti. 1.1 Lo stile. Anafora. Citazioni bibliche e completamenti originali. Giochi di parole. Metafora, similitudine e allegoria. Costruzioni parallele. Iterazione delle forme verbali. Ambivalenza semantica. Altre figure retoriche e peculiarità della poesia di FR. 1.2 Il linguaggio e i contenuti di matrice monastica. 3 La struttura dei *mîmre*.

IV EDIZIONE, TRADUZIONE E COMMENTO SINTETICO DEGLI OTTO MÎMRE SUI FRATELLI RECLUSI ATTRIBUITI A MOR ISACCO. 1 Nota all'edizione. Conclusioni. Appendice: FR nell'appendice del ms. Dam. Syr. 12/22 (XIII sec.). Testo. Bibliografia primaria. Bibliografia secondaria. Strumenti. Sitografia. Indice scritturistico. Lessici e indici tematici].

[Quanto segue è preso dalla valutazione che della tesi hanno offerto i due revisori scelti dal collegio dei docenti del Dottorato in Filologia e storia del mondo antico, cioè Emidio Vergani (Pontificio Istituto Orientale, Roma) e Flavia Ruani (CNRS, Paris)].

Il primo capitolo dello studio di Matilde Mazzini (MM), su biografia e storia degli studi (pp. 13-39), è suddiviso in modo un po' ridondante in vari paragrafi, ma ha il merito di presentare con chiarezza lo status quaestionis sul corpus che va sotto il nome di Isacco di Antiochia. Accolta l'idea di una "impossibile" biografia a partire da fonti esterne, si avvalora forzatamente l'alternativa intuita e proposta da T. Bou Mansour, che si basa sull'esame soprattutto di gruppi di mss. antichi (non oltre il VII secolo) tematicamente coerenti e su un'indagine fondamentalmente retorico-stilistica, ma anche contenutistica, dei memre del vasto lascito ascritto al nome di Isacco. Una figura sfuggente, purtroppo, quella di Isacco, già in antico riconosciuto come pluriforme: tre per Giacomo di Edessa, ancor di più negli studi recenti, quattro ne ha ipotizzati E.G. Mathews (p. 36). In ogni caso il metodo per cui ha optato Bou Mansour, come si riconosce in nota 47, p. 27, ha permesso già un notevole risultato nel lavoro di E. Semaan, giustamente richiamato, sebbene non abbia potuto essere compulsato poiché ancora inedito. A buon diritto, tuttavia, MM riconosce che non si debba parlare di stile di un 'autore', se non dopo l'attento esame dei testi, e «successivamente all'individuazione di piccoli nuclei di opere che per la loro coerenza possano essere identificati come ascrivibili a un solo autore» (p. 29). Il capitolo termina con una sintesi della storia degli studi che passa dal monoisacchismo, frutto della lettura settecentesca di Assemani, all'appello agli studi di S. Brock [e non meno di A. de Halleux, nel suo bilancio degli studi siriaci del 1993 (OCA 251, Roma 1996, p. 155)], alle nuove prospettive di A. Becker (pp. 30-39).

Il secondo capitolo prende in considerazione il corpus di Isacco e la tradizione manoscritta con particolare attenzione al ciclo Sui Fratelli reclusi (FR) che sarà poi oggetto specifico dello studio, con edizione e traduzione dei testi. Registrati i quattro elenchi di Assemani, Bickell, Brock e Mathews, si accenna alle scoperte più recenti (p. 43) che accrescono ulteriormente il corpus e ci si sofferma su FR, già editi sulla base di due mss. da Bedjan, e sui pochi studi o traduzioni esistenti (S. Brock) e, in specie, di T. Bou Mansour che li attribuisce all'Isacco di Amida, il primo Isacco di Giacomo di Edessa, per lo stile poco musicale, la coerenza tematica e di uditorio (p. 46-47). Quanto alla tradizione manoscritta, si presentano le cinque fasi che secondo Becker la contraddistinguono, adottandone la terminologia per le sigle dei mss. e ci si sofferma in particolare sulla collezione di Giovanni di Bar Shushan (XI secolo) e i sei testimoni della fase 2 (siglati L) che interessano FR. Di L3 (Qaraqosh Private Library), poi non ripreso ovviamente nelle descrizioni dei mss. di FR e nella tabella di p. 63, si segnala che è molto danneggiato e che avrebbe in origine contenuto la collezione di 60 memre ma non si spiega con precisione come siano state fatte queste deduzioni, se l'assenza qui di FR sia dovuta al deterioramento del ms. o ad altri motivi (p. 50). Nell'ultimo paragrafo del capitolo si elencano e descrivono i testimoni di FR, sia quelli della tradizione di L, a partire dal più antico, il Vat. Sir. 119 (datato 1210), e M, sia quelli indipendenti (pp. 54-63). Ritorna in queste pagine, lasciando una certa curiosità insoddisfatta, se è mai possibile dire qualcosa di più in proposito, quella che è chiamata la «formula che lega Isacco a Zenobio e a Efrem» (p. 51, e poi 55, 56 n. 12, 58) nel discepolato e che sarebbe in rapporto, a stare ai colofoni, al progetto editoriale di Bar Shushan (p. 23).

Nel terzo capitolo si entra nel mondo e nel pensiero di FR attraverso un'indagine sul suo stile («La poesia dell'autore di FR», pp. 65-97), partendo da prudenti e meditate premesse sulla evidente complessità di tracciare un profilo autoriale esclusivamente sulla base della forma e delle tematiche presenti nei testi, entrambe soggette a possibili evoluzioni e variazioni anche in uno stesso autore. In ogni caso si tratta di una premessa indispensabile che deve trovare ulteriori riscontri e referenti esterni (in FR 2,18 vi è il riferimento all'Eufrate, p. 151 n. 76) per riuscire a individuare una «figura storica» a cui attribuire, con qualche speranza di plausibilità, FR. La familiarità dell'uditorio con le Scritture è un dato che va considerato di per sé ovvio (p. 72), mentre il ricorso, per metafore e esempi, a elementi tratti dalla vita quotidiana o dal mondo naturale (p. 70, interessante l'apparato di marginalia che lo segnalano, p. 80) può indirizzare a una specifica e ricca tradizione siriana che ha in Efrem un suo noto precursore, ma che è certo di «lunga durata» in questi ambienti. Forse, dunque, un esame d'una figura retorica in sé non è altrettanto significativo come il riconoscimento del testo biblico che ad essa soggiace o cui allude e l'individuazione della tradizione esegetica in cui essa si inserisce: l'esempio dell'immagine del «sale» (Mt 5,13-16) si potrà verificare comparativamente con altri testi e autori sul medesimo passo (p. 74), ricavandone paralleli, riprese o letture innovative a loro volta giustificate dall'uno o dall'altro contesto sociale o religioso. Essa pare immediatamente evocare un'eccelesologia del piccolo gruppo, bnay qyama?, o di una forma antica di stabilità monastica (p. 83 e p. 92-94), che la polemica contro l'itineranza, paradossalmente abbinata a Mt 28,19a (p. 75) avvalorata. Nel tentativo di dare un profilo autoriale, non sarà dunque da dimenticare, senza dubbio, questo ricorso ai «completamenti originali» d'una citazione.

Dopo questa breve ma diligente analisi degli aspetti formali e stilistici più significativi (dai giochi di parole alle metafore, e così via) - in ogni caso sono sempre di maggior interesse quelli che rivelano un'ineludibile variante rispetto a un'ampia tradizione comune a più testi e autori siriani -, la tesi, col più corposo IV capitolo (pp. 99-419), offre edizione e traduzione di FR, che naturalmente è il merito maggiore del lavoro di MM, e l'aspetto che ne garantisce l'originalità. Con questa edizione, suscettibile di precisazioni, di ulteriori confronti, commenti e inquadramenti, si pone in ogni caso un altro ragguardevole tassello per un più approfondito studio del corpus attribuito a Isacco di Antiochia. Come fin dai primi capitoli pare intravedersi, l'uso della seconda persona fa pensare a un ciclo di testi rivolti all'istruzione personale di monaci, sia, forse, giovani che intraprendono la vita ascetica, sia chi deve rinfancare la propria vocazione (p. 82). Meritevole di ulteriore approfondimento pare invece, ad esempio, l'antropologia che emerge dal passo citato a p. 94 (non particolarmente influenzata da visione «greche», radicata nel mondo semitico? - vedi p. 251 sul mondo greco) e che si ritrova come motivo ricorrente in alcune sezioni dei memre (sezione VI del I memra: «il corpo monastero dell'anima»; la sezione finale del VII memra: «la via come un corpo») oppure come pervasiva attenzione ad organi del corpo umano e ad aspetti della vita corporale (bocca, occhio, lingua, sonno, veglia). Allo stesso tempo, in sintonia con il memra Sul pappagallo, si riscontra un uso originale e particolare degli animali, il cui «paradigma comportamentale di alto spessore» (p. 87) si può ritrovare nell'incipit del memra Sur le Faucon (cf. Trois memre inédits d'Isaac d'Antioche, tesi inedita di E. Semaan, Augustinianum, Roma 2023, pp. 96-105): nell'addomesticamento, l'animale si sforza d'elevarsi al livello superiore, mentre l'uomo tende tanto spesso verso quello a lui inferiore. Inoltre, in FR 3,93 (p. 206) il termine «organo (hadrula)», per un tipo di strumento musicale, è lo stesso di Sur le Cahudron 23 (Semaan, p. 262). Tradizione comune, stesso ambiente culturale o stesso autore? o gli stessi testi di questa silloge hanno qualche sfumatura non in comune tra loro?

Con la giusta prudenza MM trae le sue conclusioni (pp. 421-423, seguono un'appendice, bibliografia, utili lessici e indici) più come un punto di partenza per nuove indagini che come acquisizioni definitive, data la materia così complessa affrontata. Gli otto memre editi potrebbero essere «lettere che l'autore indirizza a più comunità monastiche», ma non pare facile indicare una precisazione che vada oltre il riferimento all'indirizzo aperto da Rabbula nella prima parte del V secolo. In ogni caso, quanto detto mostra che la tesi è molto buona e che, con qualche revisione e correzione, può essere al più presto discussa (E. Vergani).

La tesi di Matilde Mazzini si propone di apportare un tassello supplementare alla controversa questione degli scritti attribuiti a Isacco di Antiochia, celebre quanto sfuggente autore siriano del V secolo, dietro il cui nome si celerebbero in realtà svariati autori, concentrandosi su un gruppo di scritti di carattere ascetico-monastico a lui attribuiti, il ciclo di omelie in prosa ritmata (*mimre*) *Sui fratelli reclusi* (= FR). (...). La tesi si contraddistingue per l'accuratezza con cui è stata condotta l'edizione critica e per l'eleganza della traduzione italiana, che riesce a rendere versi spesso di difficile significato e di ardua struttura sintattica mantenendo un alto ritmo poetico e una ricercatezza di vocabolario che rendono giustizia all'originale siriano, il tutto in una presentazione visiva raffinata molto riuscita. La candidata ha quindi indubbiamente grandi doti in materia ecdotica e traduttiva. Uno dei meriti fondamentali di questo lavoro per la storia della ricerca risiede proprio qui, nell'aver fornito un testo solido e un'interpretazione corretta e sofisticata di un gruppo omogeneo di scritti che contribuisce senz'altro ad ampliare la nostra conoscenza delle opere attribuite ad Isacco di Antiochia e, di conseguenza, a districare sempre più la spinosa questione isacchiana. Allo stesso modo, la triplice metodologia adottata e promossa dalla candidata per affrontare tale questione - che, sulla base di un gruppo ristretto e coerente di scritti, ne interseca la trasmissione manoscritta, lo stile letterario e il contesto deducibile dal contenuto - è convincente e potrebbe servire da modello ad ogni studio futuro sul corpus isacchiano. A questo proposito, particolarmente illuminante è l'analisi stilistica condotta sul ciclo FR (parte III), molto ricca, che giunge a tratteggiare la cifra poetica del suo autore, fornendo utilissimi elementi di confronto per ogni esame futuro degli Isacchi. Anche la prima parte, sulla storia degli studi, è ben condotta e aggiornatissima (riuscendo ad includere il volume appena uscito di Adam Becker), tracciando con chiarezza e lucidità critica la traiettoria che ha assunto nel corso del tempo l'approccio alla questione isacchiana. (Flavia Ruani).

[Emidio Vergani, Flavia Ruani]

3. Repertorio bibliografico
3.1. Pubblicazioni recenti su
Origene e la tradizione Alessandrina
a cura di
Lorenzo Perrone

con la collaborazione di

Marie-Odile Boulnois (Paris), Alberto Camplani (Roma), Tommaso Interi (Torino), Attila Jakab (Budapest),
Valentina Marchetto (Bologna), Jana Plátova (Olomouc), Claudio Zamagni (Roma)

[Indice: 0. Bibliografie, repertori e rassegne; profili di studiosi; 1. Miscellanee e studi di carattere generale; 2. Ellenismo e cultura Alessandrina; 3. Giudaismo ellenistico; 4. LXX; 5. Aristobulo; 6. Lettera di Aristeia; 7. Filone Alessandrino (1. Bibliografie, rassegne, repertori; 2. Edizioni e traduzioni; 3. Miscellanee e raccolte; 4. Studi); 8. Pseudo-Filone; 9. Flavio Giuseppe (1. Bibliografie, rassegne, repertori; 2. Edizioni e traduzioni; 3. Miscellanee e raccolte; 4. Studi); 10. Cristianesimo Alessandrino e ambiente egiziano (1. Il contesto religioso egiziano; 2. Il periodo delle origini; 3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo; 4. La chiesa Alessandrina: istituzioni, dottrine, riti, personaggi e episodi storici; 5. Il monachesimo); 11. Clemente Alessandrino; 12. Origene (1. Bibliografie, rassegne, repertori; 2. Edizioni e traduzioni; 3. Miscellanee e raccolte; 4. Studi); 13. L'origenismo e la fortuna di Origene; 14. Dionigi Alessandrino; 15. Pierio di Alessandria; 16. Pietro di Alessandria; 17. Alessandro di Alessandria; 18. Ario; 19. Eusebio di Cesarea; 20. Atanasio; 21. I Padri Cappadoci (1. Basilio di Cesarea; 2. Gregorio di Nazianzo; 3. Gregorio di Nissa); 22. Ambrogio di Milano; 23. Didimo il Cieco; 24. Evagrio; 25. Rufino di Aquileia; 26. Teofilo di Alessandria; 27. Sinesio di Cirene; 28. Gerolamo; 29. Agostino; 30. Isidoro di Pelusio; 31. Cirillo Alessandrino; 32. Nonno di Panopoli; 33. Pseudo-Dionigi Areopagita; 34. Cosma Indicopleuste; 35. Giovanni Filopono; 36. Massimo il Confessore] ¹.

0. *Bibliografie, repertori e rassegne; profili di studiosi*

ALVIAR J., *A Decade of Research on Origen's Homilies on the Psalms* (Codex Monacensis Graecus 314) → 12. *Origene* (1. Bibliografie, rassegne, repertori)

[AUWERS J.-M.] *Bibliographie scientifique de Jean-Marie Auwers (1990-2024)*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église* (→ *Miscellanee e studi di carattere generale*), xxix-xl.

[Dissertations doctorale et post-doctorale. Monographies. Éditions de textes grecs et latins. Ouvrages en collaboration. Éditions d'ouvrages collectifs. Collaboration à des ouvrages collectifs. Contributions à des Actes de colloques. Articles. Notices dans les encyclopédies. Notices du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Chroniques bibliographiques Recensions (sélection)].

BARA BANCEL S., *Bibliographie choisie de Marie-Anne Vannier*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique*. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judáisme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 17-23.

[I. Judaïsme ancien – Origines du Christianisme – Pères de l'Église. II. Moyen Âge – Mystique rhénane – D'Eckhart à Nicolas de Cues. III. Approches systématiques].

CANELLA T., *Manlio Simonetti tra passato e futuro: l'eredità del metodo storico-critico per la cristianistica odierna*, ASEs 41 (2024) 201-211.

[Abstract: «The essay aims to provide an at least partial overview of Manlio Simonetti's multiple fields of research, starting with a discussion of the contributions in the volume dedicated to him *I primi secoli cristiani: il ruolo della lologia e della storia*. In memoria di Manlio Simonetti (Roma, 21-22 ottobre 2021) (Atti dei Convegni lincei, 346), Roma, Bardi, 2022. The papers in this volume deal with various aspects of Simonetti's countless interests, offering a multifaceted, articulate and complex picture of him, unravelling between philology, literature and history. The scholar's prismatic personality thus becomes a litmus test to put on the table the most relevant historiographical issues in the current panorama of studies on ancient Christianity and to graft onto future perspectives, including methodological considerations, thematic analyses, and impact on the scientific panorama»].

¹ Per le abbreviazioni si fa in genere riferimento a: S.M. SCHWERTNER, *IATG3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, de Gruyter, Berlin – Boston 2014. I titoli di opere collettive o di raccolte vengono riportati per esteso nella sezione 1., o in relazione agli autori cui più direttamente si riferiscono e in questo caso sono facilmente ricavabili dal contesto immediato. Si riportano le rubriche anche quando mancano le relative indicazioni bibliografiche per illustrare l'articolazione tendenziale del repertorio nel suo complesso. Autosegnalazioni e ogni altra forma di aiuto bibliografico sono benvenute [NdR].

PESCE M., *Recepire l'opera di Manlio Simonetti*, ASEs 41 (2024) 189-199.

[Abstract: «For Manlio Simonetti, philology was a historical investigation. The epistemological difficulties of a coordination between philology and history were not current in Simonetti's formative moment. The opposition between the two disciplines is situated, in fact, in the context of recent theories of opposition between literature and history, those on the alleged impossibility of moving from text to facts, on the criticism of historical reason, on the opposition between synchrony and diachrony, etc. To learn from Simonetti and continue in his footsteps today, we must oppose, as he did, this distinction between history and philology. After all, today we have more refined epistemological bases: there are different ways of combining the disciplines. The main path to follow is that of the unity of knowledge»].

[SIMONETTI M.] *Filologia e storia. Attualità di Manlio Simonetti*, ASEs 41 (2024) 185-211.

[E. PRINZIVALLI, *Nota introduttiva*, 185-187. M. PESCE, *Recepire l'opera di Manlio Simonetti*, 189-199. T. CANELLA, *Manlio Simonetti tra passato e futuro: l'eredità del metodo storico-critico per la cristianistica odierna*, 201-211].

VIAN G.M., *Il cristianesimo antico. Bibliografia degli scritti di Manlio Simonetti* (ANL.Memorie Serie IX, Vol. XLVI/1), Bardi Edizioni, Roma 2023, pp. 129.

[Introduzione, 5: Classici e cristiani, 7-13; Filologo e traduttore, 13-15; Le monografie, 15-18; Storie letterarie, 18-20; Gli altri scritti, 20-22. Bibliografia, 23-109. Indice analitico, 111-127; Indice dei libri e dei passi biblici, 129. – Abstract: «This bibliography and introduction document the studies and lifelong research of Manlio Simonetti (1926-2017), a classical philologist and historian of ancient Christianity. Over a period of seventy years, Simonetti published about a thousand papers: critical editions and translations (Flavius Josephus, Origen, Hippolytus, Gregory of Elvira, Gregory of Nyssa, Rufinus, Ambrose, Augustine, Gregory the Great), books, articles, reviews and encyclopaedia entries. Gnosticism, hagiography, the history of exegesis, Arianism, Christology, and the Greek and Latin Christian literature of the first eight centuries stand out among Simonetti's main subjects». «Anno per anno sono presentate successivamente: le edizioni critiche e le traduzioni, le monografie, gli articoli, le recensioni, le voci enciclopediche, gli scritti giornalistici, nell'ordine alfabetico dei rispettivi titoli; eventualmente in corpo minore figurano le suddivisioni interne degli scritti e, tra parentesi quadre, ripubblicazioni, traduzioni e altre notizie» (p. 23). Il repertorio, testimonianza riconoscente nei confronti del grande studioso, fra l'altro fedele e generoso collaboratore di «Adamantius», è anche un esempio ammirevole dell'importanza della ricerca bibliografica. Esso registra 960 titoli, dal 1949 al 2022 (L.P.)]

1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

«And from the daughter of Zion all her beauty is departed» (*Lam 1:6*). *Reactions, Responses, and Reflections on the Fall of Jerusalem from the 1st to the 4th Century CE*, ed. by A. MAMBELLI, ASEs 41 (2024) 271-409.

[A. MAMBELLI, *Introduzione*, 271-274. A. MAMBELLI, «Verranno giorni...» nel Vangelo di Luca: l'influenza di Geremia LXX sulle profezie di Gesù riguardanti la distruzione di Gerusalemme, 275-310. E. BONS, *La distruzione del Tempio di Gerusalemme alla luce del Bellum Iudaicum di Flavio Giuseppe. Responsabilità, cause, fato, volontà divina*, 311-325. E. POLI, *Echi della catastrofe nel Targum Yonatan dei Profeti*, 327-349. R. BLOCH, *The Diaspora Riots and the Bar Kokhba Revolt in Light of Ancient Jewish Diversity*, 351-366. A. CACCIARI, *Una rilettura origeniana della caduta di Gerusalemme*, 367-385. T. INTERI, *Origen and Eusebius on Ps 73*, 387-409].

AUWERS J.-M., *Anges ou démons? Interprétations patristiques des 'gardes de la ville' (Ct 3,3 et 5,7)*, *ETHL* 100 (2024) 483-501.

[I. Les anges qui gardent le tombeau de Jésus. II. Les esprits chargés d'un ministère. III. La hiérarchie angélique. IV. Les prophètes et les apôtres. V. Les scribes et les pharisiens. VI. Les philosophes et les idolâtres. VII. Les persécuteurs. VIII. Anges et démons. IX. Philippe, Pierre, Paul et les autres hérauts de la vérité. – Résumé: «Les interprétations des 'gardes de la ville' que rencontre la bien-aimée du Cantique des cantiques lors de ses deux quêtes nocturnes (Ct 3,3 et 5,7) sont très divergentes chez les lecteurs anciens: ils y voient les anges (ou au moins une catégorie d'anges) aussi bien que les démons, les prophètes et les apôtres aussi bien que les scribes et les pharisiens ou les philosophes et les idolâtres. L'enquête (d'Hippolyte à Bède le Vénérable) montre que, contrairement à ce que l'on affirme souvent, l'exégèse origénienne du Cantique ne s'est pas imposée à l'ensemble des commentateurs anciens». L'esegesi di Ippolito, Origene, Gregorio di Nissa, Ambrogio, Gregorio di Elvira, Filone di Carpasia, Nilo di Ancira, Cirillo di Alessandria, Teodoro di Cirro, Apponio e altri].

AUWERS J.-M.–BURNET R., «L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent»: *approches croisées d'une célèbre formule de Grégoire le Grand*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 23-46.

[I. Les deux textes grégoriens. II. Pourquoi Grégoire ne plaide pas pour une interprétation infinie: 1. Parce qu'il ne le dit pas vraiment; 2. Parce qu'il dit explicitement le contraire ailleurs; 3. Parce qu'il n'a pas l'herméneutique pour le dire; 4. Parce que personne n'y a lu ce que l'époque contemporaine y lit. III. L'inachèvement de l'Écriture selon Grégoire le Grand. – «L'ultime dimension de l'Écriture n'est pas textuelle: l'Écriture, si on ose dire, aspire à son accomplissement dans la vie de l'Église. Comme le dit Grégoire, la vertu du texte sacré n'est reconnue que lorsque l'âme du lecteur est pénétrée de l'amour céleste et – oserions-nous ajouter – qu'il en vit. Le dernier moment de l'interprétation exige donc un saut hors du Livre, jusque dans le concret de l'existence de celles et ceux que Grégoire appelle 'les parfaits'. Ils ont imité la vie du Christ et, en eux, le corps du Rédempteur a progressé. Le corps des Écritures se donne à lire à travers leur existence, qui en est comme une exégèse totale. L'intelligence spirituelle des Écritures trouve donc dans les saints sa manifestation ultime. Sans cela, l'Écriture reste inachevée» (p. 46)].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église. Festschrift Jean-Marie Auwers, éd. R. BURNET–J. VERHEYDEN (BETHL, 341), Peeters, Leuven 2025, pp. xl+545 (= *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*).

[R. BURNET–J. VERHEYDEN, Introduction, xi–xxi; *Curriculum vitae* de Jean-Marie Auwers, xxiii–xxv; Abréviations, xxvii–xxviii; Bibliographie scientifique de Jean-Marie Auwers (1990–2024), xxix–xl. I. «L'Écriture grandit...»: Explorer une thèse: J. LAGOUANÈRE, *Lire dans l'Antiquité tardive*, 3–22; J.-M. AUWERS–R. BURNET, «L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent»: approches croisées d'une célèbre formule de Grégoire le Grand, 23–46; I. BOCHET, «Progresses avec l'Écriture...» (Augustin, Gn. litt. 5,3,6), 47–62; R. COURTRAY, *L'Écriture grandit avec celui qui la lit... ou qui l'entend? L'écoute de la Parole dans l'édification des fidèles, selon Jérôme*, 63–73; L. PERRONE, *Lecture de la Parole, parole de la prière: l'interprétation du Psaume 118 dans le Christianisme ancien. Origène, Eusèbe de Césarée, Évangé, 75–115; M.-O. BOULNOIS, Le rôle zététique du lecteur dans les Commentaires sur Jean d'Origène et de Cyrille d'Alexandrie: les réseaux de sens du mot «sein», 117–146; M. CASSIN, *Le Notre Père et les Béatitudes lus par Grégoire de Nysses: une lecture et un lecteur en mouvement*, 147–169. II. L'Écriture et le progrès spirituel du lecteur: M.-A. VANNIER, *La relecture sacramentelle et anthropologique de Jean 3,1–8 par S. Augustin*, 173–182; A. CANELLIS, *Les références à Joël dans les œuvres de Jérôme*, 183–204; M. PAULIAT, *Confitemini Domino quoniam bonus (Ps 117,1 par.) dans les Sermons de Vienne (AN h Esc) 15–19*, 205–230; X. MORALES, *Le Psautier d'Athanase: réflexions sur la Lettre à Marcellin*, 231–248; M. KANAAN, *Les Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée ou le dialogue avec l'Écriture*, 249–260; A. LORRAIN, *La Bible, miroir de l'expérience personnelle: les références scripturaires dans la Correspondance de Théodoret de Cyr*, 261–278; G. BADY, *La Bible incarnée ou le drame intime de l'âme et du corps d'après un sermon pseudochrysostomien inédit (CPG 4926)*, 279–291. III. Autres approches de l'exégèse biblique dans l'Église ancienne: M. LAMBERIGTS, *Julian of Aclanum's Exegesis of Rom 9,21 in His Debate with Augustine*, 295–310; P.-A. DEPROOST, *Voix des mers, voix des airs, voix des terres: la création des animaux dans l'Hexaéméron poétique de Dracontius*, 311–324; J.-C. HAELEWYCZ, *Le texte vieux latin du cantique de Moïse en Exode 15,1–19: texte tiré des Libri canticorum annexés aux psautiers européens*, 325–345; A. LE BOULLUEC, *La déploration d'Isaïe 5,8–25, commentée par les Pères grecs*, 347–379; P.-M. BOGAERT, *L'alliance avec Adam, première des quatre alliances universelles selon Irénée*, 381–403; J. VERHEYDEN, *Reading Scripture and Seeing the Light: A Note on John Chrysostom's Homily 19 on the Acts of the Apostles (Acts 8,26–40 and 9,1–9)*, 405–429; P. VAN DEUN, *Le commentaire de Métrophane de Smyrne sur la première Épître de Pierre (3,15–4,11)*, 432–461; R. CEULEMANS, *Greek Exegesis of the Song of Songs Copied by Patrick Young: MS Cambridge, Trinity College, O.4.24 (James 1255)*, 463–487; L. MELLERIN, *Nouveaux développements de BiblIndex, index en ligne des citations bibliques chez les Pères de l'Église*, 489–496. Index onomastique, 497–505; Index biblique, 507–521; Index des auteurs et œuvres de l'Antiquité et du Moyen Âge, 523–545].*

BURIGANA R., *Nicea. La storia e l'attualità del concilio di Nicea*, Parallelus. Revista de estudos de religião 15/37 (2024) 469–494.

[1. Introduzione. – 2. Cosa è stato il concilio di Nicea. 4 (*sic!*). Cosa è il concilio di Nicea. 5. Conclusioni. – Riassunto: «Il Concilio di Nicea, tenutosi nel 325, ha avuto un ruolo cruciale nella definizione delle dottrine fondamentali della Chiesa cristiana ed è essenziale per la riflessione teologica contemporanea. Comprenderne la storia e la ricezione iniziale è essenziale per valutarne la rilevanza nello scenario attuale, soprattutto nel contesto del movimento ecumenico. La letteratura sul Concilio si è ampliata, con particolare attenzione agli studi recenti che ne rivisitano l'importanza, tra cui monografie in italiano e nuovi approcci a figure come Costantino, uno dei protagonisti dell'evento. Inoltre, le fonti primarie come Eusebio di Cesarea e le edizioni critiche dei canoni continuano a essere un riferimento per l'approfondimento del Concilio. Nel 2025, il 1700° anniversario del Concilio di Nicea si inserisce in un contesto storico significativo, che comprende altre tappe fondamentali come il Giubileo della Speranza e il 60° anniversario del Concilio Vaticano II. Questi anniversari, insieme alle commemorazioni ecumeniche, rafforzano l'importanza del Concilio di Nicea nella storia della Chiesa. L'evento non solo ha formato le basi dottrinali, ma è stato anche centrale per il movimento ecumenico contemporaneo, che cerca di superare le divisioni storiche tra le confessioni cristiane. La riflessione sul Concilio di Nicea, in particolare sul Simbolo niceno-costantinopolitano, è vista come un'opportunità per promuovere l'unità dei cristiani, superando i pregiudizi e le polarizzazioni che ancora persistono. Questo processo di riscoperta del Concilio è un modo per recuperare una 'spiritualità' che, in dialogo con le sfide del XXI secolo, offre un percorso di comunione e di unità tra i cristiani, superando le tensioni storiche e religiose a favore della pace e della collaborazione»].

CONTINI S., *Made by the Hands of God: Human Dignity in Hilary of Poitiers's Exegesis of Ps 118:73a LXX → 4. LXX*

Découvrir les Pères de l'Église. Nouveau Manuel de Patristique, sous la dir. de M.-A. VANNIER, Artège, Perpignan 2024, pp. 1221 (= *Découvrir les Pères de l'Église*).

[Informations pratiques, 7–13; Cartes et frise, 14–15; Chronologie, 16–26. M.-A. VANNIER, Introduction, 27–36. J. COSTA, *La séparation du judaïsme et du christianisme a-t-elle eu lieu? Quelques réflexions sur le christianisme antique et sa relation au judaïsme*, 37–72. Première Partie. Les débuts: P. HENNE, *Les Pères apostoliques*, 75–100; P. MOLAC, *Les Apologistes*, 101–133; A. BASTIT, *Irénée de Lyon*, 135–177. Deuxième Partie. Les consolidations: P. HENNE, *Tertullien*, 181–223; P. MATTEI, *Cyprien de Carthage*, 225–267; A. et C. FAIVRE, *Hippolyte de Rome*, 269–288; P. MOLAC, *Clément d'Alexandrie*, 289–297; L. PERRONE, *Origène*, 299–373. Troisième Partie. L'âge d'or de la

- patristique: M.-A. VANNIER, *Les débats christologiques*, 377-394; D. DUPONT-FAUVILLE, *Hilaire de Poitiers*, 395-430; M.-A. VANNIER, *Athanase d'Alexandrie*, 431-478; *Les Cappadociens*, 479; M.-A. VANNIER, *Basile de Césarée*, 481-530; P. MOLAC, *Grégoire de Nazianze*, 531-569; M. VAN PARYS, *Grégoire de Nysse*, 571-612; L. BROTTIER, *Jean Chrysostome*, 613-646; P. MOLAC, *Théodore de Mopsueste*, 647-658; L. BROTTIER, *Cyrille de Jérusalem*, 659-668; G. NAUROY, *Ambroise de Milan*, 669-778; A. CANELLIS, *Saint Jérôme un érudit hors normes (347?-420)*, 779-823; R. COURTRAY, *Petite anthologie sur saint Jérôme*, 824-862; M.-A. VANNIER, *Augustin d'Hippone*, 863-968; P. MOLAC, *Cyrille d'Alexandrie*, 969-983; J.-M. VERCURYSSE, *Léon le Grand*, 985-1001; U. ZANETTI, *Les Pères du désert*, 1003-1031; M.-A. VANNIER, *Jean Cassien*, 1035-1078. Quatrième Partie. Les développements: J. ELFASSI, *Les Pères espagnols*, 1081-1105; J. GETCHA, *Maxime le Confesseur*, 1107-1144; J. GETCHA, *Jean Damascène*, 1145-1164. Présentation des auteurs, 1165-1172. Index des Pères de l'Église, 1173-1175; Index des personnages de l'Antiquité, 1177-1180; Index des auteurs modernes et contemporains, 1181-1182; Index thématique, 1183-1206].
- Demons in Early Judaism and Christianity: Characters and Characteristics*, ed. by H.M. PATMORE and J. LÖSSL (Ancient Judaism and Early Christianity, 113), Brill, Leiden 2022, pp. 339 (= *Demons in Early Judaism and Christianity*).
- [H.M. PATMORE–J. LÖSSL, *Introduction*, 1-36. 1. H.M. PATMORE, *Demonic Exegesis*, 37-53. 2. A. ANGELINI, *Δαίμονες and Demons in Hellenistic Judaism: Continuities and Transformations*, 54-73. 3. B. EGO, *The Demon Asmodeus in the Tobit Tradition: His Nature and Character*, 74-90. 4. J.K. GOODRICH, *Paul's Suprahumanizing Exegesis: Rewriting the Defeat of God's Enemies in 1 Corinthians, Romans, and Ephesians*, 91-111. 5. M.T. SHARP, *Courting Daimons in Corinth: Daimonic Partnership, Cosmic Hierarchies and Divine Jealousy in 1 Corinthians* 8-10, 112-129. 6. T. DE BRUIN, *Demons and Vices in Early Christianity*, 130-154. 7. J. LÖSSL, *The «Demonogony» of Tatian's Oratio ad Graecos: Jewish and Greek Influences*, 155-181. 8. C.T.R. HAYWARD, *St. Jerome, Demons, and Jewish Tradition*, 182-195. 9. E. GRYPEOU, *Demonic «Tollhouses» and Visions of the Afterlife in Pseudo-Cyril of Alexandria's Homily De exitu animi*, 196-213. 10. H. AMIRAV–P.-B. SMIT, *The Naked Demon: Alternative Interpretations of the Alexamenos Graffiti*, 214-232. 11. A.W. MARCUS, *Negotiating Danger: Demonic Manipulations in Jewish Babylonia*, 233-255. 12. I. BRIATA, *Demons and Scatology: Cursed Toilets and Haunted Baths in Late Antique Judaism*, 256-272. 13. R. KIPERWASSER, *The King of Demons in the Universe of the Rabbis*, 273-293. 14. N. VILOZNY, *The Gender and Sexuality of Demons in the Art of the Aramaic Incantation Bowls*, 294-318. Index of ancient sources, 319-332; Index of modern authors, 333-339].
- DESPOIS A., *Jesus als neuer Sokrates in Joh 1-12*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 22-60.
- [Die früheste explizite Assoziation zwischen Jesus und Sokrates. Exkurs zum Forschungsstand. Zum «Stoiker» und «Kyniker» Sokrates. Zum «Skeptiker» Sokrates. Zum «Mittelpatoniker» Sokrates. Sokrates in Philo. Zum johanneischen Jesus und seiner Affinität zu Sokratesbildern der frühen Kaiserzeit. Fazit. Bibliographie. Appendix. – Riferimenti a Origene ed altri autori patristici (Giustino, Crisostomo)].
- Eusèbe de Césarée et la philosophie. Christianisme et philosophie en Palestine au tournant du IV^e siècle de notre ère*, dir. par S. MORLET → 19. *Eusebio di Cesarea*
- The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity*, ed. by J.K. AITKEN, H.M. PATMORE, I. ROSEN-ZVI, Cambridge UP, Cambridge 2021, pp. x+371 (= *The Evil Inclination*).
- [J.K. AITKEN, H.M. PATMORE, I. ROSEN-ZVI, 1. *Introduction*, 1-12. 2. N. MIZRACHI, *Reconsidering the Semantics of the «Inclination» (yeser) in Classical Biblical Hebrew*, 13-32. 3. J.K. AITKEN, *The «Inclination» (yeser) as Rendered in the Septuagint*, 33-48. 4. B. WOLD, *«Fleshly Spirit» and «Vessel of Flesh» in 4QInstruction and the Thanksgiving Hymns*, 49-64. 5. L. STUCKENBRUCK, *Theological Anthropology in the Enochic Tradition*, 65-94. 6. S. WEISSER, *The Perils of Philosophical Persuasion: Philo on the Origin of Moral Evils*, 95-114. 7. I. ROSEN-ZVI, *The Evil Inclination (yeser ha-ra') in Tannaitic Literature: Demonic Desires and Beyond*, 115-125. 8. D. SCHUMANN, *Conflicting Intrapersonal Powers in Paul's Letters*, 126-142. 9. G. VAN KOOTEN, *The «Two Inclinations» and the Double-Minded Human Condition in the Letter of James*, 143-158. 10. H.M. PATMORE, *An Evil Inclination in the Early Targums to the Pentateuch and Prophets?*, 159-175. 11. T. PETTIPIECE, *«Gnostic» Theologies of Evil*, 176-185. 12. M. PESTHY-SIMON, *The Rabbinic «Inclination» (yeser) and the Christian Apocrypha*, 186-200. 13. R. ROUKEMA, *Origen on the Origin of Sin*, 201-211. 14. S. LUNN-ROCKLIFFE, *Augustine on the Diabolical Suggestion of Sin*, 212-231. 15. C.T.R. HAYWARD, *Jerome and the «Inclination» (yeser): The Evidence of the Vulgate*, 232-246. 16. A. CASIDAY, *Rabbinic Inclinations and Monastic Thoughts: Evagrius Ponticus' Doctrine of Reasoning (logismoi) and Its Antecedents*, 247-261. 17. D.G.K. TAYLOR, *«Inclination» (yasra) in the Syriac Tradition*, 262-279. 18. O. MÜNZ-MANOR, *Evil, Sin, and Inclination (yeser) in Jewish and Christian Poetic Disputes between the Body and Soul*, 280-293. 19. Y. KIEL, *The Wizard of Āz and the Evil Inclination: The Babylonian Rabbinic Inclination (yeser) in Its Zoroastrian and Manichean Context*, 294-314. 20. L. GOTTLIEB, *The Evil Inclination in the Targums to the Writings*, 315-330. References, 331-357. Index of Names, 358-359; Index Locorum, 360-371. – Abstract: «One of the central concepts in rabbinic Judaism is the notion of the Evil Inclination, which appears to be related to similar concepts in ancient Christianity and the wider late antique world. The precise origins and understanding of the idea, however, are unknown. This volume traces the development of this concept historically in Judaism and assesses its impact on emerging Christian thought concerning the origins of sin. The chapters, which cover a wide range of sources including the Bible, the Ancient Versions, Qumran, Pseudepigrapha and Apocrypha, the Targums, and rabbinic and patristic literature, advance

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

our understanding of the intellectual exchange between Jews and Christians in classical Antiquity, as well as the intercultural exchange between these communities and the societies in which they were situated»].

FERNÁNDEZ S. (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, 10), Brill-Schöningh, Leiden-Paderborn 2024, pp. xxxvi+294. [E. PRINZIVALLI, Foreword, ix-x; Acknowledgments, xi; Abbreviations, xiii-xiv; Introduction, xv-xxxvi. *Fontes Nicaenae Synodi*: FNS 1: Four Egyptian Bishops, *Letter to Melitius*, 2-6. FNS 2: Peter of Alexandria, *Letter to the People of Alexandria*, 6-7. FNS 3: Peter of Alexandria, *Canonical Letter*, 8-24. FNS 4: Synod of Ancyra, *Canons*, 24-34. FNS 5: Synod of Neocaesarea, *Canons*, 34-38. FNS 6: Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia* (Urk. 1 | Dok. 15), 38-42. FNS 7: Eusebius of Nicomedia, *Letter to Arius* (Urk. 2 | Dok. 16), 42. FNS 8: Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander* (Urk. 14 | Dok. 17), 42-66. FNS 9: Alexander of Alexandria, *Letter to Philogonius* (Urk. 15 | Dok. 14), 68-70. FNS 10: Alexander of Alexandria, *Festal Homily*, 70. FNS11, Arius and Companions, *Letter to Alexander* (Urk. 6 | Dok. 1), 70-74. FNS 12: Eusebius of Caesarea, *Letter to Alexander* (Urk. 7 | Dok. 9), 74-76. FNS 13: Eusebius of Caesarea, *Letter to Euphratium* (Urk. 3 | Dok. 10), 76-78. FNS 13: Eusebius of Caesarea, *Letter* (Urk. 3 | Dok. 10), 78. FNS 15: Eusebius of Nicomedia, *Letter to Paulinus* (Urk. 8 | Dok. 4), 80-82. FNS 16: Paulinus of Tyre, *Letter* (Urk. 9 | Dok. 5), 82-84. FNS 17: Asterius of Cappadocia, *Theological Fragments*, 84-90. FNS 18: Arius, *Hymn [Thalia]*, 90-94. FNS 19: George of Laodicea, *Letter to Alexander* (Urk. 12 | Dok. 6), 94. FNS 20: George of Laodicea, *Letter to Those of Arius* (Urk. 13 | Dok. 7), 94. FNS 21: Athanasius of Alexandria, *Letter to Alexander* (Urk. 11 | Dok. 11), 94-96. FNS 22: Athanasius of Anazarbus, *Letter* (Dok. 12), 96. FNS 23: Theognis of Nicaea, *Letters* (Dok. 13), 96-98. FNS 24: Constantine, *Letter to Alexander and Arius* (Urk. 17 | Dok. 19), 98-106. FNS 25: Alexander of Alexandria, *Deposition of Arius* (Urk. 4a | Dok. 2.1), 106-108. FNS 25: Alexander of Alexandria, *Encyclical Letter* (Urk. 4b | Dok. 2.2), 108-118. FNS 27: Alexander of Alexandria, *Letter to Sylvester*, 118. FNS 28: Synod of Antioch, *Synodical Letter* (Urk. 18 | Dok. 20), 120-128. FNS 29: Narcissus of Neronias, *Testimony of a Letter* (Urk. 19 | Dok. 21), 128. FNS 30: Constantine, *Letter to the Bishops* (Urk. 20 | Dok. 22), 128-130. FNS 31: Constantine, *Speech to the Nicene Synod*, 130. FNS 32: Synod of Nicaea, *Creed* (Urk. 24 | Dok. 26), 132. FNS 33: Synod of Nicaea, *Canons*, 132-144. FNS 34: Synod of Nicaea, *Letter to the Church of Egypt* (Urk. 23 | Dok. 25), 144-148. FNS 35: Constantine, *Letter to All the Churches* (Urk. 26 | Dok. 30), 148-154. FNS 36: Constantine, *Letter to the Alexandrian Church* (Urk. 25 | Dok. 29), 154-156. FNS 37: Eusebius of Caesarea, *Letter to his Church* (Urk. 22 | Dok. 24), 158-166. FNS 38: Eusebius (?), *Fragment* (Urk. 21 | Dok. 33), 166. FNS 39: Eustathius of Antioch, *On Prov 8:22* (fr. 79), 166-168. FNS 40: Eustathius of Antioch, *Against the Ariomaniacs* (fr. 6), 168-170. FNS 41: Eustathius of Antioch, *Contra Arianos* (fr. 107), 170. FNS 42: Constantine, *Letter to the Church of the Nicomedians* (Urk. 27 | Dok. 31), 170-176. FNS 43: Constantine, *Letter to Theodotus of Laodicea* (Urk. 28 | Dok. 32), 176-178. FNS 44: Constantine, *Letter to the Bishops and the People* (Urk. 33 | Dok. 28), 178-180. FNS 45: Constantine, *Against the Heretics*, 180-182. FNS 46: Constantine, *Mandate on Clerical Privileges*, 182-184. FNS 47: Constantine, *Mandate on Novatianists*, 184. FNS 48: Melitius, *Report to Alexander*, 184-186. FNS 49: Constantine, *Letter to Athanasius*, 186. FNS 50: Constantine, *Letter to Athanasius*, 186-188. FNS 51: Synod of Antioch, *Letter and Canons*, 188-200. FNS 52: Constantine, *Letter to the People of Antioch*, 200-204. FNS 53: Constantine, *Letter to the Synod of Antioch*, 204-206. FNS 54: Constantine, *Letter to Eusebius of Caesarea*, 206-208. FNS 55: Constantine, *Letter to the Church of Alexandria*, 208-212. FNS 56: Ischyrras, *Letter to Athanasius*, 212-214. FNS 57: Pegasus Presbyter, *Letter to the Priors of the Monks of Hathor*, 214-216. FNS 58: Alexander of Thessalonica, *Letter to Athanasius*, 216-218. FNS 59: Pinnes, *Letter to John of Memphis*, 218-220. FNS 60: Arsenius, *Letter to Athanasius*, 220-222. FNS 61: Constantine, *Letter to Athanasius*, 222-224. FNS 62: Constantine, *Letter to John of Memphis*, 224-226. FNS 63: Constantine, *Letter to Arius and His Companions* (Urk. 34 | Dok. 27), 226-242. FNS 64: Constantine, *Letter to Arius* (Urk. 30 | Dok. 34), 242. FNS 65: Arius and Euzoius, *Letter to Constantine* (Urk. 30 | Dok. 34), 242-244. FNS 66: [Secundus and Theonas], *Pamphlet of Apology* (Urk. 31 | Dok. 36), 244-246. FNS 67: Callistus, *Letter to Paidou and Patabeit*, 248-252. FNS 68: Constantine, *Letter to the Synod of Tyre*, 252-254. FNS 69: The Clergy of Alexandria, *Letter to the Commission of Mareotis* (Urk. 64), 254-256. FNS 70: The Clergy of Mareotis, *Letter to the Synod of Tyre* (Urk. 65), 256-260. FNS 71: The Clergy of Mareotis, *Letter to Prefect Philagrius* (Urk. 66), 260-262. FNS 72: The Egyptian Bishops in Tyre, *Letter to the Synod of Tyre* (Urk. 60), 262-266. FNS 73: The Egyptian Bishops in Tyre, *Letter to Count Dionysius I* (Urk. 61), 266-268. FNS 74: The Egyptian Bishops in Tyre, *Letter to Count Dionysius II* (Urk. 67), 268-270. FNS 75: Alexander of Thessalonica, *Letter to Dionysius* (Urk. 62), 270-272. FNS 76: Count Dionysius, *Letter to the Commission of Mareotis*, 272. FNS 77: Synod of Jerusalem, *Synodical Letter* (Urk. 70 | Dok. 39), 274-276. FNS 78: Flavius Hemerius, *Letter to the Tax-Collector of Mareotis* (Urk. 71), 276. FNS 79: Constantine, *Letter to the Bishops Gathered in Tyre* (Urk. 71), 276-280. FNS 80: Constantine, *Letter of Alexander [of Constantinople]* (Urk. 32 | Dok. 37), 280-282. Bibliography, 285-294. Indices, 294-301. Table of equivalences Urk.-FNS, 302. Table of equivalences Dok.-FNS, 302].

Greek and Byzantine Philosophical Exegesis, ed. by A. DESPOTIS and J. BUCHANAN WALLACE (Eastern Church Ideanties, 5), Brill-Schöningh, Paderborn 2022, pp. 283 (= *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*).

[1. A. DESPOTIS–J. BUCHANAN WALLACE, *Introduction: The Early Christian Philosophy as a Way of Life and an Art of Exegesis*, 1-21. 2. A. DESPOTIS, *Jesus als neuer Sokrates in Joh 1-12*, 22-60. 3. I.L.E. RAMELLI, *The Question of*

Origen's Conversion, His Concept of Conversion and Its Relevance to His Biblical Exegesis, 61-108. 4. I.L.E. RAMELLI, *The Strategy and Functions of Philosophical Exegesis in Origen of Alexandria*, 109-145. 5. G. HUIAN, *Between the Mirror and the Face: Gregory of Nazianzus and Augustine on 1 Cor 13:12*, 146-187. 6. T. ROSS, *The Inextricability of Hermeneutics and Metaphysics in Late Neoplatonism and Patristic Theology*, 188-216. 7. R.G.T. EDWARDS, *Providence, Ethics, and Exempla: Reassessing the Stoicism of John Chrysostom's Quo nemo laeditur nisi a se ipso*, 217-243. 8. V. CVETKOVIĆ, *The Towers of Jerusalem and Ontological Presuppositions of Creation: Exegesis and Philosophy in Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, 244-268. 9. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Afterword*, 269-272. List of contributors, 273; Index of ancient authors and other ancient figures, 274-276; Index of biblical passages, 276-279; Index of anonymous non-biblical texts, 279; Index of subjects, 280-283].

Hieronymus Romanus → 28. Gerolamo

Hieronymus und die Vulgata → 28. Gerolamo

LAGOUANÈRE J., *Lire dans l'Antiquité tardive*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 3-22.

[I. Matérialité et symbolique du livre: 1. *Volumen* et *codex*; 2. La Bible, comme objet et symbole. II. De la lecture à la méditation: 1. L'âge d'or du commentaire; 2. Lire la Bible; 3. La lecture de la Bible comme exercice spirituel. III. Conclusion. – «De fait, l'acte de lire nous apparaît connaître des transformations importantes durant cette période qui mettent en évidence une corrélation entre l'évolution de l'objet-livre sous la forme de *codex*, la pratique de la lecture et le statut de la lecture. Certes, si l'on se fonde sur certaines études, on estime qu'aux iv^e et v^e siècles moins de 10% à 15% de la population de l'Empire romain était alphabétisée, ce qui induit que la pratique de la lecture demeurait, sur un plan socio-politique, une pratique fortement élitare. Il n'en reste pas moins que la lecture en vient à connaître un statut nouveau où le rapport direct au texte sacré en vient à devenir une expérience de transformation de soi, de constitution de ce que nous avons pu appeler dans de précédents travaux une *identité énarative*, c'est-à-dire le fait que l'identité d'un sujet se construit dans son rapport au commentaire du texte. C'est en effet dans le déploiement du sens des Écritures que le sujet chrétien en vient finalement à éclairer le sens de son existence à l'aune de l'histoire divine du salut» (p. 22)].

LE BOULUEC A., *La déploration d'Isaïe 5,8-25, commentée par les Pères grecs*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 347-379.

[I. Exégèses ponctuelles. II. Les commentaires continus «historicisants». III. L'interprétation anagogique dans le *Commentaire sur Isaïe* attribué à Basile. IV. Un commentaire «historicisant» et moralisant: Cyrille d'Alexandrie. – «Les méthodes que suivent les Pères grecs dans leurs commentaires font communiquer ces versets d'Isaïe avec des situations historiques diverses, soit au temps du Prophète, soit aux débuts du christianisme, ou encore à l'époque contemporaine de la vie des Églises, voire à l'âge à venir. Elles les mettent aussi au service de la parénèse morale. La pluralité des visées interprétatives, d'autre part, ne se fonde pas toujours sur un texte immuable. Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr ne prennent pas appui seulement sur la Septante, mais en outre sur les versions d'Aquila et de Symmaque, avec pour effet, au-delà de la quête de l'original, d'élargir les potentialités signifiantes du Livre. Cyrille d'Alexandrie met même à profit, deux fois, dans son exposé sur ces versets, des variantes de la Septante elle-même. Le trait commun, qui enrichit encore l'investigation, est l'explication de la Bible par la Bible. Chaque énoncé commenté est inscrit dans un réseau de paroles qui se constitue à mesure que la recherche progresse et qui se ramifie de plus en plus. La présence des images scripturaires incite à déployer les figures. C'est l'amorce de l'allégorisation, qui découvre un discours sous-jacent au sens obvie. Le *Commentaire* attribué à Basile en fait grand usage, au point que l'élucidation de la lettre du texte est entraînée dans ce mouvement vers un sens plus profond. Certes, chaque auteur produit son tissu propre de références découvertes dans l'ensemble des Écritures, mais la capacité que montre chacun de comparer et de nouer des passages nombreux fait envisager comme vraisemblable la possibilité de composer une exégèse qui totaliserait les références et qui en introduirait d'autres encore» (p. 378)].

Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive. La construction réciproque du texte et du lecteur à la fin de l'Antiquité, dir. S. MORLET-A. PARIS (Cerf Patrimoines), Les Éditions du Cerf, Paris 2024, pp. 354 (= *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*).

[S. MORLET-A. PARIS, *Avant-propos*, 7-18. S. MORLET-A. PARIS, C. HUNZINGER, *La figure du destinataire de la parole poétique dans les Travaux et les Jours d'Hésiode*, 19-55. A. BOICHÉ, *L'exégèse de Philon d'Alexandrie: un dialogue avec ses lecteurs?*, 57-71. X. LAFONTAINE, «Malheur à toi!». *la Sibylle et son lecteur implicite*, 73-84. A. PARIS, *Mise en abyme, collaboration et identité du lecteur: le lecteur collaboratif dans l'Évangile selon Marc et dans l'Hypostase des archontes*, 85-126. R. GOUNELLE, *Quand des textes sont moins simples qu'il n'y paraît: les apocryphes chrétiens et leurs destinataires*, 127-140. L. PERRONE, *Un maître «très socratique»: Origène et ses lecteurs en dialogue*, 141-163. S. MORLET, «Prends et lis»: *les appels au lecteur chez Eusèbe de Césarée*, 165-184. M. CASSIN, *Le lecteur des scholies exégétiques d'Évagre le Pontique. Quels rôles pour le lecteur, et pour quel lecteur?*, 185-214. R. COURTRAY, *Le lecteur collaboratif dans les œuvres polémiques du Jérôme: l'exemple du Contre Helvidius*, 215-227. P. DESCOTES, *Augustin, les Confessions et le spectre du mauvais lecteur*, 229-252. L. CICCOLINI, *Le lecteur dans le texte, le lecteur dans le sommaire: deux exemples à partir de l'œuvre d'Augustin d'Hippone*, 253-268. M. CUTINO, *Les lecteurs «at-*

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

tentifs» et «superficiels» dans les prémisses stylistiques méthodologiques des commentaires néoplatoniciens, 269-289. V. ZARINI, *Le lecteur collaboratif dans la poésie latine de l'Antiquité tardive*, 291-301. A. CROQ, *In persona defuncti: la mort de l'auteur, du sujet et du lecteur dans la liturgie funéraire de l'Orient chrétien*, 303-327. Index des auteurs anciens, 329-344; Index biblique, 345-349; Index de la littérature gnostique ou apocryphe, 351-352].

LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century*, Cambridge UP, Cambridge 2024, pp. xv+223.

[List of tables, ix; Acknowledgments, xi; Note on the text, xiii; List of Abbreviations, xv. Introduction: Rethinking early Christianity in Alexandria, 1-20. Part I. Beginnings: 1. Foreshadowings: Philo of Alexandria, 23-32; 2. The Jesus Movement enters Alexandria, 33-39; 3. Apollos: The earliest known Alexandrian follower of Jesus, 40-54; 4. Factors motivating gentile recruitment, 55-65; 5. Crafting a Christian identity: Barnabas and the Two Peters, 66-88. Part II. Early Christian teachers and movements in Alexandria: 6. The earliest Alexandrian theologians: Basilides, Carpocrates, and Prodicus, 91-106; 7. *Eugnostus* and the *Wisdom of Jesus Christ*, 107-120; 8. Julius Cassianus and Alexandrian ascetic culture, 121-137; 9. Valentinian and Marcionite currents, 138-149; 10. The Naassene Preacher, 150-167. Conclusion: The «Great Church» and the many schools of Alexandria, 168-180. Bibliography, 181-219; Index, 221-223. – «In sum, the ancient city of Alexander afforded some of the finest Christian theologians and writings during Christianity's infancy. Its influence can still be felt among Christians to this day. Even now, the city has more secrets to reveal, though many of them lie buried under Alexandria's modern highways and high-rises. I personally hope that the lovers and caretakers of this ancient city will make every effort to secure its future. Such a future can only be secured, I think, by fully recovering its past. We are no longer able to leap from Saint Mark to Demetrius. The distance is too great even if it is unsurveyed. The desolate gloom that we perceive in late first- and early second-century Alexandria can still shine with the light of scholarly discourse» (p. 180)].

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica*, Prefazione di H.W. ATTRIDGE (Testi, ricerche e fonti, 71), Marietti1820, Bologna 2024, pp. 523.

[H.W. ATTRIDGE, Prefazione, 9-11. Avvertenze, 13-14. Introduzione: Essere una cosa sola con lui, 15-23. Cap. I. Gv 12,21. Premesse esegetiche: 1. Il testo, 25-36; 2. L'èvo giovanneo e le immagini di unità nel Nuovo Testamento, 36-61; 3. Quale sfondo per Gv 12,21?, 61-68; 4. Unità e comunità, 68-85; 5. Prime conclusioni, 85-91. Cap. II. Una presenza dibattuta: 1. Il Vangelo di Giovanni nel II secolo. *Status quaestionis*, 93-101; 2. Ignazio di Antiochia, 101-121; 3. Una «lingua franca» per l'unità, 121-163; 4. Unioni mistiche, 163-188. Cap. III. Ricongiungimenti: 1. «La nostalgia de l'unità primitive», 189-195; 2. La prima attestazione. Clemente Alessandrino, 196-207; 3. «Primizia di tutte le Scritture». Origene, 207-257; 4. «Questo bacio è uno solo». Il *Trattato tripartito*, 257-266; 5. Accogliere il mistero. *Pistis Sophia*, 266-272; 6. Progressione senza fine. Gregorio di Nissa, 272-288; 7. *Adhaerere Deum*. Ilario di Poitiers, 289-306. Cap. IV. Controversie: 1. Cambio di passo, 307-315; 2. Ancora Origene, 315-320; 3. Nel vivo della controversia. Eusebio di Cesarea, 320-335; 4. Un passo scottante. Atanasio, 335-349; 5. *Exemplum unitatis*. Ilario di Poitiers, 350-; 6. Grammatica ed esegesi. Agostino, 364-387. Cap. V. Ecclesiologie: 1. Peculiarità del contesto latino, 389-395; 2. Aspettative disattese. Cipriano, 396-405; 3. Non è solo una questione di sesso. Giovanni e Girolamo, 406-422; 4. L'annuncio di pace. Agostino, 423-433; 5. «Il comune esercizio nella vita secondo Dio». Basilio di Cesarea, 434-451. Conclusioni: «I have tried to touch». Ringraziamenti, 455-456. Bibliografia, 457-490. Indice dei nomi, 491-498; Indice dei passi biblici, 499-510; Indice delle fonti antiche, 511-523].

The Nag Hammadi Codices as Monastic Books, ed. by H. LUNDHAUG and C.H. BULL (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, pp. xiii+384 (= *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*).

[Acknowledgements, v. H. LUNDHAUG–C.H. BULL, *Monastic Readings of the Nag Hammadi Codices*, 1-35. L. JENOTT, *Textual Fluidity in a New Testament Apocryphon*, 37-66. I.S. GILHUS, *Ascetic Readings in Codex II from Nag Hammadi*, 67-85. R. FALKENBERG, *The «Single Ones» in the Gospel of Thomas: A Monastic Perspective*, 87-120. A. GAGNÉ, *The Gospel of Thomas in a Monastic Context: Reading the Text as a Spiritual Exercise*, 121-134. H. LUNDHAUG, «*This is the Teaching of the Perfect Ones*»: *The Book of Thomas and Early Egyptian Monasticism*, 135-155. K. TOFT ROSLAND, «*Not as Moses Said*» Revisited: *Christ as Interpreter of Scripture in the Apocryphon of John*, 157-184. K.A. FOWLER, *Eschatology in Nag Hammadi Codex II: A Monastic Reading of the Hypostasis of the Archons (NHC II,4) and On the Origin of the World (NHC II,5)*, 185-221. P. LINJAMAA, *Why Monks Would Have Read the Tripartite Tractate: A New Look at the Codicology of Nag Hammadi Codex I*, 223-253. T.B. HALVGAARD, *The Thunder: Perfect Mind and the Notion of Epinoia in Early Christianity*, 255-277. D.M. BURNS, *The Nag Hammadi Codices and Graeco-Egyptian Magical and Occult Literature*, 279-316. C. ASKELAND, *Translation Technique in the Coptic Version of Plato's Republic (NHC VI,5)*, 317-331. C.H. BULL, *Plato in Upper Egypt: Greek Philosophy and Monastic Origenism in the Coptic Excerpt from Plato's Republic (NHC VI,5)*, 333-365. Contributors, 367. Index of modern authors, 369-375; Index of subjects, 376-384].

NAJMAN H., *Scriptural Vitality: Rethinking Philology and Hermeneutics*, Oxford UP, Oxford 2025 (online ed.).

[Part I. Philosophy, philology, and poetics of reading: 1. Reading practices; 2. Problematizing the search for the original; 3. Canonical expansion and pluriformity; 4. Reading, fragments, and selfhood. Part II. Memory and revitalization. *Jubilees* and the dynamic of Scripture: 5. Between rewriting and new scripture; 6. The status of *Jubilees* in the Hellenistic Period; 7. Memorialized law in *Jubilees*. Part III. Conceptual reflections in Hellenistic Judaism as

an expression of vitality: 8. Formation of the subject in Hellenistic Judaism; 9. Chronological reflections in Greek and Hebrew texts; 10. Transformation and the Hodayot; 11. Philosophical hermeneutics: Poetic processes and the Hodayot. Postscript. Bibliography. Index. – Abstract: «*Scriptural Vitality* challenges the view that the Persian and Hellenistic periods constitute a time of decay, a period of 'late Judaism', languishing between an original, vibrant Judaism and the birth of Christianity. Instead, this book argues that the Second Temple period was one of untethered creativity and poetic imagination, of dynamism exemplified through philosophical translation, poetic composition, and a convergence of ancient Mediterranean cultures that gave birth to hermeneutic innovation. Building on Nietzsche's critique of classical philology and drawing on new ways of reading the Dead Sea Scrolls, the book carries out a radical rethinking of biblical studies. Instead of seeking to reconstruct the original text and to find its original author or at least the original context of its production, Najman celebrates textual pluriformity and transformation, tracing ways in which texts and meanings proliferated within interpretive communities through new performances and fresh articulations of the past. Engaging with thinkers such as Friedrich Schlegel and Peter Szondi, whom bibliocists have rarely considered, biblical philology is reimagined as the forward-moving study of the poetic processes by which Jewish communities re-created their past and revitalized their present. The Second Temple period emerges as a golden age of creativity, whose traces may still be discerned in Judaism and Christianity today»].

PERRONE L., *Lecture de la Parole, parole de la prière: l'interprétation du Psaume 118 dans le Christianisme ancien. Origène, Eusèbe de Césarée, Évagre*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 75-115.

[I. Simplicité et richesse d'un Psaume «prolix» au miroir de sa réception. II. Origène: l'interprétation spirituelle débordant d'un psaume «moral». III. Eusèbe de Césarée: les degrés d'un itinéraire de progrès. IV. Évagre: un «manuel» de la doctrine ascétique et mystique. – «L'interprétation de nos trois auteurs l'a mis en lumière sous des aspects divers, tout en le regardant en tant que Parole de Dieu et prière de l'homme. Sans doute le témoin le plus remarquable s'avère être Origène, en raison non seulement de la documentation plus abondante à notre disposition, mais surtout grâce à son exégèse toujours centrée sur les richesses inépuisables de la Parole de Dieu. Eusèbe pour sa part nous livre l'ébauche d'une interprétation dynamique et 'dramatique' qui arrive en outre à anticiper certains thèmes chers à l'ascèse monastique. Évagre, au milieu même de cet univers spirituel nouveau qu'est le monachisme à ses origines, nous donne à son tour le Psaume 118 comme un guide à travers la pratique des vertus et la contemplation du monde créé, pour faire parvenir jusqu'au seuil de la science de Dieu» (pp. 114-115)].

Progress in Origen and the Origenian Tradition, ed. by G. LETTIERI, M. FALLICA, A.-C. JACOBSEN → 12. *Origene* (3. Miscellanea e raccolte)

Repenser l'œuvre antique. Textes à plusieurs mains et transmission plurielle. Actes du colloque de Paris, 9 et 10 juin 2017, éd. M. DANEZAN et A. PERROT (Bibliothèque de Byzantion, 30), Peeters, Leuven-Paris-Bristol CT 2023, pp. xiv+367 (= *Repenser l'œuvre antique*).

[M. DANEZAN–A. PERROT, Verba volant, scripta volant. *La mobilité des textes anciens: modèles et enjeux*, ix-xiv. N. WILSON, *Authors' second thoughts and revised editions*, 1-7. M. LOSACCO, «Mutat culpatque probatque». À propos des originaux mouvants de l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, 9-29. A. BASTIT-KALINOWSKA, Xenophanes Christianus: *Irénée de Lyon et quelques autres chrétiens témoins de la théologie de Xénophane*, 31-67. Ph. LE MOIGNE, Πύουαι «délivrer» vs λυτροῦσθαι «racheter» dans la Septante d'Ésaïe: l'étude lexicale au service de la découverte du projet littéraire du traducteur, 69-98. O. MUNNICH, *Les livres bibliques à tradition multiple, reflet d'une lente émergence du textus receptus: le chapitre VI de Daniel*, 99-134. A.-C. BAUDOIN, *Pierre adultère, pierre angulaire. La péricope de la femme adultère comme paradigme*, 135-150. C. GUIGNARD, *La recension B de la liste d'apôtres «Anonyme I» (BHG 153c) et sa tradition latine*, 151-174. Z. IZYDORCZYK, *On editing an elusive text: Evangelium Nicodemi and its culturally salient versions*, 175-189. M. DANEZAN, *Hippolyte et Apollinaire enrichis du bien d'un autre. Révision des éditions Richard sur les Proverbes à partir de deux témoins ignorés*, 191-261. A. PERROT, *Fallait-il faire confiance au scholiaste? Réflexion sur les éditions multiples des Ascetica attribuées à Basile de Césarée*, 263-298. V. DESPREZ, «Méchant démon», *passions hypostasiées en démons: critique d'établissement, critique d'authenticité sur deux loci uexati du corpus Macarianum*, 299-310. F.P. BARONE, *La Synopse de la Sainte Écriture attribuée à Jean Chrysostome: un texte pluriel?*, 311-324. L. BOSSINA, *Croisement de genre et métamorphoses du texte épistolaire. Quelques observations à partir de Nyl d'Ancyre*, 325-350. F. DÉROCHE, *Du rêve au cauchemar. La vocalisation comme source de la pluralité du texte coranique*, 351-367].

ROSS T., *The Inextricability of Hermeneutics and Metaphysics in Late Neoplatonism and Patristic Theology*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 188-216.

[Patristic dependence on Neoplatonic hermeneutics. Text as symbol in Late Neoplatonism. The metaphysical peculiarity of Christian hermeneutics. Bibliography. Appendix – «With Origen, Gregory, and Maximus Confessor, I suggest, we have a set of texts particularly ripe for further comparison between patristic views of Scripture and pagan models of textual mediation – not only because of the substantial continuity between their respective theological visions, nor even because each critically engaged with the Platonists of their period (including Iamblichus and Proclus), but also because the Alexandrian tradition in and through which each of their thought took shape treated Scripture under the aspect of a divine embodiment» (p. 210)].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

VECOLI F., *Le doute du moine. Aux origines du discernement spirituel* → 10. *Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano* (5. Il monachesimo)

WYRWA D., *Unendlichkeit*, RAC 33 (2024) 88-134.

[A. Terminologisches, 89-90. B. Griechische Philosophie: I. Die sogenannten Vorsokratiker, 90-95; II. Die klassische griechische Philosophie, 95-100; III. Hellenismus und Kaiserzeit, 100-104; IV. Neuplatonismus, 104-110. C. Judentum: I. Hebräische Bibel, 110-111; II. Philon von Alexandrien, 111-112. D. *Corpus Hermeticum*, 112-113. E. Christentum: I. Paulus, 113-114; II. Gnostizismus, 114-117; III. Katholisches Christentum der vorjordanischen Zeit, 117-121; IV. Griechische Autoren, 121-128; V. Lateinische Autoren, 129-133].

2. *Ellenismo e cultura alessandrina*

CUTINO M., *Il platonismo di Ermia di Alessandria*, Koin. 47 (2023) 497-502.

[Recensione di B. NEOLA, *Il platonismo di Ermia di Alessandria: uno studio sugli* In *Platonis Phaedrum scholia*, Paolo Loffredo, Napoli 2022, pp. 448].

3. *Giudaismo ellenistico*

BLOCH R., *The Diaspora Riots and the Bar Kokhba Revolt in Light of Ancient Jewish Diversity*, ASEs 41 (2024) 351-366.

[I. Diversity in Ancient Judaism. II. The diaspora riots, 115-117 CE. III. The Bar Kokhba revolt. IV. Returning to Jerusalem. – Abstract: «The article discusses the second and third Jewish revolts against Rome, known as the Diaspora riots (115-117 CE) and Bar Kokhba War (132-136 CE) respectively. To what extent are these revolts reactions to the loss of the Temple in Jerusalem? And how does (or should) the fact of ancient Jewish diversity play into our understanding of the ancient sources describing these events? It is safe to assume that the shock over the fall of Jerusalem was shared by most Jews, but there was no univocal response. While for the initiators of the Bar Kokhba revolt the impact of the loss of the Temple seems to have been a motivating factor, we cannot with any certainty make any such claim with regard to the Diaspora revolts»].

KRAMER M.J., *Hellenistic Visuality and Jewish Textuality in Ezekiel's Exagoge*, GRBS 64 (2024) 251-288.

[1. Background. 2. Moses as a Hellenistic viewer. 3. Hellenistic viewing disrupted. 4. Ezekiel and the poetics of Hellenistic *ekphrasis*. 5. The visual and the verbal in Hellenistic and Jewish culture. 6. Conclusion. 7. Implications for Ezekiel's relationship with Greek culture. – «Ezekiel's use of one of the conventions of Greek literature serves to highlight what he suggests is a difference – rather than a similarity – between Greek culture and Judaism. A Hellenistic viewing scene is introduced, but then broken off to conclude with a discourse on the importance of verbal revelation alone. In this instance we see Ezekiel not so much moulding his Jewish story into Hellenistic forms, but deliberately breaking open and refashioning prestigious Hellenistic poetic forms to accommodate the distinctiveness of a Jewish God. Perhaps, for this ancient Jewish author at least, and for the highly literate Hellenistic Jewish audience that might have understood his poetic subtlety, the master's house can indeed be dismantled by the master's own tools» (p. 288)].

NAJMAN H., *Scriptural Vitality: Rethinking Philology and Hermeneutics* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

4. *LXX*

AITKEN J.K., *The «Inclination» (yeser) as Rendered in the Septuagint*, in *The Evil Inclination*, 33-48.

[1. The translation of *yeser* in the Septuagint. 2. The translation of the Hebrew verb. 3. The translation of the Hebrew noun: 3.1. Genesis 6:5 and 8:21; 3.2. Cognitive translation of *yeser*. 4. The inclination without *yeser*. 5. Conclusion. – «It has been shown that the evidence of the Septuagint has most often been invoked when discussing the important passages in Sirach. Even in this text, however, the Hebrew seems to be closer to a concept of the Evil Inclination than the Greek. Some lexicographers have imputed a sense to the Greek that suggests a similar notion to the Hebrew, but that is perhaps beyond the evidence of the Greek semantics. The translation and understanding of the *yeser* seen in the Septuagint is that it represents a faculty of thought. As a consequence, humans sin because their thinking is either incorrect, or on matters other than on God's Law. The key passages of Gen 6:5 and 8:21, meanwhile, elaborate on this thinking, since they describe humans as wholly intent on doing evil. The most remarkable aspect of the Septuagint in these passages is that the translator does not offer any equivalents at all for *yeser*, but instead paraphrases the whole string of words. This is significant evidence that the *yeser* has not yet developed associations around it. As a faculty of human thinking it attributes the cause of evil to humans and their thoughts, and this is a tradition that continues for some time, found as late as the Wisdom of Solomon» (p. 48)].

ANGELINI A., *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de 'démon' dans la Septante et dans la Bible Hébraïque* (JSJS, 197), Brill, Leiden 2021, pp. xiv+392.

[Remerciements, ix-xi; Liste des tableaux, xii; Abréviations, xiii-xiv. Introduction: Démons et Septante: les raisons d'une enquête, 1-19. 1. «Leur nature est différente»: les démons dans l'Israël ancien à la lumière de leur contexte proche-oriental, 20-50. 2. Le contexte grec: démons, δαίμονες et δαιμόνια dans les traditions grecques et hellénis-

- tiques, 51-78. 3. Les scénarios du démoniaque dans la LXX, 79-108. 4. Les démons comme agents de destruction, entre animaux et maladies, 109-144. 5. Les habitants des ruines, 145-183. 6. Les dieux des autres: entre «démons» et «idoles», 184-224. 7. Esprits et possessions, 225-266. 8. Anges et démons, 267-303. Conclusions, 304-316. Appendice, 317. Bibliographie, 318-371. Index des sources anciennes, 372-390; Index des auteurs cités, 391-392].
- CAÑAS REÍLLO J., *The Latin Bible and the Septuagint*, in *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, edited by H.A.G. HOUGHTON, Oxford University Press, New York 2024, 19-48.
[The *Vetus Latina* as a version of the Septuagint. *Vetus Latina*, Septuagint, and Qumran: Problems of textual criticism. The *Vetus Latina* as evidence for the Old Greek. The *Vetus Latina* and the Proto-Lucianic and Lucianic/Antiochian recensions. The *Vetus Latina* and Hebraizing revisions. The *Vetus Latina* and the Hexapla. Conclusion: the relevance of the *Vetus Latina* for textual criticism. Bibliography. – «Current research considers the Latin Bible as essential evidence for the textual criticism of the Septuagint. Being the oldest and most faithful translation of the Septuagint, it provides evidence that allows a clear distinction to be made between pre-Hexaplaric and Hexaplaric stages of the Greek Bible. In the pre-Hexaplaric stage, it offers a key to reaching a Greek text very close to the original translation, linking its textual tradition with Hebrew. This Hebrew text is not always related to the Masoretic Text; instead, it shows similarities to the Dead Sea Scrolls, making the *Vetus Latina* an indirect witness to an older Hebrew text than the Masoretic Text. The evolution of the Greek Bible also left its traces in Latin tradition: as most surviving Greek manuscripts are later than the *Vetus Latina*, the latter is a witness of great importance in detecting different strata in the textual history of the Septuagint. In general, the Latin textual tradition is richer and more complicated than the Greek and Hebrew, making it a necessary tool for textual criticism when data are lacking from the Septuagint» (p. 33)].
- CONTINI S., *Made by the Hands of God: Human Dignity in Hilary of Poitiers's Exegesis of Ps 118:73a LXX*, Vig Chr 78 (2024) 410-442.
[Abstract: «In his commentary on Psalm 118(LXX):73a, “Your hands made me and fashioned me” (Tract.118Ps. 10.1–8), Hilary of Poitiers provides a unique perspective on the creation of humanity and on its exceptional dignity. I will examine key aspects of Hilary’s exegesis of this verse, namely, the identification of the hands of God, the interpretation of the two verbs ‘made’ and ‘fashioned’, and the connections with Genesis 1:26 and 2:7. I will also compare Hilary’s interpretation of Ps 118:73a to the views expressed by other authors such as Theophilus, Irenaeus, Origen, Tertullian, Ambrose, and Didymus, with the purpose of contextualising Hilary’s novel understanding of human dignity within the larger framework of Early Christian interpretations of Genesis»].
- DECOCK P.B., *Psalm 22 LXX in Origen's Commentary on the Song of Songs* → 12. *Origene* (4. Studi)
- GARCÍA UREÑA L., *Χλωρός in the Septuagint: Color or State*, HTR 117 (2024) 204-227.
[Abstract: «The adjective χλωρός appears in the Septuagint to translate Hebrew terms that not only denote color, but state as well. In fact, in biblical Hebrew color is not a quality, but rather a ‘state’ of the entities it describes. It is logical to wonder, then, whether it also expresses this in the Septuagint or if it denotes only color. To answer this question, it is necessary to carry out an interdisciplinary study of color and color language. The methodology followed will first study the concept of color in the Hellenistic world and in the Septuagint, as well as the cultural context in which the Septuagint translators lived. Subsequently, an approximate account of the ‘encyclopedic knowledge’ that those translators possessed will be given, followed, finally, by a semantic analysis of χλωρός in the Septuagint. After applying this methodology, it will be shown that in the Septuagint, as in the Hellenistic world in general, natural color expresses both color and state, with color being the visual reflection of that state»].
- KEENAN A.T., *Βελόστασις in LXX Jeremiah 28:27 (51:27): A Conjectural Emendation*, JThS 75 (2024) 298-302.
[Abstract: «In LXX Jer. 28:27 (51:27) there is a semantic mismatch between the Greek βελόστασις, an ‘emplacement for the discharge of missiles’, and the Hebrew רִצְפָּן, a ‘tablet writer’. Rather than viewing this reading as a mistake made by the translator, alternative solutions will be suggested. A consideration of several additional factors recommends a conjectural emendation. It will be proposed that the conjectural emendation may resolve the semantic discrepancy between the LXX Jer. 28:27 and the MT»].
- LE MOIGNE PH., *Ῥύομαι «délivrer» vs λυτροῦσθαι «racheter» dans la Septante d'Ésaïe: l'étude lexicale au service de la découverte du projet littéraire du traducteur*, in *Repenser l'œuvre antique*, 69-98.
[I. Ῥύομαι: «délivrer», c'est-à-dire «délivrer d'ennemis». II. λυτροῦσθαι: «racheter». III. Vérification des hypothèses. Conclusion. – «On se servait de la LXX pour corriger le texte hébreu quand celui-ci paraissait ne pas offrir de sens satisfaisant. En d'autres termes, on supposait que la Vorlage de la LXX était un texte de meilleure qualité que celui du codex de Leningrad. Or toute cette vision mécaniste tombe comme un château de cartes dès que l'on admet l'idée que, même si la Vorlage et le TM sont identiques, les raisons d'une divergence entre LXX et TM sont d'une autre nature que celle qui touche uniquement l'histoire de la tradition textuelle. Il suffit simplement d'accepter l'idée – mais je reconnais qu'elle est parfois difficile à admettre – que les traducteurs sont des auteurs, au plein sens du terme» (p. 97)].
- LYONS M.A., *A Note on ἀφάνισθητε (LXX Hab 1:5)*, ZAW 136 (2024) 248-257.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

[1. Introduction. 2. Explanation for the plus. 3. Possible sources for the plus. 4. Conclusion. – Abstract: «The Greek translation of Hab 1:5 contains an element that is absent in other textual witnesses: καὶ ἀφανίσθητε ‘and be annihilated’. In this essay I will consider three possible explanations for the presence of this plus, and I will suggest two potential sources for its origin: LXX Hos 14:1, and the Hebrew text of Psalm 94»].

MAMBELLI A., «Verranno giorni...» nel Vangelo di Luca: l’influenza di Geremia LXX sulle profezie di Gesù riguardanti la distruzione di Gerusalemme, ASEs 41 (2024) 275-310.

[I. Introduzione. II. Lc 13,34-35: il ritiro della presenza divina dal Tempio e da Gerusalemme. III. Lc 19, 41-44: il mancato riconoscimento di un καιρός. IV. Lc 21,5-6.20-24: giorni di ira, vendetta e desolazione. V. Lc 23,28-31: il lutto dei lutti, il crollo dei crolli. VI. Conclusioni. – Abstract: «This study investigates the prophecies of Jesus on the destruction of Jerusalem and the Temple as they appear in the Gospel of Luke (13:34-35, and especially 19:41-44; 21:5-6, 20-24; 23:28-31) in light of their intertextual relationship with passages or texts from Scripture. The analysis focuses on how certain terms or expressions of the prophetic language of Jeremiah, and to a lesser extent of Lamentations, are borrowed through the Septuagint version (e.g., ἡμέραι ἔρχονται), recombined, and modified by Luke. This research, however, is not only lexical and comparative but also enters the exegetical field. It explores the reasons for and meaning of the use of LXX Jeremiah in these particular passages of the Gospel of Luke, where Jesus himself is speaking in the midst of the impending catastrophe»].

MUNNICH O., *Les livres bibliques à tradition multiple, reflet d’une lente émergence du textus receptus: le chapitre VI de Daniel*, in *Repenser l’œuvre antique*, 99-134.

[I. Un noyau narratif (les v. 5-6 de Dan.-o’) et le début de son expansion (v. 7-14). II. Deux prolongements successifs de la narration en Dan.-o’ (v. 15-25). III. La refonte massorétique des deux formulations. IV. La lettre royale et la fin du récit (v. 26-29). V. Le début du récit (v. 1-4). VI. Bilan de l’enquête. VII. Ouvertures sur d’autres récits bibliques ou parabibliques. Conclusions. – «Cette étude est partie de l’hypothèse que dans un texte (Daniel 6) tous les éléments n’étaient pas sur le même plan, telles les pièces d’un puzzle, mais que la rédaction résultait du développement d’un noyau préexistant. Cela nous a conduit à considérer d’abord le texte de façon suivie à partir de ce noyau (les v. 5-6), puis, comme le mauvais orateur dont parle Platon, à ‘nager sur le dos à reculons’ [*Phèdre* 264a6-7]; nous avons en effet fini en envisageant l’introduction et remontant du v. 4 au v. 1. Il fallait procéder ainsi pour confirmer notre hypothèse et établir qu’un noyau textuel avait connu deux expansions successives, la seconde s’étant faite pour l’introduction en deux temps. Tout au long du chapitre, c’est Daniel-o’ qui a permis de comprendre le mouvement rédactionnel qu’a suivi l’expansion du récit: la formulation récente s’ajoute à l’ancienne ou se mêle à elle, alors que le texte massorétique, pour sa part, les réécrit afin de les harmoniser» (p. 131)].

NIEBUHR K.-W., *Hopes of Resurrection in Greek Texts of Early Judaism: Narrative Theology in the Greek Life of Adam and Eve in Light of the Septuagint Translation of the Psalms, Sirach, and Job*, in *Narrative Hermeneutics, History, and Rhetoric*. A Festschrift for David P. Moessner, ed. by R.M. CALHOUN, M. MITCHELL, T. NICKLAS, J.E. SPITTLER (NT.S, 194), Brill, Leiden 2025, 131-155.

[1. The death of Adam and Eve (*LAE^{Gr}* 31-43). 2. Traces of hope in the resurrection in the Septuagint. 3. On the text-pragmatic function of literary references to the resurrection of the dead. – «Apparently, the joining of biblical traditions with Hellenistic-Roman popular philosophical conceptions in Hellenistic Judaism led directly to the construction of distinctive notions about human beings and expectations for the end time, which also became decisive for the formation of Christian theology and piety in antiquity. Further study of these concepts would be a rewarding endeavor for scholars of the Old Testament and Judaism, for patristic scholars, for researchers of the religious history of Hellenistic Judaism, for classical philologists and historians, and of course for New Testament scholars» (p. 150)].

OTTOBRINI T., *Giovanni Filopono e l’esegesi biblica di matrice aristotelica: il De opificio mundi* → 35. *Giovanni Filopono* [Cap. II. Il *De opificio mundi* come esegesi biblico-aristotelica: 5. Le versioni greche complementari alla Settanta, 58-65. Cap. III: 2. Le versioni veterotestamentarie di Aquila, Simmaco e Teodoziona, 70-96].

5. Aristobulo

DOERING L., *Philo of Alexandria on the Hebdomad: Neo-Pythagorean Arithmology and Jewish Tradition* → 7. *Filone Alessandrino* (4. Studi)

6. Lettera di Aristeo

7. Filone Alessandrino

1. Bibliografie, rassegne, repertori

RUNIA D.T., ALESSO M., BIRNBAUM E., GELJON A.C., KEIZER H.M., LEONHARDT-BALZER J., NIEHOFF M.R., ROGERS J.M., WEISSER S., YLI-KARJAAINMAA S., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 2018*, SPhiloA 33 (2021) 209-263.

RUNIA D.T., ALESSO M., BIRNBAUM E., GELJON A.C., KEIZER H.M., LEONHARDT-BALZER J., NIEHOFF M.R., ROGERS J.M., WEISSER S., YLI-KARJANMAA S., *Supplement. A Provisional Bibliography 2019-2021*, SPhiloA 33 (2021) 264-284.

2. Edizioni e traduzioni

Filone di Alessandria. Ambasceria a Gaio, a c. di G. LAURI (Nuovi Testi Patristici, 6), Città Nuova, Roma 2024, pp. 276.

[A. MARCONE, Prefazione, 5-6. Elenco delle abbreviazioni, 7-8. Introduzione: I. Un tragico antefatto, 10-13; II. L'autore e il testo, 14-51; III. Filone e il principato di Caligola: Alcune considerazioni storico-cronologiche, 52-59. Avvertenza, 61; Bibliografia, 63-75. *Ambasceria a Gaio*. Legatio ad Gaium, 77-267. Indice dei nomi notevoli, 269-273].

3. Miscellanee e raccolte

From Editio princeps to editio maior: The History of Editions of Philo, SPhiloA 33 (2021) 125-207.

[G.E. STERLING, Introduction, 125-131. G.E. STERLING, *The First Critical Edition of Philo: Thomas Mangey and the 1742 Edition*, 135-159. A. TERIAN, *Aucher's 1822 and 1826 Editions of Philonis Judaei Opera in Armenia Conservata: The Case of Piety*, 57-85. C. LÉVY, *Was Philo's Moses a Pyrrhonian Hero?*, 87-102. G. ROSKAM, *Crawling on the Belly and Eating Earth: How Relevant was Epicurus for Philo?*, 103-131. J.M. ZURAWSKI, *Philo's Therapy of Desire: Law, Askêsis, and the Rod of Paideia*, 133-153. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Philosophy and the Sitz im Leben of Philo's Quod omnis probus liber sit*, 155-189. M.R. NIEHOFF, *First Century Rome as a Philosophical Context for Philo of Alexandria: The Introduction to Philo's Treatise Every Good Man is Free (Probus 1-15)*, 191-218. G. REYDAMS-SCHILS, *Natural Philosophy and Stoicism in Philo's Œuvre*, 219-234. R. HIRSCH-LUIPOLD, «Holy and Philosophical»: *Two Religious Platonists in their Endeavour to Be Both Theologically and Philosophically Orthodox*, 235-253. M. BONAZZI, *Philo of Alexandria on the Practical and Contemplative Life: Some Remarks*, 255-270. M.B. COVER, *What's in a Name Change? Neo-Pythagorean Arithmology and Middle-Platonic Namewrights in Philo's Orchard of Philosophy*, 271-293. L. DOERING, *Philo of Alexandria on the Hebdomad: Neo-Pythagorean Arithmology and Jewish Tradition*, 295-312. I.L.E. RAMELLI, *The Double Creation of the Human Being and Philosophical Soteriology*, 313-358. Contributors to this volume, 359-360. Index of ancient sources, 361-388; Index of modern authors, 389-394; Subject index, 395-397].

Philo of Alexandria and Philosophical Discourse, eds. M.B. COVER–L. DOERING (Ioudaioi. Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 14), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2024, pp. 397 (= *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*).

[Preface, 7. M.B. COVER–L. DOERING, *Introduction: Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 9-25. G.E. STERLING, *Philo's Library and the Libraries of Philosophical Schools*, 27-56. S. WEISSER, *The Socratic Background of Philo's Ethics: The Case of Piety*, 57-85. C. LÉVY, *Was Philo's Moses a Pyrrhonian Hero?*, 87-102. G. ROSKAM, *Crawling on the Belly and Eating Earth: How Relevant was Epicurus for Philo?*, 103-131. J.M. ZURAWSKI, *Philo's Therapy of Desire: Law, Askêsis, and the Rod of Paideia*, 133-153. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Philosophy and the Sitz im Leben of Philo's Quod omnis probus liber sit*, 155-189. M.R. NIEHOFF, *First Century Rome as a Philosophical Context for Philo of Alexandria: The Introduction to Philo's Treatise Every Good Man is Free (Probus 1-15)*, 191-218. G. REYDAMS-SCHILS, *Natural Philosophy and Stoicism in Philo's Œuvre*, 219-234. R. HIRSCH-LUIPOLD, «Holy and Philosophical»: *Two Religious Platonists in their Endeavour to Be Both Theologically and Philosophically Orthodox*, 235-253. M. BONAZZI, *Philo of Alexandria on the Practical and Contemplative Life: Some Remarks*, 255-270. M.B. COVER, *What's in a Name Change? Neo-Pythagorean Arithmology and Middle-Platonic Namewrights in Philo's Orchard of Philosophy*, 271-293. L. DOERING, *Philo of Alexandria on the Hebdomad: Neo-Pythagorean Arithmology and Jewish Tradition*, 295-312. I.L.E. RAMELLI, *The Double Creation of the Human Being and Philosophical Soteriology*, 313-358. Contributors to this volume, 359-360. Index of ancient sources, 361-388; Index of modern authors, 389-394; Subject index, 395-397].

4. Studi

ASCONE L.L., *L'utero dell'anima. Note su esegesi e corpo femminile in Gerolamo* → 28. *Gerolamo*

ATKINS C.S., *Human Body, Divine Image, and the Ascent of the Mind in Philo's De plantatione*, SPhiloA 33 (2021) 73-90.

[1. Introduction. 2. Philo's heavenly plant in cosmo-phytological context. 3. Sense-perception, mind, and Genesis 1:27 and 2:7. 4. The Mosaic upward calling and the agencies of ascent. 5. Conclusion. – «In *De plantatione*, Philo construes the ascent of the human as something that the human actively prepares for but the divine ultimately accomplishes by the spirit. The human exercises their agency by pursuing wisdom and knowledge of the transcendent and orienting themselves to the divine via the path of virtue. The agency of the divine – here the divine spirit and logos – entails possession and inspiration, which can be interpreted as resulting in an individual standing outside themselves. The *erôs* of the philosopher-ascendant comes from indwelling divine spirit – “the all-powerful one which conquers the things here below” (*Plant.* 24) – for this very spirit raises the rational soul of the human upwards, but the ascendant's *erôs* is also a consequence of their choosing the path of virtue and recognizing real over apparent goods, as Philo explains in *Plant.* 38-39. The axiological dimension is fundamental to the philosophical task. Additionally, the human's upright stance constitutes part of the human's creation in the divine image» (p. 89)].

BAY C., *Philo, the Gospel of John, and Two Moses Traditions: Traditionary Competition over a Cultural Icon*, SPhiloA 33 (2021) 35-71.

[Moses in Philo. Moses in the Gospel of John. Traditionary competition in Philo and John. John, Philo, and Moses traditions in conversation. Conclusion. – «My argument here is not that John knew some of Philo's work, though this is by no means impossible. Rather, I argue that the conceptions of Moses purveyed by Philo and John embody two diametrically opposing understandings of Moses within the first-century Jewish imagination. Inasmuch as this is so, their respective Mosaic constructions may be viewed as being in competition. At the very least Philo and John demonstrate that some Jews in the first century had very different ways of thinking about and using Moses as a rhetorical-literary-traditionary figure. I suggest that, viewed in this relief, we can learn something valuable about Philo and about John. First, Philo's portrayal of Moses was by no means universally accepted within first-century

Judaism, and in fact conflicted with other views of Moses at identifiable points of Philo's multifarious Mosaic construction. Second, John's portrayal of Moses seems to have been formed in direct response to certain thinking about Moses, thinking which appears within Philo's corpus. Taken together, these insights give us a clearer picture of how Moses could function within discourses of the first century, as Hellenistic-Jewish authors like Philo and John competed over the right way to understand and respond to one of Judaism's greatest cultural icons» (p. 71)].

BERTHELOT K., *Abraham, War, and Peace: The Roman Background of Philo's Rewriting of Genesis 14 in De Abrahamo*, SPhiloA 36 (2024) 35-56.

[Introduction. 1. A striking emphasis on Abraham's military process. 2. Military process as a Roman trait. 3. Other echoes of Roman perspectives in *Abr.* 225-235. 4. Military courage as a virtue of Abraham's and Israel's elsewhere in Philo's work. 5. A critical perspective on Rome's military achievements. Conclusion. – «This article argues that *Abr.* 225-235 reflects Philo's appropriation of Roman cultural values. In particular, his emphasis on Abraham's courage and military skills (the fact of being *andreios* and *polemikos*) was a way to align Israel's patriarch with the expectations of a Roman or a Romanized audience, who would have had standards of military heroism in mind when recalling the Romans' forefathers. By highlighting Abraham's prowess in war, Philo made him appealing to a Roman audience and gave Jews in the Roman empire reason to be proud of their ancestors and traditions. The presence of other echoes of Roman norms in this section of *De Abrahamo* further increases the plausibility of Philo's having internalized Roman discourse and values. However, if one looks at Philo's 'literal' account of Gen 13-14 as a whole, it appears that *De Abrahamo* displays not only an adoption but also an underlying criticism of Roman values and discourses, especially as far as conquest and military might are concerned. Philo's statement that Abraham's victory was due to God's support and not to fine military equipment or abundant troops (§ 232) agrees with the contrast he draws between Abraham's rejection of conquest and the attitude of Lot, who in §§ 220-221 may implicitly symbolize Rome, its military superiority, and its unlimited lust for new territories and sources of wealth. Philo's awareness of Roman norms and his appropriation of them to exalt Israel's patriarch should therefore not be mistaken for a wholehearted acceptance of Roman values» (p. 56)].

BOICHÉ A., *L'exégèse de Philon d'Alexandrie: un dialogue avec ses lecteurs?*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 57-71.

[Les citations bibliques reçues à la première personne. L'énonciation d'un verset biblique prolongée dans le commentaire. Les réponses faites à un personnage biblique. Conclusion. – «Les versets bibliques qui jalonnent les traités de Philon introduisent dans le commentaire de nombreuses voix. Ces versets rapportent en effet des discours prononcés par des personnages bibliques, des prières adressées à Dieu, des promesses faites aux êtres humains ou encore des commandements que les lecteurs de la Loi sont invités à suivre. Cette polyphonie du texte biblique imprègne à son tour l'exégèse: Philon présente parfois son commentaire comme un prolongement du texte biblique, en explicitant son sens allégorique; il répond ainsi parfois à un verset, réagit aux paroles d'un personnage ou bien reçoit, à la première personne, une prescription biblique. Au milieu de cette multiplicité de voix, le lecteur n'est qu'une présence discrète. Pourtant, la fluctuation des destinataires montre qu'il est toujours présent, à l'arrière-plan: c'est lui qui est invité à observer le texte biblique et à en tirer un enseignement; c'est lui qui est indirectement visé par les adresses aux personnages; c'est lui qui est invité à progresser, avec l'auteur, dans la connaissance de Dieu et la recherche de la vertu» (p. 71)].

BONAZZI M., *Philo of Alexandria on the Practical and Contemplative Life: Some Remarks*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse* 255-270.

[I. Philo and the «mixed life»? II. Philo on contemplation. III. Provisional conclusions. – «As a matter of fact, in spite of the undeniable importance of the scriptural tradition, Philo's views are not different from the Hellenistic and Platonic accounts. They somehow reflect the same exigencies and goals, but they also stand out for the originality of some of the solutions. The importance of the exegetical practice was one of the most distinctive features of almost all the most important philosophical schools of the time. The common and shared assumption was that exegesis was so important because truth was hidden in the words of the past masters. Within this context, Philo could therefore exploit with great success the role of Moses as mediator of the divine truth, much more than Platonists and Peripatetics could do with Plato or Aristoteles. There is also a second point which is worth noticing. Unlike the majority of contemporary philosophers, Philo never pretends to be able – or that it was even possible – to organize the results of the exegetical investigation into a perfect system. This was the philosophers' ambition and their limit, if one considers their unending debates on what system was more perfect with all what follows for the problem of truth. Philo, like his Therapeutae, found a more brilliant and viable solution by celebrating the power of searching more than finding» (pp. 267-268)].

COVER M.B., *Karl Ernst Richter's Schwickert Edition: An Opera Omnia for Its Season*, SPhiloA 33 (2021) 175-196.

[Karl Ernst Richter: A short biography. Overview of the Philo Schwickert's edition and its contributions. Conclusion. – «The overall estimation of the success and importance of Richter's edition arrived at in this study is decidedly mixed. On the one hand, the Schwickert edition of Philo was 'the most complete edition' of the Alexandrian's works in its day, and the first to combine his Greek and Armenian *corpora* in a single edition. Richter incorporated

the new fragments discovered by Mai, and with his Latin summaria succeeded in making Philo better known to the generally educated reader and student of the New Testament. Richter's instinct to provide summary arguments was indeed a good one, which has been followed *inter alios* by Colson in the Loeb edition – perhaps the closest twentieth-century analogue to Richter's edition» (p. 195)].

–, *What's in a Name Change? Neo-Pythagorean Arithmology and Middle-Platonic Namewrights in Philo's Orchard of Philosophy*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 271-293.

[I. The power of the letter (QG 3.43): Neopythagorean arithmology. II. A power in the soul (Mut. 60-71): Middle-Platonic namewrights and the Deus absconditus. III. Inconsistencies and itineraries in Philo's philosophy of language. IV. Fruits from Philo's orchard; or, the end(s) of philosophical discourse. – «Philo's curious replanting of the Stoic orchard of philosophy – his engrafting of scriptural theological knowledge into the Stoic root-stock (i.e. the three-fold division of ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος, with its ethical telos) lends to Philo's account a kind of final tension, not unlike that between politics and contemplation at the bookends Aristotle's Nicomachean Ethics. Philo does not reprise Seneca's scepticism about Platonist metaphysics, but suggests that speculative and practical reason are in fact the twin fruits of the philosophical enterprise. In this, Philo couches his discussion of the philosophy of language and its therapeutic value within a larger philosophical and religious project. It's all in a name change: a new power in the soul, the perfection of virtue in piety, and the vision and contemplation of God» (pp. 291-292)].

COVER M.B.–DOERING L., *Introduction: Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 9-25.

[I. Four recent collections. II. The present volume – Origins, scope, contents. Bibliography. – «The present collection of thirteen essays by an international group of scholars (Belgium, Denmark, France, Italy, Israel, Germany, Netherlands, Switzerland, the United States) had its origins in a day-long conference held at the Institutum Judaicum Delitzschianum, University of Münster, in 2019. In addition to the papers delivered at the conference, contributions were solicited from a number of scholars with expertise in the various philosophical schools and currents that shaped Philo's thought. In its structure, it is most similar to the Lévy (1998) and Alesse (2008) volumes. The planning of the conference took shape, however, shortly after the Engberg-Pedersen (2017) volume appeared, and in a certain sense provides a continuation to, or an engagement with, that study. The current collection also arose as Maren R. Niehoff' *Intellectual Biography* (2018) of Philo was in the initial phases of reception. Against the grain of the wider trajectory charted in the Engberg-Pedersen volume, 'from Stoicism to Platonism', Philo, according to Niehoff, swims upstream and charts a reverse development from the Platonism of his youth to (Roman) Stoicism, in his later writings» (pp. 17-18)].

DECOCK P.B., *Origen and Augustine: Rooted in the Socratic Tradition of Philosophical Rhetoric* → 12. *Origene* (4. Studi)

DESPODIS A., *Aspects of Cultural Hybridity in Philo's Apophatic Anthropology*, *SPhiloA* 33 (2021) 91-108.

[Introduction. The scholarly discussion on Philo's anthropology and negative theology. Methodological considerations. Apophatic anthropology in Opif. 69-71. Apophatic anthropology and Philonic scepticism. Conclusion. – «The analysis of the relevant terms and texts has shown that Philo's theological and anthropological apophaticism is not a simple byproduct of Academic or Pyrrhonian Scepticism. It results from, and it belongs to a path of virtue that leads to an indeed apophatic experience of God (Migr. 33). Philo does not aim to show that truth does not exist but that one cannot comprehend its very essence (οὐσία). For only God can understand everything (θεῶν δὲ οὐδὲν ἄδηλον οὐδὲ ἀκατάληπτον, QG 2.54). While humans are not able to have a direct approach to God's substance (οὐσία), they can learn from his powers (δυνάμεις) that he exists and receive his seed that immediately yields fruits (Post. 171). Thus Philo also combines negative theology with a kind of empiricism» (p. 108)].

–, *Jesus als neuer Sokrates in Joh 1-12* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

DOERING L., *Philo of Alexandria on the Hebdomad: Neo-Pythagorean Arithmology and Jewish Tradition*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 295-312.

[I. Introduction: Philo and Neo-Pythagoreanism. II. Philo on (Neo-)Pythagorean Arithmology. III. Philo on the hebdomad. IV. Conclusions. – «A number of references to Pythagoreans and the adoption of Neo-Pythagorean teachings, especially those connected with arithmology, show that teachings related to this school formed part of the contemporary philosophical discourse in which Philo participated. Since numbers play an important role in the 'biblical' writings, Neo-Pythagorean arithmology, and here especially the features and relations of the hebdomad, are brought to the interpretation of these writings and contribute to an enhanced understanding. As examples from Aristobulus and the Book of Jubilees suggest, some interaction with Pythagorean arithmology may be assumed for Jewish tradition prior to Philo, but the latter developed it much more fully, and deployed it to new uses» (p. 310)].

ENGBERG-PEDERSEN T., *Philosophy and the Sitz im Leben of Philo's Quod omnis probus liber sit*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 155-189.

[I. Structure. II. The many, *paideia*, and philosophy. III. Epistemology: paradoxical claims, ordinary knowledge, and philosophical knowledge. IV. Philo's own philosophy in *Probus*. V. The Essenes in *Probus* and *Hypothetica*. VI. Explicit authorities. VII. Completing the jigsaw puzzle? – «Should we then conclude this: Philo's treatise *Quod*

omnis probus liber sit was written during his stay in Rome around 40 CE in order to address an audience of well-educated Romans and show them that there are plenty of philosophical arguments for the thesis of the treatise and also an array of material in ordinary knowledge of the well-educated that points in the same direction – and that the philosophical truth thus established is most clearly exemplified at present by one group among the Jews, I put it as a question: is this what we should conclude? My answer is hardly just like that. But it is certain a possibility. Moreover, it appears to me as a result of a reasonably careful investigation of the treatise that this understanding of it is *more* likely to be true than any other that has so far been proposed» (pp. 188-189)].

HIRSCH-LUIPOLD R., «*Holy and Philosophical*»: *Two Religious Platonists in their Endeavour to Be Both Theologically and Philosophically Orthodox*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 235-253.

[I. Why conduct a parallel study of Philo and Plutarch? II. Trouble with the notion of «orthodoxy». III. The enduring importance of the concept of «being orthodox» in religious Platonism. IV. But are they proper philosophers in the first place? V. Double allegiance, or who is more orthodox, and in what way? – «Both authors, I would claim, have different ways of understanding 'orthodoxy' due to the different ways in which they construct the relationship between the philosophical and the religious tradition. Philo claims that Plato has learned from Moses – in the sense that what we find in Plato must come from Moses (who has received the laws in direct revelation from God) and must therefore be right or 'orthodox'. The epistemological stemma is different in Plutarch: for Plutarch, Plato and the religious tradition present truth claims of a different kind: they mutually interpret and correct one another... We might say that in Philo, the idea that Plato is a student of Moses would have the effect of allowing Philo to accept all doctrines of Plato essentially as doctrines of Moses, whereas in Plutarch, because religious tradition and Platonic philosophy mutually interpret one another, their truth claims constantly have to be weighed against one another» (p. 250)].

INOWLOCKI S., *Les enjeux idéologiques de la réception des extraits philoniens sur la cause seconde dans la Préparation évangélique* → 19. *Eusebio di Cesarea*

KRAMER M.J., *Hellenistic Visuality and Jewish Textuality in Ezekiel's Exagoge* → 3. *Giudaismo ellenistico*

LÉVY C., *La notion de progressant chez Philon et Sénèque: Des différences essentielles*, *SPhiloA* 33 (2021) 1-33.

[1. Remarques lexicologiques: 1.1. Le *prokoptôn*: Littérature et philosophie; 1.2. Du grec au latin, de Cicéron à Sénèque. 2. Topographie des références: 2.1. Des *Sermones aux Lettres à Lucilius*: le surgissement du *proficiens*; 2.2. Qui est le *prokoptôn* philonien?; 2.3. Quelques remarques complémentaires; 2.4. Le pourquoi d'une séparation radicale. 3. Les fonctions du concept de «progressant» chez Philon et chez Sénèque: Les enjeux de la différence: 3.1. Physique et métaphysique; 3.2. Autonomie et négation du sujet: de Sénèque à Philon. – «Par-delà toutes les différences que nous avons tenté de mettre en lumière, c'est la question du sujet qui se trouve au centre de la confrontation entre nos deux auteurs. L'une des innovations majeures du Portique aura été de faire surgir l'autonomie individuelle à partir d'un système où rien n'échappe à la causalité universelle, celle du destin. À ce paradoxe le monothéisme philonien en oppose un autre, celui de la liberté humaine qui ne se réalise qu'en se soumettant à la toute-puissance divine, dans une relation qui n'est pas seulement intellectuelle, mais engage l'être tout entier. *Tertium non datur*» (p. 33)].

–, *Was Philo's Moses a Pyrrhonian Hero?*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 87-102.

[I. Pyrrho, an unusual hero, and some terminological similarities with Philo. II. A common scope: not to pretend to exist by oneself. III. From Pyrrho and Aenesidemus to Philo. – «Until Pyrrho, to be a hero needed exceptional in action or/and speech. Even Socrates, despite his legendary modesty, had performed acts of heroism, as a soldier at Potidaea and as a citizen when he spoke in front of his judge or when he refused to escape his jail. Pyrrho did not share this kind of heroism. For him, to be a hero meant to get rid of the temptation of making sense of the world and of establishing oneself as an autonomous subject of knowledge and action. Pyrrhonism in Philo appears to have been a kind of propaedeutic of faith, an efficient school of *οὐδένεια*. The main difference is that in Pyrrhonism this nothingness is auto-referential, while in Philo it is only a necessary stage. Pyrrho's heroism was linked to a radical deconstruction of the so-called sense of the world. Despite having been adopted by the Egyptian royal family, despite his brilliant and multi-cultural education, despite his bravery, Moses is reluctant to speak and hesitant to act, at least when he perceives how little he is in comparison to the almighty God. He was a human hero when he killed the Egyptian who persecuted Jews, but this kind of heroism was not enough to make him the prophet and liberator of his people» (pp. 100-101)].

LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MACKIE S.D., *Platonic Asceticism in Philo of Alexandria's Contemplative Practice*, *JSJ* 56 (2025) 34-59.

[1. Defining asceticism. 2. The contemplative asceticism of Plato's Socrates. 3. Philo's ascetic convictions and disciplines. 4. Conclusion. – Abstract: «Though Philo of Alexandria's ascetic beliefs and practices often have been noted, a focused assessment of the Platonic influences on his contemplative asceticism has yet to be offered. While addressing that shortcoming, this essay identifies a number of key Platonic themes. Like Plato's Socrates, Philo is capable of expressing a range of opinions concerning embodied existence and the roles of body and soul in noetic

contemplation. Though generally pursuing a path of moderation, the rigorous demands of noetic contemplation necessarily call for extreme and austere praxes, as well as vigorous effort. Philo's belief that the suppression of the bodily senses affords the expression of the spiritual senses also is Platonic in origin, as is his oft-stated conviction that the contemplative's diminished desire for bodily pleasure is a natural consequence of a more powerful, innate attraction to the Forms and the noetic realm. A final and perhaps most important Socratic influence is detected in the esoteric meditative techniques Philo uses to effect the out-of-body experiences that afford mystical contemplation»].

MUNNICH O., *Le christianisme comme «philosophie»: le détour par le judaïsme de langue grecque dans la Préparation évangélique (livres VII-VIII) → 19. Eusebio di Cesarea*

NIEHOFF M.R., *First Century Rome as a Philosophical Context for Philo of Alexandria: The Introduction to Philo's Treatise Every Good Man is Free (Probus 1-15)*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 191-218.

[I. An introduction for a broad audience in Rome. II. A cynic-stoic introduction to the theme of freedom. III. The «most holy Plato» in Roman garb. IV. Conclusion. – «Philosophically, the introduction of the *Probus* documents a remarkable engagement with diverse discourses in first century Rome. Philo offers here a new amalgamation of motifs, with emphasis on Cynic and Stoic rather than transcendental Platonic notions, which characterized his earlier Alexandrian work. In comparison to Cicero and Seneca, Philo hardly uses Stoic terminology pertaining to mental perception and rational judgement. He instead stresses individual autonomy and the rejection of all social conventions. Plato, on the other hand, has become rather more marginal in Rome. Anticipating to some degree Josephus, who remarks that Plato was 'scoffed at' during his time, Philo still mentions the philosopher who shaped his approach in the *Allegorical Commentary*, but no longer uses his transcendental ideas. Cynic rhetoric, by contrast, has become a visible factor already in the introduction and will play a central role in the later parts of the *Probus*» (p. 214)].

RAMELLI I.L.E., *The Question of Origen's Conversion, His Concept of Conversion and Its Relevance to His Biblical Exegesis*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 61-108.

[Introduction. 1. Origen's possible conversion?: Origen's (Christian) epithet and his possible conversion; Origen as a Christian philosopher in parallel with probable converts. 2. Later debates in competing sources: Eusebius; Porphyry's representations of Origen and Ammonius's «conversions», contrasted with Eusebius's (and Theodoret's) competing representations; Marcellus of Ancyra; Epiphanius; Theotimus of Scythia; Hierocles; Proclus; Origen's «conversion» and religious stance: some voices and arguments. 3. Origen's terminology of *epistrophê*, its relation to *apokatastasis* and the meaning of «conversion» for Origen. 4. Conclusions: «Conversion» for Origen and its impact on *apokatastasis*. Bibliography. Appendix. – «Independently of his own possible conversion to Christianity, Origen seems to have understood 'conversion' primarily as turning towards God, which can embrace both the notion of the conversion to the true Christian God (including turning away from idols) and of turning towards virtues, including faith, that lead to God (the supreme Good and the fountainhead of all virtues, Christ being all virtues himself, containing the Forms/Ideas of all virtues) and pave the way for the eventual *apokatastasis*. This, in Origen's view, will embrace the conversion and adhesion of all rational creatures to God» (p. 97)].

–, *The Strategy and Functions of Philosophical Exegesis in Origen of Alexandria*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 109-145.

[Introduction: Origen's philosophical exegesis. The centrality of the Logos (Christ) in philosophical exegesis of Scripture. Other «Bodies» of Christ. Stoic, «middle Platonic», and Origen's allegoresis: Their philosophical function and Porphyry's issue. Platonist polemics on the use of Philosophical allegoresis. Origen and the Christians: allegoresis, history, and philology. «Judaizing» exegesis, Philo, Plato, and Origen, and Christian «literalists». Plato's myths, Scripture, and Plato's acquaintance with Jewish «philosophy». Brief conclusions. – «This essay has examined Origen's philosophical exegesis and has argued for the importance of his use of allegoresis in the exercise of such an exegesis. I have demonstrated that Origen often applied the terminology and strategy of philosophical investigation to biblical exegesis. After pointing to the momentousness of exegesis and the commentary form in the philosophy (especially Platonism) of Origen's time, I have remarked that the binary distinction between pagan commentaries on poets, rhetoric, and philosophy versus Christian commentaries of Scripture was in fact blurred» (p. 136)].

–, *The Double Creation of the Human Being and Philosophical Soteriology*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 313-358.

[I. The ἀρχή: Genesis, Plato, and the (double) creation of the human being: 1. Philo; 2. Reception in patristic Platonism: continuities and developments. II. Soteriology and the (double) τέλος that mirrors the (double) ἀρχή: 1. A twofold destiny for the intellectual soul and the body in Philo; 2. Reception in patristic Platonism: continuities and developments; 3. Soteriological differences between Philo and his patristic recipients mirror the differences with respect to creation. III. Philosophical influences on soteriology from the theory of metempsychosis?: 1. Philo; 2. Philo and patristic Platonism: comparative analysis. IV. Conclusion: double creation and double soteriology. – «This essay has argued for the close relation between Philo's doctrine of 'double creation' and his 'double' soteriology. Creation and soteriology were also closely linked in Philo's main patristic follower, Origen, who postulated the similarity between the ἀρχή and the τέλος (as the 'pagan' Platonist Plotinus also did). This investigation has therefore discussed

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

what salvation is for Philo, how it depends on philosophy and on piety, how it refers only to the soul and not to the body and excludes bodily resurrection, and how Philo's concept of apokatastasis relates to his soteriology and refers back to his doctrine of creation. Attention has finally been paid to Philo's ambiguous stance towards the doctrine of metensômatôsis and its relation to his theory of creation and philosophical soteriology» (p. 352)].

REYDAMS-SCHILS G., *Natural Philosophy and Stoicism in Philo's Œuvre*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 219-234.

[I. The Chaldeans and natural philosophy in the Allegorical Commentary. II. A shift? – «When Philo turns his attention to the role of the Divine in the actual making of the world – the Divine in its relational mode, in other words – it is perhaps to be expected that Plato's *Timaeus* and natural philosophy rise in importance. We have to remember, always, that for Philo the beneficent, creative aspect of God is not God in his radically transcendent essence but as He manifests Himself, primarily through his powers. On the other hand, the 'powers' cannot simply be considered secondary to God himself, or merely instrumental, and do reveal important aspects of the divine. This tension runs through all of Philo's writings. But even if one takes that tension into account, natural philosophy, of a kind that borrows distinctive features of Stoicism, does appear to have a higher status in the Exposition of the Law than in the Allegorical Commentary, and this finding supports Niehoff's thesis. The ending of the *De vita contemplativa* captures succinctly all the essential themes of this elevated natural philosophy that matter to Philo. The Therapeutae, even though they 'live in the soul alone', are citizens both of heaven and the world and devote themselves to the study of nature» (pp. 232-233)].

ROSKAM G., *Crawling on the Belly and Eating Earth: How Relevant was Epicurus for Philo?*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 103-131.

[I. The serpent. II. Epicurus, another serpent? III. Complicating the Philonic picture. IV. Not only the serpent. V. Conclusion. – «Say pleasure, think Epicurus? That connection seems rather problematic in Philo's case. Philo's thinking about pleasure rests on a complex interplay between general philosophical ideas and material taken from the Pentateuch. Say pleasure, think the serpent, or Esau, or the chief baker, and so on. This has important methodological implications, as was argued in this chapter. Epicurus's relevance for Philo should not be judged on the basis of a selection of passages that show superficial correspondences between a view mentioned by Philo, on the one hand, and Epicurean philosophy, on the other hand. We should rather examine the dynamics of Philo's exegesis and the overall coherence of recurrent patterns in his thinking about pleasure, and then assess Epicurus's influence in light of this general picture» (p. 129)].

ROYSE J.R., *The Cohn-Wendland and Critical Edition of Philo of Alexandria*, SPhiloA 33 (2021) 197-207.

RUNIA D.T., *Philo's Grand Design for His Exposition of the Law: Formal, Conceptual, and Literary Features*, SPhiloA 36 (2024) 1-33.

[Observations on formal structure. The primary conceptual structure: law, virtue, and reward. Further key themes: lives, choice, piety, exhortation, and the good life. Concluding observations. – «I shall argue that Philo has given his commentary on the Mosaic legislation a grand design which he has achieved by means of formal, conceptual and literary features. In the first section, I shall look at aspects of its formal structure as indicated primarily through authorial statements. Next in the second section I shall move on to what I have identified as the primary conceptual structure of the work, centred on the role of law and virtue. By using the term 'conceptual', I am referring to key philosophical and exegetical concepts which determine the main structure of the entire work. In a third section I show that this primary structure is expanded and deepened by the introduction of a further set of themes focused on the lives of human beings and the fortunes of the communities in which they live. Finally in a set of concluding observation, I relate my findings to some questions regarding the historical and societal context of Philo's great work» (p. 2)].

SATRAN D., *Repetition and Intention: Grammar and Philosophy in the Exegesis of Philo of Alexandria*, SPhiloA 33 (2021) 109-124.

[Scriptural repetition and Platonic dualism. Scriptural repetition and Stoic ethical theory. Conclusion. – «The examination of an exegetical trope and its varying philosophical valence in the writings of Philo of Alexandria ultimately returns us to the circular dilemma at the root of the interpretive enterprise. Has Philo focused on a (common) feature of biblical syntax – verbal redundancy – that demands explanation and then turned to the broad intellectual as sources of Graeco-Roman thought as a means of resolution? Alternatively, has this commitment to elements of Platonic anthropology and of Stoic ethical theory caused him to highlight a varied assortment of biblical passages which allow the relatively smooth deployment of these doctrines? The elegant and meaningful solution of a grammatical peculiarity or an irresistible opportunity to impart a philosophical teaching? The quandary clearly resists a facile solution, but we might do well here, as in so many other instances, "constantly to bear in mind that Philo, for all his Hellenistic *paideia* and his predilection for Greek philosophy, was first and foremost an expositor of Mosaic scripture" [D.T. Runia]. Within the inspired Mosaic discourse, grammar and philosophy cohere» (p. 124)].

SIMEONI F., *Alexander vel De animalibus: Philon d'Alexandrie et le débat antique sur le statut des animaux*, RSPHTh 107 (2023) 3-34.

[Abstract: «The task of this contribution is to situate the treatise of Philo of Alexandria *Alexander vel De ratione quam habere etiam bruta animalia* in the panorama of ancient philosophical options concerning the status of animals and to interpret the specific theses of the author. First, the positions of Philo and Alexander, the protagonists of the treatise, will be briefly examined. Then, we will attempt to retrace their philosophical context: the theses of Philo, which exclude animals from rationality and ethical relevance, seem to echo Stoic positions and set themselves apart from the Aristotelian and Platonic tradition, the latter being assumed by Alexander. In the last part, the analysis of this hypothesis will be extended to other aspects of the Philonian corpus, linked above all to biblical issues. The aim is to verify whether, in the final analysis, Philo can be associated with imperial stoicism with regard to human-animal domination and beyond»].

SIMONETTI E.G., *Theories of Prophecy in Philo of Alexandria, in Divination and Revelation in Late Antiquity*, ed. by E.G. SIMONETTI and C. HALL, Cambridge UP, Cambridge 2023, 17-31.

[Philo's criticism of wrong forms of divination. Concluding remarks. – Abstract: «While scholarship has always underlined Philo's debt to the preceding philosophical tradition, this chapter instead intends to shed light on his critical attitude towards some key traditional aspects of prophecy and divination endorsed by Graeco-Roman thinkers. This contribution thus explores which kinds of prophecy, inside and outside the Scriptures, are dangerous and impious according to Philo, and why. Special focus is laid on: the conceptual categories of 'truth', 'authority', and 'appropriate time' – crucial and widespread notions in the debates on prophecy at the turn of the millennium – and on the complex relation between contingency and transcendence in Philo's thought»].

SPAMPINATO G., *Moses as King and Commander in the Philonic Life of Moses, between Historiography and Exegesis, in The Reception of Biblical Figures: Essays in Method*, ed. by D. HAMIDOVIC, E. SERRA, P. THERRIEN (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 27), Brepols, Turnhout 2024, 145-170.

STERLING G.E., *The First Critical Edition of Philo: Thomas Mangey and the 1742 Edition*, SPhiloA 33 (2021) 135-159.

[Thomas Mangey. The edition. Conclusion. – «Mangey's edition was influential and was reprinted in a five-volume format that was edited by August Pfeiffer first at the end of the eighteenth century and then again at the beginning of the nineteenth century. The edition deserved a long shelf life. While there are limits and errors in the edition, Mangey made two major contributions in my judgment. Prior to Mangey there had not been any serious attempt to gather the manuscript evidence for Philo's treatises and to form an edition based on that evidence. Mangey was the first to make such an effort» (p. 158)].

– *Philo's Library and the Libraries of Philosophical Schools*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 27-56.

[I. Methodological concerns. II. The contents of Philo's library. III. The formation of the library. Conclusion. – «The point of this exercise was to reconstruct Philo's library and to ask whether the libraries in private philosophical schools illuminate our reconstruction. It appears to me that they do. Philo's library had at its core scrolls from the LXX and his commentaries in much the same way that Philodemus's library had an Epicurean core that consisted of the work of Epicurus and Philodemus's own treatises. The same may be said for Aristotle's library as well as for the library of Plotinus: they each had a core body of texts that students could use to develop their understanding of the particular tradition. In the case of Philo, this was the need to read Moses via a philosophical lens through allegory. The special nature of Philo's library matches what we know of other philosophical libraries. This does not mean that Philo was only a scholar and not an intellectual in the broader sense. Just as the Stagirite, Philodemus and the founder of Neoplatonism all had wide interests that were reflected in their libraries, e.g. Plotinus had works of Numenius in his collection, so Philo had broader cultural interests reflected in his appreciation for Greek poetry and drama. The breadth of his interests may not have been as great as Aristotle's or Philodemus's, but he – like they – built a library that promoted breadth as well as depth. Perhaps, most importantly, it is hard to understand Philo's library apart from the connection with a group of students. It was not a library for show, but a library that he used and, in all probability, built in part for his students. We need to consider their role as well as his in what has come down to us. After all, we would likely not have the *corpus Philonicum* without them» (p. 50)].

TERIAN A., *Aucher's 1822 and 1826 Editions of Philonis Judaei Opera in Armenia Conservata: A History*, SPhiloA 33 (2021) 161-173.

[The textual base. The edition. Appendix: Early borrowings from the Philo translation. – «Aucher was an exceptional philologist whose *prolific knowledge and editorial acumen* could seldom be matched. His emendations, marked in italics, are quite insightful, though not always convincing and certainly incomplete – as both Ralph Marcus and I have demonstrated (with or without the benefit of Greek fragments). Nor is his Latin always comprehensible, for he often translates the seemingly incomprehensible oddities of the text into his translation, as Richter and Marcus have observed. Nonetheless, I have come to appreciate his work somewhat more than I did forty years ago when working on *De animalibus*. He was well acquainted with Mangey's edition of Philo, even though he had little use for it since he was dealing with works extant only in Armenian. He was keenly aware of the state of Philo scholarship at the time and the interest generated by Angelo Mai's pioneering work on Philonic works extant in Armenian» (p. 170)].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

- WEISSER S., *The Perils of Philosophical Persuasion: Philo on the Origin of Moral Evils*, in *The Evil Inclination*, 95-114.
[1. Psychology and the origin of moral evils: 1.1. Passions and sensations; 1.2. The passions and the irrational parts of the soul. 2. The soul's epistemic status: 2.1. Error concerning divine causation; 2.2. Decline of wisdom; 2.3. The dangers of *pithanos*; 2.4. The sceptic background and the *modus philosophandi*; 2.5. A final remark on Philo's concept of passion. 3. Conclusion. – «I started this inquiry by raising the question of the origin of moral evils in Philo's thought. I have argued that for Philo the origin of vice lies in the passions of the soul which are connected to the embodied human condition (i.e. sensation). Whereas the constraints of human materiality function as a necessary cause of the passions, it does not constitute the sufficient condition for their existence. In the account of moral corruption, the epistemological state of the agent also has to be taken into consideration. The adoption of a wrong set of beliefs, which originates ultimately from a wrong conception of God's causation, leads to an improper evaluation of the sensible and material realm. The persuasiveness of philosophical argumentation is one of the main causes accounting for the agent's endorsement of false beliefs. For Philo, the many divergent beliefs held by the different philosophical schools show that philosophy has strayed from the path of the truth and that it is now entangled in multiple contradictory opinions. For the agent to gain back rationality and to oppose the recalcitrance of his material condition, the best path is to endorse the true philosophy – that is, the Law of Moses» (pp. 113-114)].
- , *The Socratic Background of Philo's Ethics: The Case of Piety*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 57-85.
[1. Philo and the Euthyphron: 1. Socrates and Philo on piety as *θεραπεία*; 2. Reconstructing Socrates' view on piety. II. Philo's intellectualist view of *εὐσέβεια*: 1. The case of filial piety; 2. Piety towards God; 3. Piety as craft-expertise; 4. Piety as knowledge. III. The foundational role of piety: 1. Piety as the source of the virtues; 2. The impact of piety on our moral life. IV. Conclusion. – «Metaphysics and physics have taken us away from Socrates's piety, yet the foundational place of piety for leading a moral life brings us back closer to it. Of course, Philo would not define piety as assisting in the production of the God's *ἔργον*, as did Socrates in the Euthyphron, given that he viewed the *ἔργον* of God as the creation of the cosmos and that of human beings as the practice of virtue. Yet the connection between the divine realm and the moral life appears as crucial for Philo as it is for Socrates» (pp. 79-80)].
- WOOD C.P., *Epicurean Critical Praxis and Philonian Metaphor in Johannine Parrhêsia*, JSNT 45 (2023) 330-347.
[Types of *parrhêsia*: boldness and criticism. Attitude toward speaking with God. *Parrhêsia* as frank criticism: Epicurean, Cynic, and Platonic perspectives. Metaphorical language: family and servitude versus confession and improvement. Christian, Epicurean, and Jewish critical practice in action. Conclusions. – Abstract: «The Johannine epistles contain two concepts of *parrhêsia*. One, which they call by name, is a boldness before God, foreign to Gentile philosophy but explored by Jewish writers. The second, which is implicit, reflects the Hellenistic philosophical traditions of frank criticism and rebuke. Johannine *parrhêsia* – public and oriented toward group cohesion – most closely matches that of Epicureans in its methods and goals. However, Johannine metaphorical language, though obscure, suggests Jewish roots in its preconditions for a critical community»].
- ZURAWSKI J.M., *Philo's Therapy of Desire: Law, Askêsis, and the Rod of Paideia*, in *Philo of Alexandria and Philosophical Discourse*, 133-153.
[I. Philo on *paideia*. II. Training for the passions: *paideia* as the rod: 1. The allegory of the rods of Moses and Jacob; 2. Aids in the fight against the passions. Model athletes, Mosaic Law, *ὁρθὸς λόγος*, Conscience. III. Conclusions. – «Though Philo does at times seem to approve of the corporeal punishment of wicked or misbehaving children, by symbolizing *paideia* as the rod, education itself as the instrument which beats back the passions, Philo may be questioning the value of actual physical violence within the realm of childhood education, as were other philosophers at the time. In addition, while some would come to view all human suffering and pain as divinely ordained disciplinary *paideia*, Philo would seem to side more with the author of 4 Maccabees than those of 2 Maccabees, the Psalms of Solomon, of the Wisdom of Solomon. While God does indeed discipline and educate, it is now through things like *ὁρθὸς λόγος* and conscience and the law of Moses, not through physical pain and torment. Through his symbol of *paideia* as the rod, Philo argues that education, philosophical training, and the law of Moses are far more effective tools in the fight against irrationality and bodily desire than a simple stick and a beating» (p. 150)].

8. *Pseudo-Filone*9. *Flavio Giuseppe*

1. Bibliografie, rassegne, repertori
2. Edizioni e traduzioni
3. Miscellanee e raccolte
4. Studi

BONS E., *La distruzione del Tempio di Gerusalemme alla luce del Bellum Iudaicum di Flavio Giuseppe. Responsabilità, cause, fàto, volontà divina*, ASEs 41 (2024) 311-325.

[I. Introduzione. II. La questione della responsabilità dell'incendio del Tempio. III. Le azioni incontrollabili dei soldati romani. Il ruolo della casualità, dell'ira e dell'odio. IV. Analogie storiche, destino inevitabile, volontà divina, modelli per spiegare gli avvenimenti. V. Riflessioni conclusive. – Abstract: «In the sixth book of his *Bellum Iudaicum*, Josephus offers a comprehensive and detailed description of the events that led to the destruction of the Second Temple under Titus in the year 70 CE. However, Josephus does not refrain from including his various personal reflections and evaluations in his account. The aim of this article is to shed more light on such remarks that are neglected in historical approaches of the description of the conflict. First, it proves necessary to indicate the attitudes that Flavius Josephus attributes to Titus, then the specific causes of the Temple fire. In a second step, it is necessary to briefly analyze the emotional factors that, according to the historiographer, were involved in the various initiatives that caused the destruction of the Temple. Finally, another problem deserves attention, namely the scattered statements in which our author uses philosophical and theological categories to explain the disastrous events»].

BREYTENBACH C., *The Beheading of John the Baptizer and the Mutilation of Masites's Wife (Mark 6:17-29, Esther, Josephus, Ant. 18.116-119, and Herodotus, Hist. 9.109-112)*, in *Narrative Hermeneutics, History, and Rhetoric*. A Festschrift for David P. Moessner, ed. by R.M. CALHOUN, M. MITCHELL, T. NICKLAS, J.E. SPITTLER (NT.S, 194), Brill, Leiden 2025, 26-44.

[1. Mark's story and Flavius Josephus's historical narrative on the death of John «the Baptist». 2. Motifs in the Markan story on John «the Baptizer» that do not occur in Josephus's narrative. 3. The episode on the death of John in the context of the Gospel according to Mark. 4. How did the episode come into being? – «Flavius Josephus and the Gospel according to Mark tell the same story about the death of John differently. They even differ in calling him 'the Baptist' or 'the Baptizer'. They also differ about where this took place; in Mark it is not localized (by implication Tiberias?), in Josephus Machaerus. Nevertheless, the two versions do allow us to construct the kernel of an oral historical narrative that was still around when Mark and Josephus wrote their versions. According to Josephus, Herod arrested John whilst he was at war with his former father-in-law, Aretas IV. As mentioned above, the reason for the enmity between Herod and Aretas was that Herod released Aretas's daughter from marriage in order to have Herodias, the wife of his brother. The termination of the marriage also resulted in quarrels about the exact border between Herod's and Aretas's territories. Herod was suspicious that, through his preaching, John might instigate a revolt and thus arrested and killed him. Mark also places the death of John in the context of Herod taking his brother's wife. According to him, John was opposed to this marriage because it contravened the law of Lev 18:16 and 20:21. If Herod would obey John, the unlawful marriage would be terminated and Herodias would be sent off. In Mark's tale, Herodias thus planned to get rid of John and eventually succeeded, when Herod gave order that John be beheaded. Mark and Josephus can thus be combined to form a historical narrative on the death of John» (p. 41)].

RAVALLESE M., *Le parole degli sconfitti. Ebrei e Romani nella Guerra Giudaica di Flavio Giuseppe* (Seminari Romani di Cultura Greca. Quaderno 33), Edizioni Quasar, Roma 2023, pp. 480.

10. *Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano*

1. Il contesto religioso egiziano

DUFAULT O., *Who Wrote Ritual Formularies from Egypt? A Study of P.Lond. I 121 (= PGM VII) and Its Possible Relationship*, SLA 7 (2023) 366-406.

[1. The Theban magical library. 2. Priests and temples in the third century. 3. A survey of ritual recipes from Roman Egypt. 4. Scholarly patronage. 5. PGM VII. – Abstract: «The 'Greek' and 'Egyptian' 'magical papyri' are a group of late Hellenistic to late antique ritual formularies, amulets, and other activated texts, most of which were written in Greek and found in Egypt. They have been traditionally interpreted as the grimoires of magicians until recently. Following the work of David Frankfurter, it is now often assumed that most recipes were created by priests in Roman Egypt in a bid to attract the patronage of Greek-educated patrons after Egyptian temple cults

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

collapsed in the third century CE. However, recent studies on temples in Roman Egypt demonstrate that there is no compelling evidence attesting to an early decline of Egyptian temples. Empire-wide increase and decline in economic and literary activities provide a more accurate context for the appearance and disappearance of Greek ritual recipe books in late antique Egypt. The ritual formulary known as *P.Lond. I 121* (= *PGM 7*) is a good candidate for this approach as it suggests the aptitudes and interests manifested by Greek-educated client scholars»].

2. Il periodo delle origini

LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century* → 1. *Miscellanee e studi di carattere generale*

3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo

ASKELAND C., *Translation Technique in the Coptic Version of Plato's Republic (NHC VI,5), in The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 317-331.

[1. The Republic, justice, and the human soul. 2. History of scholarship. 3. Coptic Plato versus Greek Plato. 4. Conclusion. – «Although the present discussion explains the repeated discrepancies between the known Greek text and the Coptic translation of Plato by recourse to paraphrastic translation, several other factors could be at hand. In his edition of the text, Schenke has suggested that the translator may have used an excerpt of Plato with equivalent changes. Perhaps, then, the apparent incorporation of this pericope without any attribution to Plato's Republic results from a scribe encountering the text in such an orphaned state. Scholars often appeal to a process of dictation and copying to account for textual incongruities, assuming that peculiarities could have arisen as a direct result of a reader and a scribe. While ancient sources describe such a process, no extant manuscript from the first millennium demonstrates the practice within the Christian tradition. The most difficult theory to either prove or disprove involves corruptions due to textual instability in either the Greek or Coptic traditions. Naturally, any one of these theories or all three could explain the idiosyncrasies of the Coptic Plato passage. None of them, however, would explain the dialectal inconsistency of the Coptic as well as an appeal to an ad hoc translation origin, in which the passage results from an informal translation created for a single personal manuscript» (pp. 329-330)].

BERNO F., *Gnosticismo e mistica: una relazione complessa. Sull'anima gnostica e la genesi dell'antropologia cristiana, in Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 65-89.

[1. Introduzione, tesi e alcune considerazioni di metodo. 2. De comparando: cosa si intende per «mistico» in questo scritto. 3. Mistico, ovvero psichico. 4. Un abbozzo d'antropologia? 5. Considerazioni conclusive. – Abstract: «The present contribution aims at providing an in-depth analysis of the Gnostic use of the 'mystical' semantic field, by scrutinising and investigating the occurrences of 'μυστικ-' and 'μυστηρι-' in the Greek Valentinian production and in the related heresiological production. Such a survey leads to recognise a recursive connection between the 'mystical experience' and the Valentinian anthropological class of the psychics»].

BULL C.H., *Plato in Upper Egypt: Greek Philosophy and Monastic Origenism in the Coptic Excerpt from Plato's Republic (NHC VI,5), in The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 333-365.

[1. Plato and Greek Philosophy in Late Antique Egypt: 1.1. Sources in Greek; 1.2. Greek philosophy in Coptic; 1.3. Origenism as Christian Platonism. 2. Did the Plato-Excerpt circulate in a Hermetic anthology? 3. Was the Coptic translator a Gnostic? 4. An Origenist reading of the Platonic excerpt: 4.1. The Origenist Leitmotif of the rational soul and the image & likeness of God; 4.2. The compound soul; 4.3. Trample the likenesses!; 4.4. Daily ascetic discipline. 5. Conclusion. – «In conclusion, there are many indications that the departures from Plato in our Coptic 'translation', or rather 'version', are not only caused by the lacking familiarity of the translator with Classical Greek and Plato's philosophical idiom, but also by the kind of teachings that by this time were considered to belong to Origenism, and which would shortly be denounced as such, in the first Origenist controversy. This does not mean that the translator necessarily had *On First Principles* or the homilies of Origen lying in front of him as he completed his task, nor even that he was necessarily personally familiar with the works of Origen. But it is likely that he worked in an environment where such teachings were prevalent, as we know to be the case in monasteries of both Upper and Lower Egypt. This strengthens the case that the Nag Hammadi Codices were likely owned by monks that were branded as Origenists, and lumped together with all kinds of heterodox Christians by such tireless heresiologists as Epiphanius of Salamis» (pp. 358-359)].

BURNS D.M., *The Nag Hammadi Codices and Graeco-Egyptian Magical and Occult Literature, in The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 279-316.

[1. *Voces magicae* and superhuman beings. 2. Three scribes of magical texts: Dioscurus and the Ophite Titles in PGM 13a, Besa and Valentinian features in PGM P21, and the Manichaean Vales. 3. *Zostrianos* (NHC VIII,1) – the colophon, the *Charaktères*, the Bodmer Amulet (P. Bod. XLIII) and the «Prayer of Seth» (P. Berol. 17207). 4. Alchemy, Zosimus of Panopolis...5. ... and occult literature in Coptic? *Marsanes* (NHC X). 6. Conclusions. – «All this raises the question of how and why some of this esoteric literature could have entered monastic circles in the first place – of the stages of the transmission of the works preserved at Nag Hammadi preceding their collection

and burial. Bull has offered the attractive hypothesis that some Zosimus-like characters entered the monasteries and brought their books with them, but one way to move beyond speculation may be to re-examine the ‘monastic hypothesis’ on a piecemeal level, codex by codex. For instance, even if one regards, say, Codices II and III as the work of monastic scribes based upon their colophons, Codex VI presents a more ambiguous case, while Codex X has no particularly monastic features at all and does not belong to any identifiable scribal sub-group. In any case, even if we accept that the Nag Hammadi manuscripts as a group were owned and buried by Pachomian monks, the stages of the production and trading of the texts they contain may take us – indeed, at some level must take us – into the worlds of bilingual scribes of magical texts, worlds like those of Besa, Vales, and Pshai, and, perhaps, that is not at all far from Zosimus» (p. 309)].

DETOC S., *La divinisation du πλάσμα et ses contrefaçons. Variations irénéennes sur la dialectique de l’or et de l’argile*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique. Mélanges en l’honneur de Marie-Anne Vannier à l’occasion de son 65^e anniversaire*, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 77-92.

[1. πλάσμα-*plasma* versus πλάσμα-*figmentum*. 2. Le πλάσμα continué: argile façonnée par le Verbe, revêtue d’or par l’Esprit. 3. L’argile dorée, ou le πλάσμα idolatrique des gnostiques. 4. L’or enlisé: l’anthropologie gnostique. – Abstract: «The divinisation of πλάσμα (Latin *plasma*): that is how the mystical theology of Irenaeus could be summarised. This Greek term, which designates clay ‘shaped’ by God ‘in his image and likeness’ (cf. Gen 2:7 LXX), recurs often in the *Adversus haereses*. This same term, however – and perhaps this has been under-appreciated – is also used in a pejorative sense to denigrate what is indicated, in a figural sense, by the ‘fiction’ (πλάσμα / *figmentum*) of the Gnostics, namely the myth of the fall of souls into matter and their re-ascent to the Pleroma. Irenaeus thus denounces a counterfeit of the biblical story of the salvation of the flesh. These antithetical echoes are unfortunately rendered mute by the loss of this slippage between the two senses of πλάσμα in the Latin translation. But through the bishop of Lyon they find a metaphorical expression by means of variations on the dialectic of gold and clay. The true history of the *salus carnis* is comparable to that of a clay nobly ‘modelled’ by the Word and clothed in gold by the Spirit. The Gnostic ‘fiction’, on the other hand, is similar to a clay statuette dishonestly dressed in deceptive gold, as deceptive as the doctrine thus personified, which claims that the souls of the ‘spirituals’ are like gold flakes stuck in clay. In this kaleidoscope we see all the art of Irenaeus in overturning such mystical simulacra»].

FALKENBERG R., *The «Single Ones» in the Gospel of Thomas: A Monastic Perspective*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 87-120.

[1. Fluidity of the Gospel of Thomas: Logia 4 and 30. 2. Further instances of μοναχος or ογα ογαυτ in Thomas. 3. Manichaean reuse of Logion 23. 4. Conclusions. – «The Greek noun μοναχος is attested from the 4th century onwards, when monasticism arose in Egypt. The noun designates the social category of a ‘monk’ that lives in community with other monks, a ‘single one’ living among other single ones. In the Coptic version of Thomas, this noun surprisingly appears as μοναχος or ογα ογαυτ, which needs explanation since the text usually is dated to the 1st–2nd century. Relying on the study of Hugo Lundhaug and Lance Jenott, I have here followed their suggestion that the production of the Nag Hammadi codices (where Thomas is found) took place in a 4th–5th century monastic environment. So, at that time monks read and copied Thomas. Since μοναχος occurs in the text and since μοναχος is not attested before the 4th century, I suggested that monks did more than just read and copy Thomas, they also changed the text to fit their own circumstances in a monastic milieu» (p. 113)].

FOWLER K.A., *Eschatology in Nag Hammadi Codex II: A Monastic Reading of the Hypostasis of the Archons (NHC II,4) and On the Origin of the World (NHC II,5)*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 185-221.

[1. Nag Hammadi Codex II as a developmental unit: 1.1. From primordial deficiency to glory post-mortem. 2. The afterlife in Pachomian literature. 3. The monk versus the demonic powers. 4. Making a mockery of malice. 5. The chosen generation through monastic eyes: 5.1. Monastic identification as the spiritually elect: the «kingless generation». 6. Eschatology cosmic and individual: 6.1. The end times. 7. Conclusions. – «The monastic readers of the *Hypostasis of the Archons* and *On the Origin of the World* could understand themselves not only as superior to the demonic authorities, but also as unique within the wider church itself, identifiable as the ‘perfect’, the ‘sons of Light’, and the ‘kingless generation’, whose commitment to renunciation flew in the face of the demonic forces. The ascetics’ vast superiority to the wicked, yet ultimately incompetent authorities, is partly illustrated through the mocking narrative of the *Hypostasis of the Archons*, which serves to encourage and assure that while fleshly infliction do pose a challenge, resistance is possible with dedication, and the eschatological victory will lie with them as the perfect ones. With this line of interpretation, which takes into account not only the specifics of the texts in question, but also their broader function within Codex II, the fantastical material of the *Hypostasis of the Archons* and *On the Origin of the World* supports quite evocatively the eschatological concerns of fourth-century Pachomian coenobites» (p. 216)].

GAGNÉ A., *The Gospel of Thomas in a Monastic Context: Reading the Text as a Spiritual Exercise*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 121-134.

[1. The dating game. 2. How can one read *Thomas*? 3. The μοναχος readers. 4. Conclusion. – «More work needs to be done to show how Thomasine language or ideas could have been understood in a monastic context. For

example, there seems to be references to the idea of 'oneness' in monastic literature, as a way to describe the unity between certain members of the community. There are also examples where members of monastic communities understood themselves as 'vessels of election'. It is quite possible that sayings 49-50 of the Gospel of Thomas could have resonated with the concept of election which circulated in a monastic context. More comparative analyses between the Gospel of Thomas and monastic literature could likely lead scholars to revisit the milieu of Thomas and learn to read it with a monastic frame of mind» (p. 130)].

GILHUS I.S., *Ascetic Readings in Codex II from Nag Hammadi*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 67-85. [1. Supernatural worlds and the creation of cultural memories. 2. The allures of origins. 3. The problems of evil, sexual desire, and women. 4. A didactic approach. 5. Conclusion. – «The tractates in Codex II are interpretations of biblical texts. They were read by monastics because they explained the origin and existence of evil, sexuality and procreation, and nourished the hope of eternal life. Together the texts of Codex II constructed a conception of gender in consonance with the ascetic life of males. The reading of them created a feeling of belonging to the elect and to an elite and cultivated the cultural memory of the first generations of monastics. The tractates produced a didactic situation with stress on teaching, interpretation and an advanced stage of knowledge very much in line with a life focused on salvation and a higher level of being» (p. 82)].

HALVGAARD T.B., *The Thunder: Perfect Mind and the Notion of Epinoia in Early Christianity*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 255-277.

[1. *Thunder's* linguistic manifestation. 2. The philosophical background. 3. The *epinoia* of *Thunder*. 4. The notion of *epinoia* in Early Christianity: 4.1. Origin; 4.2. The Cappadocians; 4.3. Eunomius. 5. Conclusion. – «In my analysis of *Thunder*, I argued that the term *epinoia* was of paramount importance to the overall understanding of the text due to its language forming role in the mythological accounts in the *Apocryphon of John* and the *Hypostasis of the Archons*. If readers in the fourth century have read it in light of the debate about theological epistemology of that time, I believe this aspect would have been emphasized even stronger. Not only does it show that the *epinoia* was considered to be the language-forming faculty, but it also shows that *Thunder* is deeply concerned with language-philosophical and epistemological issues which are comparable to the fourth century debates. The role of the *epinoia* in *Thunder* and the attitude to language as such is in my opinion consistent with the Origenistic and Cappadocian position, which considers the *epinoia* a positive faculty. In *Thunder* that faculty is personified, but it is nevertheless still associated with the linguistic manifestation of the divine. It provides names and concepts upon which the readers of the text may contemplate, and by means of which they may approach the divine. However, like the Cappadocians, *Thunder* expresses a negative understanding of the ability of human language to capture the essence of the divine. This may be seen from the linguistic descent in *Thunder*, which invites the reader to begin his or her ascent in the Logos, but nevertheless to end in Silence. It invites its reader to go through language and to proceed beyond, where language is no longer sufficient. The discussions accounted for here formed a large part in the Christological debates of the time of Origen and the Cappadocians, so it seems only likely that these thoughts reached the Egyptian monasteries providing yet another key for understanding the Nag Hammadi texts with fourth century minds» (pp. 273-274)].

HAN J.H., «*Hail, Bema of Victory, Great Sign of Our City!*»: Toward a Comparative Liturgical Approach to the Manichaean Bema Psalms, *SLA 7* (2023) 407-444.

[Introduction. 1. Acclamations, panegyrics, and the study of liturgy. 2. The Manichaean Bema Festival. 3. Acclamations and panegyric: Examining Psalm 222. 4. *Chairetismoi* and the Bema Psalm. 5. Refrains and community: Comparing *Piyyut* and the Bema Psalms. 6. Psalm 237: «Let us render glory to the Sage, the Paraclete!». Conclusion. – Abstract: «The goal of this article is to situate the Manichaean Bema Psalms from the Coptic Manichaean Psalmbook in the late antique Roman Empire, on the one hand, and to introduce it as a point of comparison for scholars interested in comparative liturgy, on the other. It argues that public expressions of adoration in the late antique Roman Empire, especially acclamations and panegyrics, functioned as the cultural scaffolding for the performance of the Bema Festival in the Roman Near East. To support this claim, it will first show how Bema Psalm 222 uses imperial acclamations and *topoi* drawn from panegyrics to welcome Mani to the *bema*. It then turns to compare the Bema Psalms with Christian and Jewish liturgy, thereby demonstrating that the Bema Psalms participate in the same liturgical developments as their neighbors in the Roman Empire. It shows how various 'hailing' acclamations found throughout Bema Psalms parallel Christian hymns in praise of Mary, the Theotokos (God-bearer) in both form and epithets used. It then pivots to compare the role of refrains in a Jewish liturgical text for Passover with another Bema Psalm, ultimately arguing that both locate the congregation within a liturgical drama through the performance of acclamatory refrains»].

–, *Mani and the Myth of the Perpetual Foreigner*, *J ECS 32* (2024) 605-634.

[Abstract: «This article argues that the presumed distinction between Christianity and Manichaeism among some scholars of early Christianity replicates an Orientalist fantasy that divides the world into West and East. In this discourse, West and East do not designate relative locations as a matter of convention, but function in an interesting way to excise Manichaeism from Christianity. To make this argument, this article traces the persistent surfacing

of the West/East binary in a number of academic works about Manichaeism, especially by Arthur Vööbus, Peter Brown, book reviews on Manichaean topics, and a recent introduction of Manichaeism written for scholars of early Christianity. It sharpens the contours of the West/East binary in these works with attention to recent developments in 'Asian American' scholarship on the cultural location of Asian Americans as 'perpetual foreigners.' It concludes with a brief 'Asian American' reading of a passage from the Coptic Manichaean *Psalmbook*. This reading attempts to situate the passage within developments in late antique Roman Christianity, rather than as a reflection of some distant moment in third-century Sasanian Mesopotamia, that is, to situate the passage within its contemporary context rather than in relation to Manichaeism's origins in the East. This article does not argue that Manichaeism is a form of Christianity, but that there is much to be gained for scholars of early Christianity if we considered it as such»].

JACOBSEN A.-C., *Sophia: The Female Aspect of Christ in Origen* → 12. *Origene* (4. Studi)

JENOTT L., *Textual Fluidity in a New Testament Apocryphon*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 37-66.

[1. Publication history of *Peter's Letter to Philip*. 2. The Letter's narrative setting. 3. Providential will and the defect of Aeons. 4. Mortal bodies and the incarnation of the Savior. 5. Divest yourself of «this flesh» or «this corruption»? 6. Is it necessary to suffer or to die? 7. Conclusion. – «In this essay I have discussed several significant variant readings between the two extant copies of the Letter of Peter to Philip and explored their theological implications. I have focused not only on the genesis of the variants, suggesting likely explanations for how and why they came into being, but also on questions of their significance to ancient readers: what difference does it make theologically if the text reads one way or the other? And how might ancient readers have made sense of the version they were reading?» (p. 61)].

KIEL Y., *The Wizard of Āz and the Evil Inclination: The Babylonian Rabbinic Inclination (yesser) in Its Zoroastrian and Manichean Context*, in *The Evil Inclination*, 294-314.

[1. Introduction. 2. The *yesser* and Iranian demonology: A phenomenological perspective. 3. The imprisonment of the *yesser* in the Babylonian Talmud. 4. Reading the talmudic stories in its Zoroastrian and Manichaean context. 5. Conclusion. – «(...) The existence of multiple parallels between the Talmudic and Iranian accounts of the imprisonment of the demonic embodiment of desire at the end of days suggests that we are dealing with cognate stories and not merely with an accidental convergence of motifs. In this context, I have speculated that a more basic form of phenomenological affinity between the rabbinic and Iranian psychologies of desire – namely, the recasting of human desire in the image of a psycho-demonic entity, which attempts to invade the human body and dominate it by generating sinful lust – facilitated the emergence of more intimate connections that were fostered in Sasanian Babylonia. In this context, the rabbis appear to have reconfigured the *yesser* in the image and likeness of indigenous traditions about Āz» (p. 314)].

LINJAMAA P., *Why Monks Would Have Read the Tripartite Tractate: A New Look at the Codicology of Nag Hammadi Codex I*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 223-253.

[1. The origins of the Nag Hammadi Library and Codex I as a collection. 2. The scribes and quires of Codex I. 3. Scribal features. 4. The diplai in the *Tripartite Tractate*. 5. Monks reading Valentinian material? 6. Conclusions and implications. – «The scribal signs, the *nomina sacra*, *staurograms*, and colophon on page B all indicate that the owners of Nag Hammadi Codex I were devoted Christians. The fluctuating line length, word count, scribal styles and quire-composition do not support the hypothesis that Codex I was constructed by a professional bookseller constructing a commercial product on commission. A more informal production scenario is much more likely, for example the scenario drawn up by Lundhaug and Jenott for the Nag Hammadi library overall, that the codices were produced by monks and circulated in a monastic book exchange network. The diplai in the margins of the *Tripartite Tractate* highlight topics that would most likely have interested all monks, but in particular 'Origenist' monks. The marked off passages deal with scriptural interpretation, descriptions of cosmic warfare; they partly connect to topics that would most probably have been targeted by authorities enforcing anti-Origenist and anti-apocryphal orders, like the doctrine of apokatastasis (connected to 'blending' in the *Tripartite Tractate*) and theories about the configuration of the heavenly worlds» (pp. 248-249)].

LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

LUNDHAUG H., «*This is the Teaching of the Perfect Ones*»: *The Book of Thomas and Early Egyptian Monasticism*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 135-155.

[1. Quest for perfection. 2. Knowledge and ignorance. 3. Burning passions. 4. Struggle and adversity. 5. Conclusion. – «The burning question underlying the *Book of Thomas* is thus how to quench the insatiable fire of the bodily passions and attain rest. Or, as the *Book of Thomas* puts it, "Who will rain dew of rest on you so that it will extinguish many fires from you and your burning? Who will give you the sun to shine upon you to dissolve the darkness that is in you and to hide the darkness and the defiled water?". The answer, of course, is the Savior, who provides both the blueprint of the perfect ascetic and the instructions on how to become one and live like one. And, importantly, they are also instructed to pass on the knowledge they have received, thus enabling others to reach the same

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

state. In the Pachomian literature we find that the abbot Theodore similarly describes the monastic life as 'the life of the apostles', when he in his Second Instruction describes the virtues and way of life of the Pachomian koinonia with the following words: "[the holy] *Koinonia*, by which (God) [has shown] forth the life [of the] apostle[s] to those who wish to [become like] them [before] the Lord of all forever". The same Theodore also describes the goal of this life in terms very close to what we find at the end of the *Book of Thomas*, where Jesus tells the apostles that they will "reign with the king" (pp. 149-150)].

LUNDHAUG H.–BULL C.H., *Monastic Readings of the Nag Hammadi Codices*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 1-35.

[1. Short history of scholarship. 2. Alternative hypotheses: 2.1. Gnostics; 2.2. Manichaeans; 3. An individual owner; 2.4. Urban intellectuals; 2.5. Non-Pachomian monks. 3. Recent criticism of the monastic hypothesis: 3.1. Criticism of Robinson's discovery history; 3.2. Criticism of *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. 4. Outline of the present volume. – «Research into the question of who produced and used the Nag Hammadi Codices got a major boost through the European Research Council's funding of the University of Oslo-based research project New Contexts for Old Texts: Unorthodox Texts and Monastic Manuscript Culture in Fourth- and Fifth- Century Egypt (NEWCONT), a project that ran from 2012 to 2016. The work of this project resulted in a number of publications demonstrating the likelihood of a monastic provenance for the Nag Hammadi Codices, as well as a number of studies focusing on various aspects of methodology, most notably material philology and textual fluidity, as well as manuscript dating» (pp. 1-2)].

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanee e studi di carattere generale*

PARIS A., *Mise en abyme, collaboration et identité du lecteur: le lecteur collaboratif dans l'Évangile selon Marc et dans l'Hypostase des archontes*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 85-126.

[Construction du texte, construction du lecteur. Deux œuvres polytextuelles. Identification(s) et mise(s) en abyme. La lecture de l'Évangile selon Marc et l'Hypostase des archontes: une trajectoire de transformation du texte et de transformation du lecteur. Les mises en abyme et les identifications dans l'Évangile selon Marc comme dynamique de construction. Les flottements de l'identité dans l'Évangile selon Marc et l'Hypostase des archontes].

PETTIPIECE T., «Gnostic» *Theologies of Evil*, in *The Evil Inclination*, 176-185.

[«Finally, I would like to suggest that in most instances the rhetoric of sin and evil has more to do with sectarian group dynamics than purely theological abstraction. These categories were used to delineate who was inside and who was outside a given religious community. In the sources presented above, those who accept a particular cosmological myth can claim to have gnosis and the status of the 'spiritual' elite. Those who do not are said to be lost in the outer darkness. Thus, the 'Evil Inclination', whatever it might be, is ultimately the impulse that draws the individual away from the community and serves as an effective instrument for religious groups of various sorts to police their boundaries and determine membership» (p. 185)].

–, *Eastern Sages in Roman Egypt: Manichaean Trajectories through a «Global» Late Antiquity*, *SLA* 7 (2023) 137-154.

[1. Prophets and apostles. 2. Readings and reception. 3. Manichaeans in the context of a global Late Antiquity. – Abstract: «Scholars have long been curious about the transmission of religious and philosophical ideas across Eurasia in antiquity. It is well known that Mani named a number of important figures from 'Eastern' religious traditions – such as Buddha and Zoroaster – among his list of prophetic forerunners in an effort to establish his own authority as a religious teacher. Recently published portions of the Dublin codex of the Manichaean *Kephalaia* provide an additional attestation of this prophetological paradigm in an even more amplified form, as it includes figures not previously attested. Textual analysis of this new *testimonium* invites us to reflect on how Mani and his early followers imagined their relationships to other religious traditions. It will be shown that, while Manichaean textual traditions were an important conduit of religious information across Eurasia, modern interpreters should be cautious about supposing that ancient readers of Manichaean texts made any meaningful association between the names of these prophetic forerunners and particular doctrines, which by then had been fully naturalized as 'Manichaean' teachings»].

POIRIER P.-H., *D'Édesse à Antioche en passant par Jérusalem et Alexandrie. Où situer l'Évangile selon Thomas? Quelques considérations critiques*, *NTS* 70 (2024) 249-261.

[Abstract: «With a view to the preparation of a new annotated edition of the Gospel according to Thomas, to be published in the *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* series (Leuven, Peeters), this article looks back at some of the questions that have been discussed in relation to this writing, namely its place and date of composition and its original language»].

TOFT ROSLAND K., «Not as Moses Said» Revisited: *Christ as Interpreter of Scripture in the Apocryphon of John*, in *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, 157-184.

[1. Perspectives for understanding the *Apocryphon of John's* use of Scripture: 1.1. *Apocryphon of John* as a monastic text; 1.2. *Apocryphon of John* and Scripture; 1.3. Hermeneutical problem solving. 2. The reinterpretation

of Genesis: 2.1. Genesis in the *Apocryphon of John*; 2.2. The first correction; 2.3. The second correction; 2.4. The third correction; 2.5. The fourth correction. 3. Christ's spiritual level of interpretation: 3.1. Noetic exegesis; 3.2. The higher meaning in the narrative. 4. Reading the corrections through the figure of Christ. 5. Conclusion. – «Through a reexamination of the apparent corrections of Moses we have seen that the phrase “not as Moses said” does not indicate that the readers of the *Apocryphon of John* rejected the authority of Genesis. The text of Genesis is foundational for the *Apocryphon of John*. In all four instances variations of the phrase is used in the *Apocryphon of John*, Christ gives a spiritual interpretation of a word or phrase found in Genesis. This indicates that although the *Apocryphon of John* rejects a literal interpretation of the text as it is narrated by Moses, the text is still authoritative, because it can be interpreted on a higher level through Christ. It is in the corrections themselves, shaped as they are as a dialogue where questions from John are answered by Christ that the reinterpretation from literal to spiritual level happens. It is these questions and answers that connect the narrative in the *Apocryphon of John* with Genesis and signal to the reader that the narrative following the first correction can be read allegorically. This is important for understanding how monastic readers of the *Apocryphon of John* may have understood scripture, and the role of Christ» (p. 180)].

4. La chiesa alessandrina: istituzioni, dottrine, riti, personaggi e episodi storici

BERKES L., *Greek Documents and their Scribes in Eighth-Century Egypt*, GRBS 65 (2025) 80-98.

[Scribes trained in church institutions. Scribes writing Greek documents in the eighth century. Greek, Coptic, and Arabic in eighth-century offices. The abandonment of Greek in the caliphal administration. – Abstract: «The use of Greek as an administrative language in early Islamic Egypt depended heavily on scribes trained in church institutions, and declined sharply in the eighth century»].

5. Il monachesimo

ABBOTT PH., *Battle of the Bands: The Psalter vs. Demonic Noise* → 20. *Atanasio*

EGENDER N., *La douceur chez les Pères monastiques*, in «Transformés en son image» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier* à l'occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BAN-CEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 235-251.

[1. Le doux nom de Jésus. 2. Évagre le Pontique. 3. Jean Climaque. 4. À travers les *Apophthegmes*. 5. Dorothee de Gaza. 6. Jean Cassien et Benoît de Nursie. 7. Isaac le Syrien. 8. Conclusion. – Abstract: «The words of Jesus “I am meek and humble of heart” marked the spirituality of the monastic Fathers. Their effort to follow Christ to the point of a tender intimacy is expressed in the invocation of the Name of Jesus to bring Him into the heart, through the biblical image of manducation and rumination where gentleness is continually present, as Origen attests. This study covers the monastic writing of the 4th to 7th centuries, focusing as much on divine gentleness as on that towards brothers: Macarius the Great; Evagrius for whom gentleness is the cause, the foundation, the mother of gnosis and of wisdom; Palladius who testifies to what extent it is the master quality of asceticism; and John Climacus who devotes two degrees of the *Ladder* to the relationship between anger and gentleness. The *apophthegmata* consider meekness to be essential in the search for inner peace, ἡσυχία, and in fraternal life, as also attested by Dorotheus of Gaza, John Cassian, and Benedict of Nursia. Isaac the Syrian deepens the path of prayer which leads the monk to unspeakable joy, to the point of wonder where gentleness covers a whole world of feelings of happiness, as well as the 'beautiful love' of the brothers. As Adolf von Harnack wrote a hundred years ago: “The great struggle with the world into which the Christian religion entered, as well with the State which could not bear it, was won by a thorough meekness and humility [...] As the blood of the martyrs was the seed of the new religion, so meekness became the force of its victory”»].

EL MACARI W., *La balance du cœur. Un substrat égyptien aux homélies macariennes* (orientalia-patristica-oecumenica, 19), Lit, Zürich 2022, pp. 236.

[Avant-propos, 9; S. BROCK, Préface, 10; Introduction, 11-14; Méthodologie, 15-23. 1. Rapports avec le monachisme égyptien primitif: 1.1. Macaire d'Égypte, 25-66; 1.2. Antoine et ses disciples, 66-100; 1.3. Les Apophthegmes d'autres Pères du désert, 100-102; 1.4. Cassien, 103-105; 1.5. La réception du Corpus macarien dans la tradition égyptienne postérieure, 105-110. 2. Rapports avec la tradition théologique et scripturaire égyptienne: 2.1. La Bible du Pseudo-Macaire, 111-119; 2.2. Une exégèse allégorique, 120-130; 2.3. Une théologie alexandrine, 131-167; 2.4. Sacrements et Liturgie, 168-180. 3. Evaluation des obstacles à l'identification d'un substrat égyptien: 3.1. L'obstacle initial: le *messianisme* du Pseudo-Macaire, 181-182; 3.2. L'obstacle majeur: l'Euphrate, 183-185; 3.3. Les guerres entre Romains et Perses, 186; 3.4. Le milieu cénobitique auquel s'adressent des homélies, 187-188; 3.5. La culture du Pseudo-Macaire, 189-191; 3.6. Signes d'une influence syrienne, 194-197; 3.7. La version arabe attribue le corpus à Syméon, 198-199. Conclusion, 201-204; Suggestions pour des études ultérieures, 204; Index scripturaire, 207-208; Index des citations d'auteurs anciens, 209-222. Bibliographie, 223-232].

RUBENSON S., *De l'Égypte à la Palestine: la naissance des grandes collections*, Irénikon 96 (2023) 98-108.

[«En résumé, la naissance des grandes collections, ou plutôt le processus de leur création, témoigne de deux aspects également importants de l'histoire du christianisme en général et du monachisme en particulier. D'une

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

part, la quête d'ordre et de structure, de moyens de préserver et de transmettre un héritage codifié, ainsi que de stabilité et de formes d'autorité généralement acceptées, et d'autre part l'adhésion à l'appel radical de l'Évangile, la quête d'un apprentissage personnel en tant que disciple, d'une rencontre personnelle avec Dieu, et le problème inévitable de l'acceptation de restrictions qui vont à l'encontre de cet appel et de cette quête. Je pense que ces deux aspects sont nécessaires, même s'ils sont en tension l'un avec l'autre, mais je pense aussi que la tradition des apophthegmes, dans sa complexité et sa variété déconcertante, ainsi que dans son apparition ordonnée dans des collections structurées, peut nous aider à vivre avec cette tension» (p. 108). – Conférence donnée lors du XXIX^e Colloque œcuménique international de spiritualité orthodoxe «La Sagesse du désert: les Dits des Pères et des Mères» (Bose, 5-8 septembre 2023)].

RUSSELL N., *L'amour de Dieu et l'amour du prochain: un défi évangélique ouvert à diverses solutions*, Irénikon 96 (2023) 109-122.

[Abstract: «The gospels imply a tension between love of God and love of neighbour (cf. the stories of Martha and Mary and the Good Samaritan). We find the same tension in the earliest monastic literature: sensitivity to the priority of the other yet also an obligation to strive personally for union with God. The Desert Fathers recognized that we love by transcending ourselves, not by becoming immersed within ourselves. The highest solution to the tension between love of God and love of neighbour was to treat them both as equal facets of the same struggle for divinisation. There are two versions of this, the intellectualist version of Evagrius, in which divinisation is an eschatological goal, and the experiential version of abba Joseph, whose saying "You can become all fire", implies a divinisation attainable in this life. Both are the product of an ascesis that does not distinguish between the two loves» (p. 122). – Conférence donnée lors du XXIX^e Colloque œcuménique international de spiritualité orthodoxe «La Sagesse du désert: les Dits des Pères et des Mères» (Bose, 5-8 septembre 2023)].

VANNIER M.-A., *Jean Cassien*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 1035-1078.

[Sa vie. La patrie de Jean Cassien. Bethléem. Le désert d'Égypte (... 399/400). Constantinople. Rome. Marseille (419-435). Son œuvre. Bibliographie].

VECOLI F., *Le doute du moine. Aux origines du discernement spirituel* (Terra Nova, 11), Peeters, Leuven 2024, pp. 190.

[Introduction, 1-2. 1. Questions préliminaires, 3-30. 2. Les oscillations de la grâce, 31-59. 3. L'amphibologie du lexique monastique, 61-89. 4. Le doute du moine, 91-114. 5. Les volontés, 115-149. Conclusions, 151-161. Bibliographie, 163-182. Index des auteurs anciens, 183-184; Index des références bibliques et parabibliques, 185-186; Index des auteurs modernes, 187-190. – «Le moine désire goûter à Dieu dès maintenant, son objectif étant au moins autant d'ordre expérientiel qu'existential: il veut vivre une vie qui n'est pas ce monde et s'évertue dès lors à anticiper l'expérience de la vie éternelle. L'influence d'un modèle d'interprétation martyriale de l'ascèse monastique a fini par voiler une réalité fondamentale qui émerge pourtant des premiers textes: plus qu'un témoignage de la passion christique, cette pratique se conçoit comme une migration des pensées vers un ailleurs ou une anticipation de l'avenir dans le vécu présent» (p. 157)].

WIPSYZKA E., *Le milieu des apophthegmes: Lieux, formes et structures*, Irénikon 96 (2023) 81-97.

[«Une petite garnison aurait suffi à protéger Scété. Lorsque Synésius, à cette même époque, plaide auprès des autorités de Constantinople pour aider les villes de Cyrénaïque, il leur demande d'envoyer cinquante *Ounnigardai* (c'est-à-dire des mercenaires hunniques): des soldats à cheval, bien sûr, pour patrouiller sur le territoire de la province. Selon lui, cela aurait été suffisant. Je me demande si, plus que les attaques berbères, ce n'est pas un autre fait qui a déterminé l'expansion de ces groupes de moines égyptiens en Palestine parmi lesquels sont nées les collections d'apophthegmes: à savoir la persécution des origénistes par le patriarche Théophile dans les années 400» (p. 97) – Conférence donnée lors du XXIX^e Colloque œcuménique international de spiritualité orthodoxe «La Sagesse du désert: les Dits des Pères et des Mères» (Bose, 5-8 septembre 2023)].

ZANETTI U., *Les Pères du désert*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 1003-1031.

[Aperçu historique. La littérature monastique. Lettres des Pères du désert. Antoine le Grand (CPG II/1 2330-2350). Macaire le Grand (CPG II/1 2410-2427). Arsène. Évagre le Pontique. Les Apophthegmes ou «Sentences» des Pères du désert (CPG II/1 5560-5620). Petite bibliographie].

11. *Clemente Alessandrino*

BASTIT A., *Irénée et Clément d'Alexandrie sur les animaux purs et impurs de la Loi mosaïque (Lv 11, 1-4; Dt 14, 6-8)*, Adam. 29 (2023) 124-141.

[1. Les quatre cas du Pentateuque et leurs lectures anciennes: 1.1. L'exégèse allégorique des animaux purs et impurs; 1.2. Les quatre cas du Pentateuque et leur transposition selon Irénée et Clément. 2. Les textes jumeaux d'Irénée et de Clément: 2.1. Introduction générale; 2.2. Premier cas: les purs; 2.3. Deuxième cas: les impurs; 2.4. Troisième cas: les Juifs; 2.5. Quatrième et dernier cas: les chrétiens hérétiques; 2.6. Retour de Clément sur le deuxième cas. 3. Des arguments à l'encontre des gnostiques: 3.1. Contrefaçon et vraisemblance; 3.2. Mode d'exégèse; 3.3. Antériorité (argument de la prescription). 4. Conclusion. Annexe 1: les textes grec et latin de Clément et

- Irénée; Annexe 2: Pureté et impureté dans l'exégèse du Ps. 1, 1 – Abstract: «The present study compares one text of Clement of Alexandria, appearing at the very end of the seventh book of the *Stromateis* (*Str.* VII 18,109,1-6; 110,1-4), and one of Irenaeus, (*AH V* 8,3), a section of his discussion on how to understand the terms 'fleshly' and 'spiritual' in the apostle Paul. these two texts are devoted to a figurative reading of the dietary prescriptions of the Pentateuch (*Lv* 11:1-4; *Dt* 14:6-8) and take into consideration four possible cases of purity or impurity of animals, explaining them as symbols of human behaviors. The passages under scrutiny, both penned in the wake of anti-gnostic polemics, share the same progression in common, corresponding to each other in their *dispositio* as well, so much so that it seems that Irenaeus here inspired Clement in his rewriting of a figurative motif deeply rooted in Jewish traditions (*Letter of Aristeas*, Philo), and Judeo-Christian literature (*Letter of Ps. Barnabas*). Such an impression is confirmed by the echoes of book one of the *Against the Heresies*, occurring in the three preceding chapters (15 to 17) of the seventh book of the *Stromateis*, devoted to tracing a clear divide between the 'catholic' church and deviant groups»].
- HIRSCH B., *Elementary errors: Philosophers, Idolaters, and τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Paul and Clement of Alexandria*, *VigChr* 78 (2024) 363-384.
[1. Philosophers as worshippers in *Protrepticus* 5. 2. Paul and the philosophers' *stoicheia*. 3. Conclusion. – Abstract: «Historically, interpreters of Gal. 4 have found the literal sense of τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, 'the elements of the world' to be unintelligible in context. Although a compelling Pauline vision of enslavement to these στοιχεῖα has remained elusive, this paper argues that it is possible to recapture that vision with recourse to the traditional usage of the phrase in ancient Greek philosophical literature. By examining one of the earliest extant quotations of Gal. 4 – i.e., that of Clement of Alexandria in his *Protrepticus* (c.190 CE) – and the philosophical language with which Clement associates Paul's στοιχεῖα, this paper argues that Paul uses the phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου according to its meaning in the ancient philosophical Sondersprache. Because an ambiguity between matter and divinity already characterized ancient philosophical thought about στοιχεῖα, Paul's 'elements' need not be either 'cosmological' or 'principlial' (as most previous interpreters have thought), but *both*»].
- KIRSCH-KLINGELHÖFFER C., *Stoische Doxographie in der Ethik des Clemens von Alexandrien*, *ZAC* 28 (2024) 391-417.
[1. Einleitung. 2. Die Christianisierung des stoischen καθήκον (Paedagogus 1,13,101). 3. Stoische und christliche Definitionen des τέλος. 4. Zusammenfassung. – Abstract: «Clement of Alexandria provides extensive material on Greek philosophy in his *Paedagogos* and his *Stromata*. As it was part of contemporary philosophical debate, both works include so called doxographies listing the opinions (doxai) of philosophers about certain topics. In this article, I will show how Clement takes up ethical doxographies concerning the Stoic definition of the καθήκον ('duty') in *Paedagogos* 1,13,101 and the τέλος (the 'highest end') in *Stromata* 2,19,100–101 and 2,21,129. Comparing them to other doxographical sources (Diogenes Laertius, Arius Didymus), it becomes obvious, that Clement gradually transforms and restructures these philosophical doxai to lead his readers to a Christian understanding of ethics»].
- MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*
- MOLAC P., *Clément d'Alexandrie*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 289-297.
[Les œuvres. Clément: helléniste retourné ou christianisateur de l'hellénisme. Bibliographie].
- MONFRINOTTI M., *Clemente Stromateo*, *paed. 1,7,53,1: un esempio di «precomprensione ermeneutica»*, *Commentaria Classica* 10 (2023) 359-372.
[Abstract: «It is often said that *Paedagogus* can be defined as a compendium of Christian ethics based on the moral principles of Stoicism and Platonism. The same philosophies would have guided the choice of the text of Scripture which in the work are placed at the basis of every behavioral imperative. In other words, Scripture would play a functional role in favor of philosophy. It is an interpretation which, although widely disseminated, deserves to be questioned in the light of the hermeneutical criteria adopted by Clement and of the exegesis applied to the biblical texts cited which have no apologetic function in relation to the philosophical statement but rather, in relation to this, they claim the previous authority while, within the work, they affirm themselves, as a whole, as the supporting structure and as the primary source from which the teaching of the 'divine Pedagogue' springs»].
- , *Quis dives salvetur? Il genere letterario e le particolarità stilistico-linguistiche*, *Paideia* 79 (2024) 411-428.
[1. Il genere letterario: 1.1. Ὁμιλία ο λόγος?; 1.2. *Dispositio materiae*. 2. Particolarità stilistico-linguistiche: 2.1. Il periodo; 2.2. La *elocutio*. 3. In sintesi. – Abstract: «During a careful examination of the Greek text, for a new and now forthcoming critical edition of q.d.s. edited by me, two constituent elements of the work – to which publishers and scholars have so far not given adequate space – seemed worthy of greater prominence and further study: firstly, the literary genre and *dispositio materiae*; secondly, the stylistic and linguistic peculiarities that are recorded in the course of the exposition and that connote a *modus scribendi* bound to the didactic, pedagogical, ethical and exegetical requirements that Clement's writing was intended to fulfil»].
- PAWLOWSKI W.M., *Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticae* (translation into Polish), *Vox Patrum* 93 (2025) 167-188.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

SCARDIA D., *La nozione di libertà secondo Clemente d'Alessandria: Tra tradizione classica e cultura cristiana*, *Classica et Christiana* 20 (2025) 229-.

[1. Il contrasto tra libertà e schiavitù. 2. La cognizione della libertà di schiavi e liberi. 3. Libertà invincibile: il martirio tra paganesimo e cristianesimo. 4. Conclusioni. – Abstract: «The article deals with the concept of ἐλευθερία in the work of Clement of Alexandria: in the Protrepticus he suggests the image of it as liberation from pagan idolatry, in other writings proposes the idea of freedom as the inner perfection of the Christian who is freed from sin and lives in the love of God»].

12. Origene

1. Bibliografie, rassegne, repertori

ALVIAR J., *A Decade of Research on Origen's Homilies on the Psalms* (Codex Monacensis Graecus 314), *Warszawskie Studia Teologiczne* 36/1 (2023) 54-89.

[Introduction. 1. The figure of Origen. 2. Origen's theology. 3. The story of the transmission of Origen's texts. Conclusion. List of sources. – Summary: «Slightly more than a decade has passed since the momentous discovery in Munich of 29 Greek homilies by Origen on the Psalms. In all this time, the new material has been the object of intense study on the part of scholars. The present article offers a description and classification of the research published to date, identifying the principal avenues of investigation opened by access to Origenistic texts hitherto unknown to modern scholars»].

PEDERSEN N.A., *Ilaria Ramelli's History of the 'Apokatastasis Doctrine': A Critical Assessment of Evidence from before Origen*, *JThS* 75 (2024) 134-147.

[1. «The Christian Doctrine of Apokatastasis». 2. Does αἰώνιος in early Christian texts mean «in the world to come»? 3. Is there a contrasting relation αἰώνιος and αἰδῖος in biblical and patristic texts? 4. Κόλασις and τιμωρία. 5. Conclusion. – Abstract: «In this article, the treatment of early Christian literature from before Origen in Ilaria Ramelli's monographs *The Christian Doctrine of Apokatastasis* and (co-authored with David Konstan) *Terms for Eternity* is subject to critique. When Ramelli claims that the early literature shared the idea of temporary punishment after death, thus forming the 'roots' of the doctrine of apokatastasis, a clear distinction between early and later concepts and interpretations is missing. The argument that αἰώνιος in eschatological contexts should not mean 'eternal', but rather 'in the world to come', is untenable, *inter alia* because this supposed sense of αἰώνιος would duplicate the same information in the phrase ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον (Mark 10:30). The article also demonstrates the incorrectness of Ramelli's arguments that the texts contain contrasting relations between the words αἰώνιος and αἰδῖος and κόλασις and τιμωρία, respectively, with only αἰδῖος indicating a strictly eternal future, and κόλασις a purifying temporary chastisement. These arguments contain a number of methodological errors: the meaning of words is not sought in the contexts in which they are used, and the possibility of stylistic variation is not taken into account»].

2. Edizioni e traduzioni

Origenes. Briefe. Texte, Fragmente und Testimonien sowie die Briefe des Julius Africanus an Origenes und Aristides, eing. u. übs. von A. FÜRST (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 25), De Gruyter, Berlin 2025, pp. 333.

[I. Die frühchristliche Briefliteratur, 3-5. II. Der Briefcorpus des Origenes: 1. Ursprünglicher und erhaltener Befund, 6-21; 2. Ausgaben und Übersetzungen, 21-25. III. Stationen des Lebens des Origenes im Spiegel seiner Briefe: 1. Von der Jugend bis ins Greisenalter: Martyriumsbegeisterung, 27-30; 2. Das briefliche Netzwerk eines christlichen Gelehrten, 31-39; 3. Der Konflikt des Origenes mit Demetrius von Alexandria, 39-55; 4. Origenes über die Erlösung des Teufels, 55-68. IV. Philosophie und Bildung: Der Brief an Gregor den Wundertäter: 1. Origenes und Gregor der Wundertäter, 69-73; 2. Das Datum des Briefes an Gregor, 73-76; 3. Christliche Wissenschaftslehre, 76-85; 4. Philosophie und Bibel, 85-93; 5. Teilhabe ab Gott als christliches Lebensziel, 94-95. V. Bibel und Judentum: Der Briefwechsel mit Julius Africanus: 1. Julius Africanus: Ein kaiserzeitlicher christlicher Gelehrter, 96-100; 2. Julius Africanus, Origenes und das Datum ihres Briefwechsels, 100-103; 3. Alexandrinische Bibelphilologie, 103-121; 4. Die Antwort des Origenes: Philologie und Hermeneutik, 121-146; 5. Origenes und das zeitgenössische Judentum, 146-151. Die Briefe des Origenes: *Der Brief des Africanus an Origenes*, 154-159; *Der Brief des Origenes an Africanus*, 160-201; *Der Brief des Origenes an Gregor*, 202-209. Fragmentarisch erhaltene Briefe: 1. Origenes, *Brief an seinen Vater Leonides*, 212; 2. Alexander von Jerusalem, *Brief an Origenes*, 212-214; 3. Origenes, *Brief gegen Kritiker seiner paganen Bildung*, 214-216; 4. Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Caesarea, *Brief «wegen des Demetrius»*, 216-217; 5. Origenes, *Brief an Freunde in Alexandria*, 218-226; 6. Origenes, *Brief an Gobar*, 226-229; 7. Origenes, *Brief an Firmilianus von Caesarea*, 230-231; 8. Origenes, *Brief an einen Unbekannten*, 232-233. Testimonien zu den Briefen des Origenes: 1. Origenes, *Brief des Ambrosius an Origenes*, 236; 2. Eusebius von Caesarea, *Briefe des Origenes anlässlich einer angeblichen Christenverfolgung*, 236-238; 3. Eusebius von Caesarea, *Der Briefwechsel zwischen Julius Africanus und Origenes*, 238-239; 4. Eusebius von Caesarea,

Verzeichnis der Briefe des Origenes, 240; 5. Eusebius von Caesarea, Briefe des Origenes anlässlich der decischen Christenverfolgung, 240-242; 6. Hieronymus, Verzeichnis der Briefe des Origenes, 242-245; 7. Hieronymus, Nachrichten über Briefe von und an Origenes, 246-250; 8. Hieronymus, Brief des Ambrosius an Origenes, 250-231; 9. Hieronymus, Brief des Origenes an Fabianus von Rom, 252; 10. Rufinus von Aquileia, Brief des Origenes über die Fälschung seiner Bücher, 252; 11. Photius von Konstantinopel, Briefe des Origenes, 252-255; 12. Photius von Konstantinopel, Briefe des Dionysius von Alexandria an Origenes und an Theoktistus, 256-257. Anhang: Der Brief des Africanus an Aristides, 260-275. Bibliographie, 277-298. Register, 299-333].

3. Miscellanea e raccolte

CERIONI L. (ed.), *Special issue: Gendered Allegories: Origen of Alexandria and the Representation of the Feminine in Patristic Literature*, Open Theology 10 (2024) [Online – Open access].

[L. CERIONI, Introduction. A.-C. JACOBSEN, *Sophia: The Female Aspect of Christ in Origen*. L. CERIONI, *Feminine Metaphorical language: Platonic Resonances in Origen of Alexandria*. G. HERMANIN DE REICHENFELD, *The Doctrine of Memory in Origen of Alexandria: Intersecting the Theory of Divine Names, Platonic Recollection, and Feminine Perspective*. M. DE COCK, *The Pastoral Usefulness of Female Scripture Speech in Origen of Alexandria*. M. MUNKHOLT, «*Teachers of Good Things*»: *Origen on Women as Teachers*. K. PÄLSON, *A Militant Bride: Gender-Loaded Metaphors in Jerome's Writings to Ascetic Men and Women*].

Progress in Origen and the Origenian Tradition, ed. by G. LETTIERI, M. FALLICA, A.-C. JACOBSEN (Early Christianity in the Context of Antiquity, 25), Peter Lang, Frankfurt a.M. 2023, pp. 382 (= *Progress in Origen and the Origenian Tradition*).

[G. LETTIERI–M. FALLICA–A.-C. JACOBSEN, Introduction, 9-16. G. LETTIERI, *Progress: A Key Idea for Origen and Its Inheritance*, 17-53. A.-C. JACOBSEN, *Transgression, Regress, and Progress in the Theology of Origen of Alexandria*, 55-64. F. BERNO, *Gnosticismo e mistica: una relazione complessa. Sull'anima gnostica e la genesi dell'antropologia cristiana*, 65-89. P. CINER, *The Tradition of Spiritual Progress in the West: The Legacy of Plotinus and Origen for Contemporary Neuroscience*, 91-103. R. HAECKER, *The First Principles of Origen's Logic: An Introduction to Origen's Theology of Logic*, 105-112. V. LIMONE, *The Use of Eros in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, 113-126. T. GEORGES, *From Reading to Understanding: Profectus in Abelard and Origen*, 127-140. M. LENZI, *Reason, Free Will, and Predestination. Origen in Aquinas' Theological Thought*, 141-163. P. TERRACCIANO, *Blurred Lines: Origen the Kabbalist*, 165-186. M. FALLICA, *Charity and Progress: Erasmus in the Origenian Tradition*, 187-199. S. SALVADORI, *The Idea of Progression between Humanism and Reformation: The Case of Sebastian Castellio*, 201-212. E. BELLUCCI, *Wait for Better Times: Eschatological Expectations in Philipp Jacob Spener, Johann Wilhelm Petersen and Gottfried Wilhelm Leibniz*, 213-233. J. ROE, *Hamann and the Parody of Progress*, 235-252. A. ANNESE, *Origene e la tradizione alessandrina in Antonio Rosmini*, 253-273. E. CERASI, *Two Types of Christian Apokatastasis: Origen and Karl Barth*, 275-282. E. ZOCCHI, *Origen as Hegel: The Notion of Aufhebung in Balthasar's Interpretation of Origen*, 283-314. L. BATTISTA, *Myth and Progress: Hans Blumenberg's Reading of Origen of Alexandria*, 315-338. Bibliography, 339-378; General Index, 379-382. – «The volume builds on the results of the international conference on *Origen and the Origenian Tradition on Progress*, held in Rome from the 14th to the 16th of May 2018. The conference was organised in collaboration between the Marie Skłodowska-Curie ITN Project *The History of Human Freedom and Dignity in Western Civilization* and the Sapienza University of Rome, with its funded project *La Wirkungsgeschichte di gnosi e origenismo in età moderna*» (p. 9)].

4. Studi

ANNESE A., *Il fuoco e la rugiada. Una possibile relazione intertestuale tra Origene e il Libro di Tommaso (NHC II,7)*, Adam. 29 (2023) 172-187.

[1. Il *Libro di Tommaso* e l'*Esortazione al martirio* di Origene. 2. Il parallelo testuale (con uno sguardo al *De oratione* origeniano). 3. Altri potenziali paralleli: tra la letteratura cristiana antica e il *Quarto libro dei Maccabei*. 4. Sulla relazione intertestuale tra Origene e il *Libro di Tommaso*. – Abstract: «Following the fruitful research paths about the potential intertextual relations between Origen and the Nag Hammadi texts, this contribution focuses on a possible intertextual relationship between Origen and the *Book of Thomas* (NHC II,7), starting from an unexplored parallel between this writing and one passage in Origen's *Exhortation to Martyrdom*. Both develop an allegorical interpretation of Dan 3,50 LXX, perhaps also under the influence of the *Fourth Book of Maccabees*. After an analysis of these texts and several potential parallels, the peculiar connection between some of Origen's texts and one passage in NHC II,7 is highlighted, and some hypotheses are formulated on the possibility of the influence of one on the other»].

ASCONE L.L., *Da Origene a Gerolamo e ritorno: primi appunti su Maria nomomathes*, Adam. 29 (2023) 188-199.

[1. Il contesto. 2. Origene: Maria *nomomathes*. 3. Gerolamo: Maria lettrice. 4. Conclusioni. – Abstract: «The article focuses on the use of the adjective *nomomathes* in reference to Mary, the mother of Jesus. After a preliminary contextualization of the term both in Greek inscriptions from the Jewish diaspora in the West (2nd-4th centuries CE)

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

and in contemporary Christian literature, I analyze its occurrences and interpretation in Origen's *Homilies on Luke* as well as in their Latin translation by Jerome and in the latter's *Homily on the Nativity of the Lord*. The evolution of the characterization of Mary as a reader, interpreter, and exegete of the Scriptures is thus highlighted»].

–, *L'utero dell'anima. Note su esegesi e corpo femminile in Gerolamo* → 28. Gerolamo

AUWERS J.-M., *Anges ou démons? Interprétations patristiques des «gardes de la ville» (Ct 3,3 et 5,7) → 1. Miscellanees e studi di carattere generale*

BOULNOIS M.-O., *Le rôle zététique du lecteur dans les Commentaires sur Jean d'Origène et de Cyrille d'Alexandrie: les réseaux de sens du mot «sein»*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 117-146.

[I. La recherche de l'intertextualité comme méthode exégétique. II. L'intertextualité autour du mot «sein»: 1. Origène: du sein de Jésus au sein de Moïse en passant par le sein du Père et celui d'Abraham; 2. Cyrille d'Alexandrie: les dangers de l'intertextualité autour du mot «sein». III. Conclusion. – «Sur cet exemple précis, et sans vouloir généraliser, on constate deux manières de lire la Bible assez différentes. Origène cherche inlassablement à ouvrir les réseaux de sens, incitant le lecteur à poursuivre le travail et à opérer un jugement sur la pertinence des rapprochements. Sa lecture semble peu directive. De son côté, Cyrille d'Alexandrie est avant tout soucieux d'exactitude théologique et son exégèse met fréquemment en garde contre d'éventuelles utilisations hérétiques du texte biblique. Sur la question de l'intertextualité autour du mot 'sein', le lecteur d'Origène, qu'est peut-être Cyrille, tout en ajoutant lui-même sa propre interprétation, referme pour des raisons dogmatiques le champ de ce qu'Alain Le Boulluec nomme les 'jeux vertigineux de la textualité' ouverts par Origène» (p. 145)].

CACCIARI A., *Una rilettura origeniana della caduta di Gerusalemme*, ASEs 41 (2024) 367-385.

[I. *Salmi di Asaf*: una raccolta nella raccolta. II. Il *Salmo 73*. III. Quale Gerusalemme, e quale Sion? IV. Una traccia esegetica. V. La «potenze avverse». – Abstract: «In the newly discovered *Homilies on Psalms*, Jerusalem's fate is discussed particularly in *H73Ps* (1,2,6). Origen's interpretation is an analogical one: sometimes, we find a contrast between the 'earthly' Jerusalem and the 'heavenly' one. For the Jewish people, the search for 'the place of God' is directed at 'the earthly Jerusalem, which has been brought to ruins.' For the Christians, on the contrary, the search for 'the place for God' should focus on a rational level. The descent from Jerusalem to Jericho of the wayfarer in the parable of the 'good Samaritan' signifies being expelled by God and becoming prey of the forces of evil. Although Origen holds the Jews guilty of the destruction of Jerusalem, he nevertheless often claims that it is due to the 'opposing Powers'»].

CELIA F., *The Remains of Origen of Alexandria's Exegesis of Ecclesiastes in His Works*, Adam. 29 (2023) 142-171.

[1. A book of physics. 2. Origen's comments. 3. Final considerations. – Abstract: «Although Origen's centrality in the history of Christian exegesis of *Ecclesiastes* is widely acknowledged by scholars, it is typically evidenced by a single factor, that is, the vast circulation of his view that *Ecclesiastes* is a book of physics. Origen's *excerpta* and eight homilies on *Ecclesiastes* (Hier. *Epist.* 33,4) are indeed lost except for what seemingly remains in a number of scholia. Still, many elements of Origen's interpretation can be sourced from his other works, but this body of evidence, which consists of comments on and allusions to *Ecclesiastes*, has been barely taken into account or discussed so far. As a result, not only Origen's exegesis of *Ecclesiastes* is largely neglected but even his well-known opinion that *Ecclesiastes* is a book of physics has never been evaluated against the remaining evidence. The main aim of this article is to provide an up-to-date inquiry into all comments on *Ecclesiastes* in Origen's works and an assessment of their exegetical and doctrinal features»].

CERIONI L., *Feminine Metaphorical language: Platonic Resonances in Origen of Alexandria*, Open Theology 10 (2024) [Online].

[1. Introduction. 2. The Platonic soul, the $\chi\omega\rho\alpha$ and feminine continuum. 3. Origen's feminine and the Platonic influence. 4. Conclusion. – Abstract: «This article explores the use of feminine metaphorical language in the works of Plato and Origen. Drawing from Hanne Løland's definition of gendered metaphorical language, it examines how Plato and Origen both inherit and challenge the stereotypical use of feminine metaphorical language to advance their philosophical and theological agendas. While partially adhering to the stereotypical uses of gendered metaphorical language, both Plato and Origen navigate beyond them to conceptualize a fluid and multifaceted feminine continuum. By anchoring the analysis in Plato's *Symposium* and *Timaeus* and in Origen's exegetical works, the article demonstrates how both authors represent intellectual ascent and spiritual transformation through feminine metaphors. In this regard, the article suggests the possibility that Origen inherited this feminine continuum from Plato's philosophy. Through this comparative analysis, the article contributes to a deeper understanding of feminine metaphorical language in ancient philosophy and theology, thus challenging a simplistic interpretation of gendered metaphorical language. Overall, the article underscores the complex interplay between cultural constructs, philosophical frameworks, and gender representations in the intellectual legacies of Plato and Origen»].

CINER P., *The Tradition of Spiritual Progress in the West: The Legacy of Plotinus and Origen for Contemporary Neuroscience*, in *Progress in Origen Tradition and the Origenian Tradition*, 91-103.

[1. Introduction. 2. Characteristics of mystical anthropology. 3. The issues of spiritual progress in Plotinus's and

- Origen's work. 4. The legacy of Plotinus. 5. The legacy of Origen. 6. Neuroscience and mystical experience. 7. Conclusions. – Abstract: «Plotinus and Origen have left beautiful words of love for the divine as a legacy to the history of humanity. In this paper, we attempt to show that the mystical framework of the West was forged in their conjunction and that their reflections, along with the subsequent tradition that they began, were decisive for reflections on mysticism that neuroscientists currently carry out. Our proposal seeks to be a continuation and update of the so-called 'mystical tradition' for the third millennium»].
- DE COCK M., *Origen's Sources of Exegetical Authority: The Construction of an Inspired Exegete in the Pauline Lineage*, NTS 70 (2024) 149-159.
- [1. Introduction. 2. Claims to belong to the apostolic (read: Pauline) lineage. 3. Direct communication from the Logos. 4. Angelic assistance and engagement. 5. Conclusion. – Abstract: «In this paper, I examine several sources of authority to which Origen laid claim as he set about the task of interpreting scripture. On occasion, in both his commentaries and his homilies, Origen provided accounts of his access to three different, though connected sources of authority that contributed to his self-presentation as an expert interpreter. These sources are as follows: 1) participation in the lineage of the apostles, particularly his exegetical role model, Paul. The second source of authority is a result of the first: 2) direct communication from the Logos, whom he understands to be Christ himself, and 3) angelic assistance and engagement with his pastoral exegetical project. In some instances, Origen even claimed to be on par with two of these sources of authority; he can be found claiming to have exegetical abilities similar to Paul's and, on some rare occasions, to have reached the same epistemological level as the angels. This analysis provides us not only with a case study of the kind of self-fashioning and authorising strategies used by elite scriptural exegetes in the first few centuries of the common era, but it also allows us to shift our focus away from exegetical methods towards the figure, personality and social position of the exegete him or herself. From this shift of focus we gain a better appreciation of a topic to which exegetical authors themselves dedicated considerable energy: just who it was that could occupy the office of authoritative Christian exegete and why»].
- , *The Pastoral Usefulness of Female Scripture Speech in Origen of Alexandria*, Open Theology 10 (2024) [Online]
- [1. Introduction. 2. The «deification of discourse» in the exegesis of Origen. 3. Mary and Elizabeth. 4. The mother of the seven martyrs. 5. The Samaritan woman. 6. The Canaanite woman. 7. The bride in the Song of Songs. 8. Conclusion. – Abstract: «In this article, I wish to build on the little work previously done on the theme of Origen and women by focusing on Origen's exegetical treatment of the speech uttered by a selection of female scriptural characters. I focus on their speech as a way of applying the observations made by Mark Randall James in his 2021 monograph, *Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*, concerning one of Origen's primary exegetical goals, namely, to teach his pastoral-exegetical audience to become those who speak the words of scripture. I therefore focus on Origen's exegetical treatment of Mary and Elizabeth in his *Homilies on Luke*, the mother of the 7 martyrs in his *Exhortation to Martyrdom*, the Samaritan woman at the well in the *Commentary on John*, the Canaanite woman in the *Commentary on Matthew*, and finally the bride of the Song of Songs in the *Commentary on the Song of Songs*. I demonstrate that Origen's approach to this female scriptural speech was textured and complex. In some cases, Origen was not prepared to provide fitting contexts in which their words might be spoken by his audience, but in others, he could be found teaching his audience to use female characters' words as exemplary prayers, as words of encouragement in the face of a situation that may lead to martyrdom, as exemplary modes of proclaiming Christ, and even in difficult exegetical contexts. This focus on female utterances in the scriptural record allows us to see how thoroughly pastoral was Origen's exegesis, thus moving us beyond the idea that Origen used 'the feminine' only for the sake of understanding complex theological and philosophical ideas»].
- , *The Nature of the Homily in the Corpus of Origen: Insights from the Greek Homilies on the Psalms and Jeremiah*, Vig-Chr 79 (2025) 117-149.
- [Abstract: «In this article, I problematise the scholarly understanding of Origen's exegetical homilies, typically understood as condensed and simplified versions of his exegetical commentaries for a mixed audience. This assessment was necessarily based mainly on the homiletic material in Latin translation by Rufinus and Jerome, who had condensed and rearranged the material. However, the 2012 discovery of Codex Monacensis 314, Origen's *Homilies on the Psalms*, more than doubled the number of Origen's homilies in the original Greek, thus providing much more material with which to analyse the nature of the homily in Origen's corpus. I argue that the very technical and textually oriented nature of the Greek homilies on the psalms and Jeremiah, the latter of which were previously the only extant set of Greek homilies, provide evidence that Origen's target audience was an elite (literate) one, and that the exegetical teacher had the same pedagogical goals in his homilies as he did in his commentaries»].
- DECOCK P.B., *Psalms 22 LXX in Origen's Commentary on the Song of Songs*, in *In the Divine Presence. Essays in Honour of Kees Waaijman on his 80th Birthday* (Acta Theologica Supplementum, 33), University of the Free State, Bloemfontein 2024, 35-47.
- [1. Introduction. 2. Psalm 23 (MT): remembering Israel's history and contextualisation. 3. The significance of Psalm 22 LXX in the process of ancient Christian initiation. 4. Origen's use of Psalm 22 in the Song of Songs. 5. Psalm 22:5 in Song 2:4a. 6. Conclusion. – Abstract: «This article examines three distinct ways of reading Psalm 23(LXX

22), first in the Targum, then in the liturgy of early Christian initiation, and finally in Origen's commentary on the Song of Songs. The Targum focuses on God's protective presence in Israel's history and looks forward to the salvation to come. Reading the psalm in the context of Christian initiation draws out the contextual possibilities of the text. In his interpretation of the Song of Songs, Origen seeks elements of spiritual progress after the stage of initiation. The 'inebriating cup' points to a strongly affective dimension of this process»].

–, *Origen and Augustine: Rooted in the Socratic Tradition of Philosophical Rhetoric*, in *God, People and Persuasion in Scripture and Theology* (Acta Theologica Supplement, 37), University of the Free State, Bloemfontein 2024, 263-277.

[1. Introduction. 2. Origen and Augustine in a common tradition: the priority of teaching. 3. Philosophy, rhetoric, and textual authority. 4. Socrates' understanding of rhetoric and the Christian tradition. 5. Philo of Alexandria. 6. Conclusion. – Abstract: «The article surveys a number of common elements between Augustine and Origen that shed light on the existence of a Christian form of philosophical rhetoric with roots in Plato. The article briefly presents Socrates' approach to this form of rhetoric in the Phaedrus dialogue, a rhetoric that aims at teaching truth, unlike the other forms of rhetoric, and focuses on the true nature of the soul, its present condition, and the journey towards true happiness. Socrates calls it a form of ψυχαγωγία, guidance for the soul. A brief survey of Philo's use of ψυχαγωγία/ψυχαγωγέω in his comments on Moses illustrates how the Socratic form of rhetoric has been appropriated in some currents of Hellenistic Judaism, which could have been one of the sources for the development of the Christian form of philosophical rhetoric in Origen and Augustine»].

DEN DULK M., *Origen of Alexandria, Human Dignity and the History of Racism: A Rejoinder*, ZAC 28 (2024) 544-553.

[1. Origen of Alexandria and the history of racism as a theological problem. 2. Origen's views on human dignity. 3. The theological dimensions of Origen's statements about ethnicity. 4. Origen and modern racism. – Abstract: «This brief article is a rejoinder to John Solheid's *Origen of Alexandria and Human Dignity* (2023), which offers a critique of my *Origen of Alexandria and the History of Racism as a Theological Problem* (2020). While I appreciate Solheid's substantial engagement with my work and welcome his efforts to find inspiration in Origen for "a theology of human dignity in response to modern racist discourses", I argue in this rejoinder that none of the evidence cited by Solheid effectively undermines the theses I advanced in my original article, and that Origen's thought in relation to human dignity does not nullify his hierarchical claims about ethnic identity»].

DESPOITIS A., *Jesus als neuer Sokrates in Joh 1-12* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

DULAËY M., *La vision d'Isaïe commentée par Jérôme: Prophétie de la diffusion du message chrétien dans le monde* → 28. *Gerolamo*

EGENDER N., *Homélies d'Origène sur les Psaumes. Codex grec 314. Notes de lecture*, Irénikon 96 (2023) 218-272.

[Ps 15, 1-6, Homélie I: *Le Christ seul possède l'immortalité*. Ps 15, 7-11, Homélie II: *Jésus, Christos et Kyrios*. Ps 36, 1-6, Homélie I: *Héritage des doux*. Ps 36, 7-13, Homélie II: *Soumission*. Ps 36, 14-22, Homélie III: *Richesse spirituelle*. Ps 36, 23-29, Homélie IV: *Croissance spirituelle*. Ps 67, 1-4, Homélie I: *Dieu se lève*. Ps 67, 5-14, Homélie II: *Chantez le Seigneur*. Ps 73, 1-7, Homélie I: *Jésus vraie Pâque*. Ps 73, 8-15, Homélie II: *Dieu notre Roi*. Ps 73, 16-23, Homélie III: *Jésus source d'eau vive*. Ps 74, Homélie I: *Merveilles du Père*. Ps 75, Homélie I: *Combat spirituel*. Ps 76, 1-10, Homélie I: *Prière et recherche de Dieu*. Ps 76, 11-16, Homélie II: *Dieu est en toi*. Ps 76, 17-18, Homélie III: *Voir Dieu*. Ps 76, 19-21, Homélie IV: *Comme l'éclair*. Ps 77, 1-8, Homélie I: *D'une génération à l'autre*. Ps 77, 9-12, Homélie II: *Infidélité à l'Alliance*. Ps 77, 13-22, Homélie III: *Merveilles divines dans le désert*. Ps 77, 23-31, Homélie IV: *Manne et cailles, Pain du ciel*. Ps 77, 31-37, Homélie V: *Colère divine*. Ps 77, 38-43, Homélie VI: *Dieu compatissant*. Ps 77, 44-51, Homélie VII: *Plaies d'Égypte*. Ps 77, 52-64, Homélie VIII: *Brebis et Troupeau, Beauté*. Ps 77, 65-72, Homélie IX: *Dieu se lève*. Ps 80, 1-8, Homélie I: *La vigne, l'eau du rocher*. Ps 80, 9-17, Homélie II: *L'Écriture, vraie nourriture*. Ps 81, Homélie I: *Divinisation*. Conclusion: *Vivre avec l'Écriture*. – «Le lecteur d'Origène est ébloui devant l'étendue et la profondeur de sa connaissance de l'Écriture. Y a-t-il chez les Pères de l'Église un auteur comparable? Jean Chrysostome peut-être? L'histoire connaît-elle un exégète, un théologien spirituel qui s'en approche? Je suis persuadé que Luther ne connaissait pas la Bible autant que lui, malgré son *sola Scriptura*. Et depuis le renouveau biblique et jusqu'à aujourd'hui?» (p. 270). – Il contributo di p. Nicolas Egender (Abbazia di Chevetogne), pubblicato nel suo centesimo genetliaco, è da annoverare fra gli apporti più intensi e ispirati alla riscoperta di Origene, «l'uomo della Bibbia», a seguito delle ritrovate *Omèlie sui Salmi* (L.P.)]

FÉDOU M., *Une lecture trinitaire et christologique: Isaïe 6 selon Origène*, RechAug 40 (2024) 9-24.

[Abstract: «In the vision of Isaiah 6, the seraphim who stand around the Lord, according to Origen, refer to the Son and the Spirit. The passage thus gives rise to a Trinitarian reading, but this would later be assimilated to the Arian interpretation and, from then on, would give rise to fierce disputes. The vision of Isaiah also gives rise to important thoughts on the Incarnation or, more broadly, on the presence of the Logos in the world. Origen also meditates, from Isaiah 6 onwards, on the purifying action of Christ who comes to forgive sins, on the need to reach a spiritual understanding of his words, and on the call to follow Jesus in the attitude of humility that he manifested by washing the feet of his disciples»].

FÜRST A., *Die Briefe des Origenes als Bildungsliteratur*, in A. FÜRST–E.M. BECKER (Eds.), *Brief und Bildung. Von der Antike bis zur Moderne* (Epistula, 1), De Gruyter, Berlin-Boston 2024, 275-315.

[1. Das antike Christentum als Briefgemeinschaft. 2. Christliche Briefe als Medium von Bildung. 3. Die Briefe des Origenes. 4. Christliche *Paideia*: a) Christlicher Bildungskanon; b) Biblische Absicherung; c) Das Risiko von Philosophie und Bildung; d) Grundhaltungen des Exegeten. 5. Exegetische Bildung: a) Bibelphilologie und Echtheitskritik: Der Brief des Julius Africanus an Origenes; b) Bibelwissen: Der Antwortbrief des Origenes. 6. Der Lebensalltag eines christlichen Gelehrten. 7. Briefform und Protreptik].

GRZYWACZEWSKI J., *Christ as the Persona Speaking according to Origen's First Homily on Psalm 15(16)*, *CoTh 92/2* (2022) 65-86.

[1. Christ as the *persona* who sees no corruption in Hades. 2. Christ speaking about the Church. 3. Christ's double inheritance. Conclusion. – Abstract: «The discovery of Origen's commentaries on Psalms in 2012 was an event for patristic studies. These commentaries are prepared in the form of homilies. It is said that Origen published them at the end of his life. In preparing his homilies, he applied the allegorical method as he used to do in many of his works. The implied author of Psalm 15(16) speaks in the first person. For Origen, it was evident that the *persona* speaking in Psalm 15(16) was Christ. Indeed, this Psalm belongs to the messianic Psalms. The article draws attention to three points: 1) Christ as the *persona* which has seen no corruption after the death in body; 2) Christ speaking about the Church; 3) Christ's double inheritance corresponding to His double nature: Divine and human. The Son of God (eternal Logos) is connected ontologically to the Father. He is also connected to the people, especially to Christians. The Son of God acts for Christians in the Church. When the Son prays for protection, He prays for Himself and for the faithful. In his commentary on Psalm 15(16), Origen wanted to expose the unity of the Old Testament with the New Testament: God's Son, Logos, Messiah and Christ is the center of both Testaments» – For further bibliographic information on *HPs* see above ALVIAR].

HAECKER R., *The First Principles of Origen's Logic: An Introduction to Origen's Theology of Logic*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 105-112.

[1. Introduction: Origen's theology of logic. 2. The controversy concerning Origen's logic. 3. Conclusion: the first principles of Origen's logic. – Abstract: «Origen has been acknowledged as a great theologian, but he has not yet been recognised as a logician. He hardly ever appears today in histories of logic. Ancient logic has typically been narrated to begin with Aristotle and end with the early Stoa. Origen's logic has come to be relegated to little more than a footnote to Stoic logic. Robert Somos has recently argued that Origen's logic cannot be simply reduced to Stoic logic. Yet he has declined to develop its implications into a genuinely theological interpretation of Origen's logic. Origen has, however, clearly indicated a theological interest in logic, when, in the prologue to the *Commentary on the Song of Songs*, he describes how logic may be 'interwoven' in and through all of the sciences, even as it is presupposed in language and rhetoric, and, most of all, as it is completed in what he calls the mystical or 'epoptic' science of theology. This 'epoptic' science appears to supersede logic as the science of the intelligible attributes or *epinoia* of the *Logos*, communicated by Christ, through the Trinity. Origen's logic is, on this account, not, as it has so often been misread, simply a machinic calculation of Stoic or Peripatetic syllogisms, but, more mysteriously, a way of speaking in and with the *Logos*, which, beginning with the *Sophia*, can be communicated by Christ, in and through the divine hypostases of God as Trinity»].

HALVGAARD T.B., *The Thunder: Perfect Mind and the Notion of Epinoia in Early Christianity* → 10. *Cristianesimo alesandrino e ambiente egiziano* (3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo)

HEINZE K., *The Devil's Ransom and Christology in Origen and the Cappadocians*, *JThS 74* (2023) 636-672.

[Introduction. A ransom to whom? Ransom and Christology in Irenaeus and Origen. Ransom and Christology in Gregory of Nazianzus. Ransom and Christology in Gregory of Nyssa. Conclusion. – Abstract: «This article identifies a relationship between third- and fourth-century Christology and the idea that Christ's blood ransomed sinners from the devil. The thesis is that the 'devil's ransom' was a natural conclusion for patristic exegetes but that those who accepted it had to navigate around the outrageous possibility that Christ's divinity had been offered to the devil. Origen, depending on what some would call a dualistic Christology, solved the problem by saying that the ransom price (Christ's blood or soul) had not included his divinity; but Gregory of Nazianzus, for whom Christ's blood was in some real sense 'the blood of God', could not say this, which is one of the reasons that he rejected the whole idea of a ransom to the devil. In contrast, Gregory of Nyssa's emphasis on the concealment of Christ's divinity within the ransom prevented it from having been part of the agreed-upon price and so saved the devil's ransom from scandal. This theological manoeuvring shows that the ransom stories should be read within a broader theological context. The recent scholarly recognition that the ransom is one among many colourful and sometimes incompatible soteriological metaphors should not lead us to ignore the degree to which patristic authors treated it with theological seriousness»].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

HERMANIN DE REICHENFELD G., *The Doctrine of Memory in Origen of Alexandria: Intersecting the Theory of Divine Names, Platonic Recollection, and Feminine Perspective*, *Open Theology* 10 (2024) [Online].

[1. Introduction. 2. The doctrine of memory and the doctrine of names in Origen. 3. The «Memory of God» and the character of Zechariah. 4. Female prophetic voices: Mary, Elizabeth, and the Samaritan woman. 5. Conclusions. – Abstract: «Posing as the first attempt to study systematically Origen's doctrine of memory, this article pieces together the sparse references to memory in the Origenian literature. While no systematic attempt to investigate memory is traceable in Origen's thought, the psychological function of memory does present itself as a minor but significant element in his theology. First, I clear the way from unnecessary connections to the Platonic doctrine of recollection suggested by the few scholars who have tackled the issue. Then, I frame Origen's understanding of memory within his 'doctrines of names'. Memory is shown as the result of the nature of names and their ontological capacity to evoke the power of the named object and make it present in the mind of the utterer even before reaching a full intellectual understanding of it. Secondly I analyse biblical characters, especially Zechariah, Mary, and Elizabeth, showing how Origen turned the function of memory into a step of the human ascensive path toward God. The act of seeking God in one's memory is overcome when his presence occurs in contemplation, shifting from an economy of memory/imagination/manifestation to one of presence/contemplation. In the doctrines of divine names, the 'memory' is opposed to the 'voice', which is the distinctive trait of the new economy. Thirdly I show that, not only men, but also women are presented by Origen as examples of how to overcome the economy of memory, thus becoming 'voice' of God. In fact, women represent the shift from memory to voice even better than men. They embody literally the path from 'memory' to 'voice', as the image that Origen uses to represent this shift is pregnancy, which thus metaphorically expresses the whole history of salvation as a process of spiritual transformation towards God»].

INTERI T., *Origen and Eusebius on Ps 73*, *ASEs* 41 (2024) 387-409.

[I. Origen. II. Eusebius. III. Conclusion: similarities and differences. – Abstract: «This contribution focuses on Origen's and Eusebius' interpretation of Psalm 73, which evokes the destruction of the Temple of Jerusalem. It highlights both the points in common and the differences between the two exegetes' approaches, arguing that their different perspectives are due to changed exegetical needs and sensibilities. Although Eusebius can be said to be a pupil of Origen in terms of the methodology and conception underlying his hermeneutics, he manifests a systematic interest in the fulfilment of the prophecies contained in the Psalter, an aspect that Origen was only marginally interested in»].

JACOBSEN A.-C., *Transgression, Regress, and Progress in the Theology of Origen of Alexandria*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 55-64.

[1. The structure of Origen's theological thinking. 2. Transgression and regress – The terminology. 3. Transgression and regress. 4. Progress and salvation. 5. Conclusion. – Abstract: «The basic structure of 'movement' in Origen's theology is progress. However, progress in Origen's theology can only be understood at the background of transgression and regress. Progress is salvation from sinful transgression and regress. Thus, the terms transgression, regress and progress define the coherent structure underlying Origen's theology. This article explores how Origen understands transgression and regress and which terminology he uses to express transgression and regress»].

–, *Sophia: The Female Aspect of Christ in Origen*. *Open Theology* 10 (2024) [Online].

[1. Sophia: The female aspect of Christ in Origen of Alexandria. 2. Sophia in Proverbs and in Valentinian Gnosticism. 3. Sophia in Origen: 3.1. Sophia in *On First Principles* 1.2; 3.2. Sophia in *Commentary on the Gospel of John*. 4. Conclusions. – Abstract: «This article examines the feminine aspect of Sophia, a significant title for Christ in Origen of Alexandria's theology. It investigates whether Origen recognized and utilized Sophia's femininity to develop a Christology that incorporates female elements or if he downplayed this aspect to counter Gnostic interpretations, particularly those of the Valentinians, who sexualized the divine. The analysis begins with an overview of the Wisdom figure in Prov 8:22-25 and its representation in Valentinian Gnosticism, highlighting Origen's reliance on biblical texts as foundational to his theological framework. Key passages from Origen's *On First Principles* and *Commentary on the Gospel of John* are explored to reveal his understanding of Sophia as both a mediator in creation and an integral part of Christ's identity. The article concludes that while Origen acknowledges Sophia's femininity, he strategically avoids sexualized language and imagery, likely to prevent misinterpretation among simpler Christians and to distance himself from Gnostic thought. Ultimately, this nuanced approach reflects Origen's complex engagement with the feminine in his theological discourse»].

JAMES M.R., *Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation* (Studies in Systematic Theology, 24), Brill, Leiden-Boston 2021, pp. xv+339.

[Introduction: 1. The problem of hermeneutic arbitrariness, 1-8; 2. Origen and arbitrariness, 8-18; 3. Method: Descriptive logic, 18-22; 4. Learning the language of Scripture, 22-26. 1. Origen and Stoic logic, 27: 1. Stoic philosophy of language, 30-45; 2. Origen on language and logic, 45-72; 3. Conclusion, 72. 2. From *lexis* to *logos*, 73: 1. The pedagogy of the Logos, 77-87; 2. Elements of the movement from *lexis* to *logos*, 87-111; 3. Conclusion, 111-112. 3. The pragmatics of scriptural utterances, 113: 1. Deixis, 116-128; 2. Implicature, 128-152; 3. Conclusion, 152-153.

4. The grammar of scriptural language, 154: 1. Inquiry and vagueness, 157-169; 2. Habits of Scripture, 169-191; 3. Invention, 191-207; 4. Conclusion, 207-208. 5. The deification of discourse, 209: 1. Bold speech, 212-226; 2. *Parrhesia* and deification, 227-243; 3. Conclusion, 243. 6. Origenism as pragmatism, 244: A sketch of a sapiential hermeneutic: 1. Wisdom, 246-256; 2. Scripture and philosophy, 256-267; 3. Sapiential interpretation, 267-291; 4. Toward a sapiential theology of Scripture, 291-294. Works cited, 295-316; Index of citations, 317-330; Index of names and subjects, 330-339].
- JUGE J.-P. M., *The Prosôpon of Jesus' Soul in Origen's Homilies on Psalm 15(16)*, JThS 75 (2024) 395-404.
 [1. Introduction. 2. The two *prosôpa* of Christ and the divine Word. 3. Christ's ecclesial *prosôpon*. 4. Conclusion. – Abstract: «Prosopological exegesis was integral to the trinitarian theology of several second- and early third-century Christian theologians who argued that the different divine *personae* or *prosôpa* that speak in biblical texts were distinct from one another in reality. Unlike these predecessors, Origen's use of prosopological exegesis in the Psalms occurs in a less polemical context and gravitates towards Christology and ecclesiology rather than trinitarian theology. In his homilies on Psalm 15 (16), Origen identifies the soul of Jesus as a speaking *prosôpon* distinct from, and acted upon by, the divine Word. This instance of prosopological exegesis highlights the distinctiveness of Origen's theological use of this literary practice. In particular, I argue that Origen draws conclusions of soteriological and ecclesiological relevance from his notion of the speaking *prosôpon* of Jesus' soul, which mediates a kind of *communicatio idiomatum* between the human Christ and the Church». – The A. ignores the revised edition of the Greek text with commentary: *Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314. Vol. I: Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75. Introduzione, testo critico riveduto, traduzione e note a cura di L. PERRONE* (Opere di Origene, IX/3a), Città Nuova, Roma 2020 (on *H15Ps* I and II, see pp. 126-205). – On the same theme see above GRZYWACZEWSKI].
- LETTIERI G., *Progress: A Key Idea for Origen and Its Inheritance*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 17-53.
 [Abstract: «The essay presents the theme of progress in a systematic way in Origen's production, as a key word to understand all his works and his *Nachleben*. Origenism is here intended as an interpretation of Christian religion as universal religion of enlightened reason, which is rationalised and interiorised»].
- LIMONE V., *The Use of Eros in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs → 21.3. Gregorio di Nissa*
- LING Z., *Origen and Plato on the Superiority and Perfection of the Soul*, *Religions* 16: 92 (2025), <https://doi.org/10.3390/rel16010092>.
 [1. Introduction. 2. The Pre-existence or superiority of the soul. 3. The intermediary of the Incarnate soul. 4. Knowledge and the perfection of the soul. 5. Conclusions. – Abstract: «Origen's theology is fundamentally rooted in the question of whether he upheld the pre-existence of the soul or focused more on the soul's superiority over the body and its perfection. While inheriting many ideas from Plato, Origen adapted them in accordance with Christian doctrine. Both Origen and Plato emphasized that the soul governs the body and is superior to it in both status and importance. The image of God resides in human soul, not the body, guiding individuals toward the perfection of the soul and the attainment of the whole virtues. Origen's tripartite distinction of spirit, soul, and body is intrinsically connected to Plato's tripartite theory of the soul, with the intermediary of the incarnate soul corresponding to the ambiguous role of *thumos* (spiritedness) in Plato's dialogue. This suggests that humans are capable of both good and evil, a potential grounded in free will rather than the sin of the body. Nevertheless, Origen assigned the body a more important role, asserting that the Incarnation not only depended on the body but also facilitated the practice of virtue, positioning the body as central to his theory of resurrection. Origen also adopted Plato's epistemology, teleology of knowledge, and theory of participation. He emphasized that the perfection of the soul requires liberation from the dominance of the senses, using Plato's dialectical method and drawing inspiration from the Holy Spirit to achieve comprehensive knowledge and spiritual maturity. Origen should not be viewed as merely a Platonist or an anti-Platonist. Both he and Plato shared concerns about the correct way of life and perfect knowledge, and both sought to bridge the gap between the majority and the minority, avoiding both elitism and populism»].
- LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century → 1. Miscellanea e studi di carattere generale*
- MARCHELLO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica → 1. Miscellanea e studi di carattere generale*
- MAS S., *The Prosopological Reading of the Term πρόσωπον - persona in the Works of Origen and Tertullian*, in *From Logos to Person. History, Traditions, and Perspectives*, ed. C. RICO-J. PANIELLO, (Comparative Philosophy of Religion, 5), Springer, Cham 2024, 159-172.
 [1. Introduction. 2. First steps in Christian theological specialization. 3. The contribution of Origen of Alexandria. 4. Tertullian's contributions. 5. Conclusions. – «To get closer to his approach, it is useful to trace the term πρόσωπον/ *persona*: πρόσωπον appears in the singular 865 times in the preserved Greek works, including various fragments,

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

- and *persona* 132 times in the Latin translations, In the works in Greek, the largest presence is in *Against Celsus*, where it appears 65 times. It also appears 62 times in the *Commentary on the Gospel of John*, 51 in the *Homilies on Jeremiah*, and 21 in the treatise *On Prayer*» (p. 164). One should also mention, in particular, the rich use of *πρόσωπον* and *προσωποποιέω* in the *Homilies on the Psalms* and the *Selecta in Psalmos* (L.P.).
- MCGUCKIN J.A., *Origen of Alexandria: Master Theologian of the Early Church* (Lanham, MD: Lexington, 2022, pp. 184. [Part One: Origen's life and thought – A brief introduction. 1. A Short Biography, 3-18; 2. Aspects of Origen's Thought World, 19-39; Part Two: Origen's contested legacy. 3. Prolegomena, 43-77; 4. The Ancient Origenist Crises, 79-104; 5. Origen in Medieval Times and in the Age of Reformation, 105-133; 6. Modern Rediscoveries of Origen, 135-145; 7. Epilogue 147-148; Appendix 1. The Origen Volumes in the Sources Chrétiennes Series (SC), 149-150; Appendix 2. The Origeniana Series of Studies on Origen, 151-152; Select Bibliography, 153-166; Index, 167-169; About the Author, 171-173].
- MUNKHOLT M., «*Teachers of Good Things*»: *Origen on Women as Teachers*, *Open Theology* 10 (2024) [Online]. [1. Introduction. 2. How women can teach. 3. But women should not teach – Why? 4. Argumentation depending on the context. 5. Conclusion. – Abstract: «Origen expected elderly women and men to be 'teachers of good things' in Christian congregations (cf. Titus 2:2-3), and he allowed women to give 'spiritual instruction' to younger women. He wrote that women can have 'pure minds' and receive divine revelations. At the same time, he followed the (Deutero-) Pauline prohibitions on women to speak and teach in church. This article investigates Origen's argumentation and his emphases when mentioning female teachers, in order to determine to which degree it is based on theological principles, and where he is following social norms. Why is it, as Origen writes in his *Commentary on 1 Corinthians* (in catena), shameful for a woman to speak in church, "even if she should speak marvelous and holy words"?»].
- OTTOBRINI T., *Giovanni Filopono e l'esegesi biblica di matrice aristotelica: il De opificio mundi* → 35. *Giovanni Filopono* [Cap. V. Sinossi delle ascendenze storico-critiche del Filopono: 5. L'omelia sulla creazione di Origene, 269-278].
- PACE N.–SETTECASE M., *Riflessioni su testo e lingua di Origene: H36Ps II e la traduzione latina di Rufino*, *Aev.* 98 (2024) 193-215. [Textual and linguistic observations on Origen's *Second Homily on Psalm 36*, published for the first time in 2015: *examinatio* and *emendatio* of 15 passages].
- PERRONE L., *Looking at the World with the Eyes of God: The Relation of Humankind to Nature according to Origen*, in *Studia Patristica CXXXI*, 89-106. [1. Ecology and/or cosmology. 2. Variety and unity of the cosmos according to God's providential plan. 3. God's presence in the cosmos: a profession of scriptural pantheism. 4. Φυσική and/or φυσιολογία: the knowledge of the world and its use. 5. The world a 'sacrament' of God. 6. A God-centered 'ecology'? – Abstract: «When Origen deals with the presence of God and his Logos in the world, he mainly relies on a series of biblical passages that lead him to a scriptural profession of pantheism, without specifically addressing the problems of cosmology. Having lost the exegesis of 'physics' offered by Origen on the *Ecclesiastes*, its mentions in the *Commentary on the Song of Songs* unveil a relation to nature more complex than the mere recognition of the 'vanity' of the corporeal world at first would suggest. Instead of leaving aside the world of nature so that one may transcend it, a good 'physiology' – that is a true knowledge of the world and its creatures – is needed in order to advance on the path towards salvation going from 'ethics' to 'epoptics' through 'physics'. This approach makes room for a natural theology whose task is to regard every aspect of creation in light of its heavenly *logos* and open the way for the recognition of God as creator. Thus Origen does never forget or deny the marvel of the world as a created universe mirroring God's wisdom. If his image of the cosmos is essentially nurtured by the reference to Scripture and its interpretation, it seems as such to foster a God-centered 'ecology': in Origen's view the world of nature and the relation of humans to it should always be looked at with the eyes of God as a reflex of a heavenly world»].
- , *Un maître «très socratique»: Origène et ses lecteurs en dialogue*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 141-163. [L'image du lecteur selon Origène: un disciple à l'exemple de son maître. Plus qu'un imitateur: Le lecteur, du mimétisme collaboratif à l'arbitrage créatif. Conclusion. – «L'espace assigné par Origène au lecteur collaboratif peut donc comporter un degré plus ou moins grand d'autonomie et de créativité. Mais il connaît aussi des limites, sans que cela dépende exclusivement de la direction de l'Alexandrin, car auteur et lecteur se trouvent l'un et l'autre en faire l'expérience. Si la réponse optimale du lecteur, selon la perspective esquissée par Origène, consiste dans la capacité à poser les questions susceptibles de faire avancer l'explication du texte sacré, à l'instar du maître il peut également éprouver des difficultés à donner des réponses. Comment résoudre, par exemple, les problèmes qui surgissent dans une communauté de lecteurs? Selon la voix suggérée par l'Alexandrin, faisant appel à l'exemple des apôtres qui interrogent Jésus, il faudra en premier lieu prier Dieu pour qu'il aide à trouver la solution et éventuellement demander à un maître éprouvé de l'Église. D'autre part, l'Alexandrin n'oublie pas que l'interprétation du texte sacré reste toujours une tâche imparfaite et que ses réflexions autour des Écritures ne peuvent pas toutes être confiées au régime de l'écrit. Tout au plus, elles sont parfois l'objet d'allusions dont le lecteur collaboratif saura profiter» (pp. 162-163)].

–, *Lecture de la Parole, parole de la prière: l'interprétation du Psaume 118 dans le Christianisme ancien. Origène, Eusèbe de Césarée, Évagre* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

–, Origène, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 299-373.

[I. La vie: maître d'école, maître d'Église: Les sources biographiques et autobiographiques; Le maître d'école à Alexandrie; Le didascal de l'Église à Césarée de Palestine. II. Les œuvres: la poursuite d'un commentaire intégral des Écritures: Un héritage littéraire difficile à transmettre; La prédominance des genres exégétiques: scholies, homélies et commentaires; Des séries d'homélies sur l'Ancien et le Nouveau Testament: le maître d'école face à la communauté; Les grands commentaires bibliques: le génie déployé de l'exégète; Les traités: l'exégèse au service de la dogmatique, de la spiritualité et de l'apologétique. III. La pensée: l'amour du Père et la liberté des fils. Dieu et le monde dans l'attente de la rédemption: L'interprétation des Écritures: une théologie biblique; Un Dieu juste et bon: l'horizon de la paternité divine; Le Fils en communion avec le Père: de la Sagesse éternelle au Verbe fait homme; L'Esprit Saint dans l'économie du salut: l'œuvre de la sanctification; Le monde et l'homme: libre arbitre des créatures et providence divine. IV. L'origénisme: les vicissitudes d'un héritage vivant. Bibliographie].

RAMELLI I.L.E., *The Double Creation of the Human Being and Philosophical Soteriology* → 7. *Filone Alessandrino* (4. Studi)

ROSS T., *The Inextricability of Hermeneutics and Metaphysics in Late Neoplatonism and Patristic Theology* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

ROUKEMA R., *Origen on the Origin of Sin, in The Evil Inclination*, 201-211.

[« (...) It is unlikely that there is a direct relationship between Origen's anthropology and the alleged rabbinic teaching of two inclinations, although he did have personal contacts with Jews both in Alexandria and in Caesarea, and was interested in Jewish interpretations of Scripture. Concerning their respective theories on the Evil Inclination in the human being it is hardly relevant that, like the rabbis, Origen drew on the Jewish Scriptures. Unlike the rabbis, however, for his view on the origin of sin and the Evil Inclination in human beings he was inspired by Plato, the Platonic Jew Philo, the apostle Paul, and the Gospels about Jesus Christ. To be sure, Paul's exposition of the evil inclination of sinful flesh is paralleled by a similar view in pre-rabbinic and rabbinic Judaism. Yet, if there is any resemblance between Origen's anthropology and the rabbinic view of the Evil Inclination, this is due to the epistles of the Jew Paul, not to a direct borrowing from the rabbis Origen met» (p. 211)].

SALVESEN A., *Des chemins qui convergent? La judaïsation des écritures chrétiennes par Origène et Jérôme*, in A.H. БЕСКЕР–A. YOSHIKO REED (dir.), *Judaïsme et christianisme: point de rupture? Juifs et chrétiens dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Préface de D. JAFFÉ, Traduit de l'anglais par F. MICHAUT (Judaïsme ancien et christianisme primitif), Les éditions du cerf, Paris 2024, 325-356.

[Origène, les Hexaples et les Trois. L'œuvre de Jérôme. Conclusion. – «L'œuvre d'Origène et de Jérôme a fait beaucoup pour la dissémination, dans les Églises latine et grecque, de l'hébreu et du savoir juif qui auraient été sinon inaccessibles (effectivement 'arcanas') à cause du fossé linguistique. Leur est également dû l'établissement de solides fondations pour l'hébraïsme chrétiens dans les générations à venir, qui était instrumental pour l'ouverture de lignes de communication entre les deux fois. Ainsi, il n'est pas exagéré de dire que, vu le rôle du savoir hébreu dans l'Église, il y a eu une convergence des 'chemins'» (pp. 355-356). Traduzione francese del volume: *The Ways That Never Parted*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003].

SETTECASE M., *Riflessioni su testo e lingua di Origene (II): H36Ps I e la traduzione latina di Rufino*, *Commentaria Classica* 11 (2024) 337-354.

[Abstract: «Textual and linguistic observations on Origen's *First Homily on Psalm 36*, published for the first time in 2015: *examinatio* and *emendatio* of 10 passages»].

SOLHEID J.C., *The Christology of Origen*, *Religions* 16: 19 (2025) <https://doi.org/10.3390/rel16010019>.

[1. Introduction. 2. Origen and Nicaea. 3. Origen's Christology in context. 4. Key texts for Origen's Christology. 5. Key contributions of Origen to Christology. 6. Conclusions. – Abstract: «In this essay, I will provide an overview of the Christology of Origen. Because Origen expressed his views in a variety of different literary and polemical contexts, and because the person of Christ pervades the entirety of his thought, I will focus my attention primarily on issues pertaining to his reception at Nicaea. I will highlight the key Origenian texts that shed light upon the theological questions with which he was preoccupied and address the role of the Monarchians in shaping his understanding of Christ. I will also address what I regard as one of Origen's signature contributions to Christology, a contribution that has not yet received adequate attention, namely his understanding of the mystical body of Christ into which we enter at Baptism»].

TERRIEN M.E., *Cross and Creation. A Theological Introduction to Origen of Alexandria* (Patristic Theology), The Catholic University of America, Washington DC 2022, pp. xxii+302.

[Acknowledgments, xi-xiii; Abbreviations, xiv-xxii. Introduction: Re-reading Origen as a scriptural theologian, 1-14; A note on the textual tradition of the *Peri archôn*, 14-21. 1. God, 23: Divine incorporeality: Origen's teaching in context, 25-34; Speaking of God: God's incorporeality and doing theology, 34-44; Chapter summary, 44-45. 2.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

Christ, 47: Wisdom as Origen's preferred *epinoia* for Christ, 48-55; «In Wisdom Hast Thou Made Them All»: Creation in Christ, 55-62; God's eternal provision for his creation, 62-73; Chapter summary, 73-74. 3. The Holy Spirit, 75: The Holy Spirit as creator?, 76-82; Creation and eschatology, 82-86; Chapter summary, 87-88. 4. The end: The end as return to the beginning? Reevaluating Origen on «Preexistence», 89-97; From protology to eschatology: *Peri archôn* I, 2, 97-98; The foundations of Origen's eschatology in the *Commentary on John*, 98-100; The Church as the end: *Commentary on John* Book 10, 101-104; Ecclesial diversity and final corporeality, 104-112; Chapter summary, 112-114. 5. The soul, 115: A myth of soul? The ascetic framework of *Peri archôn* 2.8, 116-118; Origen's first treatment of the soul at *Peri archôn* 1.1, 118-121; *Peri archôn* 2.8: A Pauline psychology, 122-126; Reading Paul through Peter: Origen's canonical psychology, 126-130; From «mind» to «soul»: A moral or ontological change?, 130-136; Is the soul fallen *qua* soul? Origen on the soul of Christ, 136-138; Chapter summary, 139-143. The world, 145: The equivocity of world (*kosmos*) in Origen's theology, 147-155; A visible world from things unseen: Origen on the *katabolê*, 155-162; The fall of Lucifer as a «beginning» of the world, 162-169; «Subjected to hope»: The world's fulfillment in God, 169-177; Chapter summary, 177-180. 7. The cross, 181: How to read Jesus: Origen on the «Gospel», 184-197; Seeing the lamb, perceiving the Father, 197-203; The cross as the revelation of the God who is love, 203-212; The eternal gospel: The cross and the apokatastasis, 212-220; Chapter summary, 220-221. 8. Deification, 223: The soul's union with the Word: Origen's early speculations, 225-233; Freedom, weakness, and the cross: Later developments, 233-243; The deification of Jesus's soul in the passion, 243-257; Chapter summary, 257-259. Epilogue: Origen the martyr, 261-270. Bibliography, 271-290; Index, 291-303].

WYRWA D., *Unendlichkeit* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

[«(...) Da Origenes gezielt von der göttlichen Macht spricht, nicht von Gott selbst, von dem er vielmehr sagt, die göttliche Natur sei sich allein bekannt (*princ.* 4, 4, 8), liegt die Annahme nahe, Origenes meine mit der $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\varsigma$ Gottes den göttlichen Logos in einer seiner zahlreichen $\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\upsilon\alpha\iota$ (vgl. in *Joh. comm.* 32, 31, 387 [GCS Orig. 7, 478]) und schreibe ihm die Umgrenzung, die $\pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$, zu (ebd. 1, 39, 291 [51]). Das fragliche Problem, ob Gott selbst in seinem Wesen unendlich sei, hätte er dann nicht berührt» (pp.120-121)].

ZAKHARY B., *Μετοχή Θεότητος: Partakers of Divinity in Origen's Contra Celsum*, J ECS 32 (2024) 315-340.

[Abstract: «Origen employs the words $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ in *Contra Celsum* 3.37, which could be translated as 'participating in divine nature'. There are two academic perspectives on this phrase. One sees this phrase to be a deification reference to 2 Peter 1.4, and Origen is said to be the first author to use the verse's wording to refer to followers of Christ as 'partakers of the divine nature'. The other view considers this phrase a simple comment on the divine realm, reflecting the understanding of Origen regarding the divinity of angels. The paper at hand provides clarification for the phrase $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$, positioning it in Origen's overall understanding of deification, and challenging the two scholarly stances on this phrase. First, this paper shows that *Contra Celsum* 3.37 does not intend to reference 2 Peter 1.4, but likely signals completely different biblical references. Second, the paper examines the language and context of Origen's statement to show that this phrase is not only a comment on the divinity of angels, but also reflects Origen's thoughts on human deification. In doing so, this paper analyzes Origen's terminology and his philosophical approach towards human theosis in order to propose an answer to the questions of who is deified, who is not deified, and what it means to share in divinity. Overall, it becomes clear that in addition to commenting on angels, the phrase $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ summarizes Origen's understanding of human deification, even if not as a reference to 2 Peter 1.4. It reflects a human-angel continuum and posits a direct human participation in God»].

ZAMBIANCHI L., *Oikonomia e Theologia in Origene* (Teologia, 84), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2024, pp. 527.

[1. Come parlare di Dio?, 25-31. 2. *Status quaestionis*: 2.1. Il termine *oikonomia*, 32-45; 2.2. Gli studi su *oikonomia* in Origene, 46-67; 2.3. Il rapporto tra *oikonomia* e *theologia* in Origene, 67-70; 3. Da Efesini a Origene: 3.1. Da dove Origene eredita *oikonomia*?, 71-90; 3.2. L'evoluzione di *oikonomia* negli scritti cristiani dei primi tre secoli, 90-189; 3.3. L'introduzione di *theologia* nel linguaggio cristiano, 189-205. 4. Due testi paradigmatici, 206-223. 5. La tensione dinamica tra *oikonomia* e *theologia*: tre aspetti: 5.1. L'*oikonomia* della Legge, 224-262; 5.2. L'*oikonomia* dell'Incarnazione, 262-297; 5.3. L'*oikonomia* del monte della trasfigurazione, 297-339. 6. La convergenza dell'*oikonomia* della passione nella *theologia*: 6.1. L'*oikonomia* della passione, 340-378; 6.2. Morte come compimento, 379-407; 6.3. Morte come rivelazione – *CMtS* 138-140, 407-437; 6.4. *Oikonomia* e giudizio, 437-454. Bibliografia, 455-483. Indici, 485-525].

13. *L'origenismo e la fortuna di Origene*

ANNESE A., *Origene e la tradizione alessandrina in Antonio Rosmini*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 253-273.

[Abstract: «This essay aims at providing data about the role of Origen and the Alexandrian tradition in Antonio Rosmini's thought. Origen is one of Rosmini's *auctoritates* in several significant issues, such as the election of bishops and the (non-ordained) 'priesthood of all believers'. But Rosmini also rejects some of Origen's views, e.g. in his exegesis of *John's* Prologue. The last part of this study deals with the 'Alexandrian' heritage in Rosmini's (and J.H. Newman's) thoughts on the doctrinal, dogmatic, hermeneutical, and ecclesiological *progress*»].

BATTISTA L., *Myth and Progress: Hans Blumenberg's Reading of Origen of Alexandria*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 315-338.

[Abstract: «This article is dedicated to an analysis of the passages that the philosopher Hans Blumenberg dedicated to Origen of Alexandria within his interpretation of the genesis of modern rationality. On the one hand, it highlights the importance of a modern 'Origenian' tradition, exemplarily represented by Nicholas of Cusa and Giordano Bruno as protagonists of the 'epochal threshold'. On the other hand, however, it shows how Blumenberg rejects the idea of a Origenian 'humanistic' and rationalistic theological 'matrix' at the basis of modernity, reinterpreting Origen as a completely Platonic thinker and even a remythologizer – therefore 'paganizer' – with respect to biblical theological devices, originally eschatological and apocalyptic in their nature. In other words, according to Blumenberg, Origen could not but become heretical for the Christian orthodox tradition – which would settle on a Pauline-Augustinian dominant line – and consequently his modern rediscovery and reception would have 'anti-Christian' outcomes»].

BELLUCCI E., *Wait for Better Times: Eschatological Expectations in Philipp Jacob Spener, Johann Wilhelm Petersen and Gottfried Wilhelm Leibniz*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 213-233.

[1. Philipp Jacob Spener: *Hoffnung kunfftiger besserer Zeiten*. 2. The couple Johann Wilhelm and Johanna Eleonora Petersen: From millenarian to universal salvation. 3. Gottfried Wilhelm Leibniz: *spe meliorum*. 4. Conclusions. – Abstract: «The millenarian expectation was a widespread phenomenon in the seventeenth century, one that encouraged several people to take an active role in order to improve social, political and religious conditions. This contribution shows the reshaping and the consequences of this eschatological paradigm through the example of three authors: P.J. Spener, J.W. Petersen and G.W. Leibniz»].

BULL C.H., *Plato in Upper Egypt: Greek Philosophy and Monastic Origenism in the Coptic Excerpt from Plato's Republic (NHC VI,5) → 10. Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano* (3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo)

CERASI E., *Two Types of Christian Apokatastasis: Origen and Karl Barth*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 275-282.

[Abstract: «This essay studies the presence of Origen in Karl Barth's theology. At first sight, Origen seems to have little relevance in Barth's work. But if one studies the doctrine of apokatastasis matters change. Apokatastasis seems to be an unsolved problem for Barth's theology. Barth does not accept what he calls Origen's 'philosophical optimism', but at the same time he thinks that God's grace must be absolutely more powerful than any resistance»].

CERRETI G., *Un'antica esegesi marcionita nel fr. XIV Harvey dello Ps. Ireneo?*, RSCr 21 (2024) 142-170.

[1. Introduzione. 2. Ricerche sul frammento e sul suo autore. 3. Un'ipotesi sulla trasmissione del frammento. 4. Conclusioni. – «Among the fragments of Irenaeus transmitted by later patristic sources, the long text quoted by Anastasius Sinaites has been long recognised as spurious. The present essay makes a case for a Marcionite origin and explores the hypothesis already suggested by A. Harnack and R.M. Grant that it could derive from the Συλλογισμοί of Apelles. After a detailed analysis of the fragment, the paper addresses the problem of its transmission. The fragment was probably quoted and discussed by Origen in his *Commentary on Genesis* and later took up by Ammonius of Alexandria, whose Σύνταγμα πατρικῶν δοξῶν τῆς ἑξαήμερου was one of the most influential source of Anastasius' commentary. The appendix provides a critical edition of the fragment with translation»].

CONTINI S., *Made by the Hands of God: Human Dignity in Hilary of Poitiers's Exegesis of Ps 118:73a LXX → 4. LXX*

DUNN G.D., *Social Networks and the Origenist Controversy: The Case of Anastasius I of Rome, Jerome, and Paulinus of Nola*, JECS 32 (2024) 75-100.

[Abstract: «Attention to the complexities of social networks at the time of the first Origenist controversy at the end of the fourth century reveals that while both Jerome and Anastasius I, bishop of Rome, were anti-Origenist, they had differing attitudes towards Paulinus of Nola. Jerome was suspicious of him because of Origenist associates, while Anastasius seems to have held him in high regard. It is argued here that it is too simplistic to divide participants in this controversy into pro- and anti-Origenist camps and to expect that those within each camp all shared the same outlook and evaluation of others. Personal attitudes towards others usually are shaped by more than one issue, and different issues hold different significance for different people. In the case of Anastasius, it would appear that he was unaware of potential Origenist sympathies held by Paulinus, did not place the same importance on his network of contacts as Jerome did, and/or was more influenced by his social standing as a member of the elite than by suspicion about possible Origenist affinity»].

FALLICA M., *Charity and Progress: Erasmus in the Origenian Tradition*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 187-199.

[1. *Raise Yourself*: Progress from the letter to the spirit. 2. The economy of progress and the preeminence of charity: the anti-lutheran Erasmus. 3. The progress of the mind: the radical Erasmus. – Abstract: «The aim of the paper is to explore the category of progress in Erasmus' thought, thus highlighting his reception of Origen. The paper investigates Erasmus' understanding of moral progress, exegetical progress, and the progress of the rational mind in key texts of his production. Particular attention is given to the anti-Lutheran aspect of this theology of progress»].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

GEORGES T., *From Reading to Understanding: Profectus in Abelard and Origen*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 127-140.

[Introduction. 1. *Intelligendo proficiens* as a formulation taken from Origen. 2. *Intelligendo proficiens* – how far-reaching is Origen’s impact on Abelard? Conclusion. – Abstract: «In the final passage of his letter 8 (“The rule”), Abelard talks of “advancing by understanding” (*intelligendo proficiens*) – meaning understanding the Scriptures. It is argued that this formulation is strongly influenced by Origen, namely his homily on Genesis 13. Abelard actually seems to have had great sympathy for Origen’s focus on understanding (*intellectus*) and rational perception (*rationalis sensus*). However, the term *profectus* is not a key one for Abelard; and when he refers to Origen as a role model for his theological method of moving from reading to understanding the Scriptures in letter 1 (*Historia Calamitatum*), it becomes difficult to say where he is really influenced by Origen and where he imagines it. Following Jerome, Abelard praises Origen in the exegetical context, but in his ‘theological’ treatises, most of his – rare – references to him are polemic»].

HANAGAN M., *Chromatius vs. Jerome: The Origenist Controversy Reconsidered*, JThS 74 (2023) 189-209.

[Introduction. I. Chromatius’ relationship with Jerome before 397. II. Chromatius’ request for silence. III. Jerome’s prefatory letter to the Books of Solomon. IV. Jerome’s prefatory letter to Tobit. V. Jerome, Chromatius, and Rufinus (397-407). Epilogue: Chromatius reconsidered (397-407). – Abstract: «Chromatius, bishop of Aquileia, was closely acquainted with Jerome and Rufinus, the two main protagonists of the Origenist controversy in the Latin west. When hostilities between Jerome and Rufinus were renewed in 397 CE, Chromatius wrote to Jerome, urging him to be silent. Jerome demurred. In the years that followed, Chromatius continued as Rufinus’ patron, first asking Rufinus to translate Eusebius’ *Ecclesiastica Historia* and then requesting that Rufinus translate Origen’s *Homilies on Joshua*. Scholars have viewed Chromatius’ role in two ways, as either a pacific intermediary or subtly inclined towards Rufinus. This article argues that Chromatius was far more sympathetic to Rufinus. It examines first the relationship between Jerome and Chromatius prior to 397, then Jerome’s use of Chromatius’ name in his *Apology* and his epithets for Chromatius after Rufinus’ translation of Origen’s *Ἐπιτὶ Ἀρχῶν* in 397, which markedly change, losing the honorifics typical for the address of a bishop. This is set against Chromatius’ continued patronage of Rufinus, including his request in 403/404 for Rufinus to translate Origen’s *Homilies on Joshua*, and Chromatius’ use of Origenist ideas in his own work. Together, these arguments indicate that Jerome’s relationship with Chromatius increasingly deteriorated as the Bishop of Aquileia’s actions continued to favour Rufinus and his pro-Origenist position»].

HUSSON S., *Cenomaus et l'impossible prophétie: la compréhension du discours cynique par Eusèbe de Césarée* → 19. *Eusebio di Cesarea*

KAMESAR A., *Jerome and the Hebrew Scriptures* → 28. *Gerolamo*

LE BOULLUEC A., *De la vision des séraphins à l'histoire du peuple selon Eusèbe de Césarée* → 19. *Eusebio di Cesarea*
–, *La mission du prophète selon le Commentaire sur Isaïe attribué à Basile de Césarée* → 21. *Basilio di Cesarea*

LENZI M., *Reason, Free Will, and Predestination. Origen in Aquinas’ Theological Thought*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 141-163.

[Abstract: «The aim of this paper is to show that Aquinas develops a theology of predestined grace, by challenging the Origenian metaphysical and eschatological application of the principle of distributive justice. According to Thomas, the general reason why some are saved and others damned is to be related, just as in the case of creation, to divine goodness, which demands a multiformity of grades in order to be adequately represented by creatures»].

LOPEZ E., *Only God Knows. Maximus the Confessor’s Theological Epistemology in the Context of His Revision of the Origenist Myth* → 36. *Massimo il Confessore*

MORLET S., *La philosophie d'un «non-philosophe»? Philosophie, paideia, bibliothèque(s) à Césarée à l'époque d'Eusèbe* → 19. *Eusebio di Cesarea*

MRUGALSKI D., *The Influence of Origen on Augustine: The Question of the Infinity of God* → 29. *Agostino*

PIRTEA A.C., *Origenism and the Memory of Evagrius Ponticus during the Syriac Renaissance: Dionysius bar Šalibi s Commentary on the Chapters on Knowledge* → 24. *Evagrio Pontico*

ROE J., *Hamann and the Parody of Progress*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 235-252.

[Introduction. 1. The biography of Hamann. 2. Progress in eighteenth century Prussia. 3. Hamann’s critique of Kant’s critique. 4. Origen between allegory and literalism. 5. The progress of language and reason. 6. Hamann and Herder on the origin of language. 7. Conclusion. β– Abstract: «This paper develops a challenge to an ‘Enlightenment’ idea of progress based on the work of Johann Georg Hamann. Hamann uses language to express the complexity of life and reveal the simplifying assumptions of his contemporaries (e.g. Kant and the followers of Leibniz and Wolff). The use of parody by Hamann offers a rebuke to reductive accounts of progress and reason without rejecting progress or reason entirely»].

ROSS T., *Cultivation as Immanent Critique: Horticultural Metaphors in Gregory of Nyssa’s Reception of Origen and Basil*

→ 21.3. Gregorio di Nissa

SALVADORI S., *The Idea of Progression between Humanism and Reformation: The Case of Sebastian Castellio*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 201-212.

[1. *Sola Scriptura*; but which *Scriptura*? 2. Free will beyond *sola Scriptura*. 3. Progression and predestination to grace. – Abstract: «Although the Reformation was mainly rooted in the Augustinian tradition, Origen's teaching still found echoes within the protestant and reformed church. In the sixteenth century, Sebastian Castellio rejected in his dispute with the church of Geneva the doctrine of predestination and outlined a theology of salvation inspired by Erasmus, which was based on an ethical dynamism guided by the natural reason. The present contribution aims to show how Castellio, without quoting Origen directly, still developed a theology of progress and relativised so the Lutheran concepts of *sola scriptura* and *sola fide*»].

SANCHEZ J.G., *Priscillien, un chrétien d'Occident à la culture origénienne*, *Gerión* 39/2 (2021) 503-521.

[Abstract: «Priscillien n'est ni origénien ni origéniste. Ses écrits sont influencés, d'une part, par le domaine des secrets du monde céleste et des noms divins transmis par Origène et, d'autre part, par une exégèse scripturaire inspirée par Origène. Priscillien a eu connaissance des œuvres d'Origène soit directement en grec ou en latin par une version pré-rufinienne, soit indirectement par les œuvres d'Hilaire de Poitiers, soit encore par le christianisme d'un moine origéniste provenant d'Égypte, en exil en Hispanie, sous la protection de Mélanie l'Ancienne. Le but de cette étude est d'approfondir le substrat d'une tradition biblique dont aurait hérité le christianisme de l'évêque d'Avila via Origène, à la lumière des travaux récents»].

TERRACCIANO P., *Blurred Lines: Origen the Kabbalist*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 165-186.

[Abstract: «The essay explores a side of Origen's Renaissance *mnemohistory*. Starting from Pico della Mirandola's account of the Kabbalah, in which Origen assumes a privileged role, to the end of Sixteenth century, when sometimes he would himself be considered among the Kabbalists, the article shows how this paradigm would affect the history of Renaissance philosophy»].

ZECHER J.L., *The Fate of the Dead between Origen(ism) and Orthodoxy in Gaza*, *HTR* 118 (2025) 61-84.

[Introduction. The last of the Gazans. The fevered memory: Dorotheos on death and judgment. The hidden spring: Dorotheos and Origen. A remembered conversation. Dorotheos and disposition. Dorotheos the Origenist. Reassessing Gazan monastic culture. – Abstract: «Dorotheos of Gaza (6th cent.) was a monastic leader whose works, along with the correspondence of his mentors, Barsanuphios (d. after 543) and John of Gaza (d. 543), provide insight into the Second Origenist Controversy and the tenor of theological investigation at a key juncture in late antiquity. The evidence of Dorotheos, who several times cites Evagrius by name, has been noted but its significance not yet fully appreciated. This essay reassesses Dorotheos's theology and Gazan monastic culture through study of his eschatology in Instruction 12, in context of which the Evagrian passages appear, and which he develops from Origen's *On First Principles*. Analysis of Dorotheos's modifications and developing ideas suggests a more vigorous – indeed, 'Origenist' – theological life in Gazan monasticism than has been recognized and calls for a new perspective on the effects of the Second Origenist Controversy as well as Dorotheos's own position relative to it»].

ZOCCHI E., *Origen as Hegel: The Notion of Aufhebung in Balthasar's Interpretation of Origen*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 283-314.

[1. Introduction. 2. *Aufhebung*: the shared achievements. 3. The law of sublation. 4. Life in the spirit. 5. The notion of spirit. 6. A useful resource: Maximus the Confessor in the *Kosmische Liturgie*. 7. Surpassing Hegel: the law of love (I2)). 8. The notion of progress. 9. Temporal progress: Origenism and Hegel (I1). 10. A useful resource: Joachim of Fiore. 11. Eternal progress: Origen beyond Hegel (I2). 1w. The reason behind Origen's ambiguity. 13. Conclusion. – Abstract: «In his works, Hans Urs von Balthasar traces a parallelism between Origen's and Hegel's theological synthesis based on the idea of sublation (*Aufhebung*). Two notions are pivotal for him: spirit and progress. For each of them, Balthasar gives two possible interpretations that bring Origen closer or farther from Hegel»].

14. Dionigi Alessandrino

15. Pierio di Alessandria

16. Pietro di Alessandria

17. Alessandro di Alessandria

18. Ario

BURIGANA R., *Nicea. La storia e l'attualità del concilio di Nicea* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

FERNÁNDEZ S., *Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis*, *EE* 99 (2024) 413-443.

– (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

19. *Eusebio di Cesarea*

Eusèbe de Césarée et la philosophie. Christianisme et philosophie en Palestine au tournant du IV^e siècle de notre ère, dir. par S. MORLET (Semitica et Classica. Suppl., 5), Brepols, Turnhout 2024, pp. 267 (= *Eusèbe de Césarée et la philosophie*).

[S. MORLET, *Introduction: Eusèbe le philosophe?*, 5-14. I. La Préparation évangélique: L. BRISSON, *Eusèbe et le Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre*, 17-34; V.H. DRECOLL, *Les inconséquences de Porphyre à propos des sacrifices d'après Eusèbe de Césarée*, 35-43; S. HUSSON, *Enomaus et l'impossible prophétie: la compréhension du discours cynique par Eusèbe de Césarée*, 45-55; O. MUNNICH, *Le christianisme comme «philosophie»: le détour par le judaïsme de langue grecque dans la Préparation évangélique (livres VII-VIII)*, 57-72; S. INOWLOCKI, *Les enjeux idéologiques de la réception des extraits philoniens sur la cause seconde dans la Préparation évangélique*, 73-86; F. JOURDAN, *L'exploitation théologique de Numénius par Eusèbe: une bonne voie pour mieux connaître Numénius, même là où Eusèbe se tait*, 87-99; A. MICHALEWSKI, *Le rôle des citations d'Atticus dans la Préparation évangélique*, 101-112; R. CHIARADONNA, *Des notions communes à la philosophie: un passage de Porphyre chez Eusèbe de Césarée* (PE XIV, 10. 3 / *Porphyre*, 246F. Smith), 113-123; J.-B. GOURINAT, *Philosopher par extraits: Eusèbe et ses sources sur et contre les stoïciens au livre XV de la Préparation évangélique*, 125-138; A.P. JOHNSON, *Eusebius and the later Platonists*, 139-161. II. La philosophie dans les autres œuvres d'Eusèbe: L.M. TISSI, *Concevoir le savoir oraculaire: Eusèbe philosophe et exégète*, 165-179; T. INTERI, *La philosophie dans le Commentaire sur les Psaumes d'Eusèbe*, 181-193; L. PERRONE, *La philosophie dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, 195-211; C. ZAMAGNI, *L'arrière-plan philosophique des Questions évangéliques d'Eusèbe*, 213-219; V. GYSEMBERGH, *Les philosophes dans la Chronique d'Eusèbe*, 221-230. S. MORLET, *La philosophie d'un «non-philosophe»? Philosophie, paideia, bibliothèque(s) à Césarée à l'époque d'Eusèbe*, 231-249. Index des œuvres d'Eusèbe conservées en grec, 251-255; Résumés/Abstracts, 257-266].

BATTLO X., *Vision d'Isaïe et histoire du Salut selon Eusèbe de Césarée*, *RechAug* 40 (2024) 41-62.

[Abstract: «In the context of his work *The Gospel Demonstration*, Eusebius of Caesarea is led to comment on the theophany reported in chapter 6 of the book of Isaiah on several occasions. Although it is not an ongoing commentary in the proper sense of the term, Eusebius nevertheless proposes a reading of Isaiah 6 that follows a homogeneous interpretative line; from then on, this exegesis of Isaiah's great vision makes it possible to identify a certain conception of history according to Eusebius, based on the revelation of the Word that appeared to the Hebrews, the precursors of the Christians. However, confronted at the end of his life with Marcellus of Ancyra's theological conceptions of the Word, Eusebius is forced to modify his conception of History, which is no longer based on the revelation of the Word, but of the Son»].

BESI M., *Framing Christian Succession: Eusebius, Constantine's Sons and the Vita Costantini*, *VigChr* 79 (2025) 150-171.

[Abstract: «Eusebius' *Vita Constantini*, finalised after Constantine's death, is one of the most important sources for the reign of Constantine I. But Eusebius' retrospective view of Constantine's life is not only revealing for Constantine's rule itself. This article will examine how and in which contexts Eusebius depicts and presents the three sons and successors of Constantine in the VC. It will be shown that Eusebius develops an idea of Christian succession and thereby attempts to master the challenges posed by Constantine's death, which lay in the uncertainty of how politics will continue, especially concerning religious issues. In particular, some comparison with other panegyrics of the 4th century, such as Libanius and Themistius, will demonstrate that Eusebius legitimised imperial succession on the basis of Christian theology in an original and profound way. He thus emerges as a panegyrist not only of Constantine himself, but also of his sons»].

BRISSON L., *Eusèbe et le Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 17-34.

[Les bibliothèques de Césarée en Palestine. Eusèbe citateur des philosophes platoniciens. L'exégèse allégorique. Les dieux en général. Le monde. Divinités traditionnelles. – Abstract: «Most of the fragments of Porphyry's *Περὶ ἀγαλμάτων* come from Eusebius of Caesarea's third book of the *Preparation for the Gospel*. But in his defense of his faith, Eusebius does not hesitate to be unfaithful to Porphyry, and turns his allegorical interpretation of the images into a stoic one»].

CHIARADONNA R., *Des notions communes à la philosophie: un passage de Porphyre chez Eusèbe de Césarée* (PE XIV, 10. 3 / *Porphyre*, 246F. Smith), in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 113-123.

[1. La dissension des philosophes. 2. Notions communes et philosophie. 3. L'arrière-plan plotinien. 4. Le début du traité de Porphyre *Contre Boéthos*. 5. Notions communes et révélation. – Abstract: «This article focuses on a fragment of Porphyry preserved by Eusebius of Caesarea (PE XIV, 10, 3 / *Porphyre*, 246F. Smith). We aim to elucidate the content of this passage, which illustrates Porphyry's views on common conceptions and their relation to philosophical doctrines. Furthermore, we suggest a hypothesis concerning the place of the passage in Porphyry's lost treatise *Against Boethos*. At the end of the article, we outline a parallel between Porphyry's position and that of Eusebius»].

COOGAN J., *Eusebius the Evangelist: Rewriting the Fourfold Gospel in Late Antiquity*, Oxford UP, New York 2022, pp. xiv+234.

[Preface. Text and transmission of Eusebius' *Epistle to Carpianus*. 1. Introduction. 2. Technology. 3. Gospel Writing. 4. Creative Juxtaposition. 5. Reading Eusebius' Gospels. 6. Conclusion. Bibliography. Index. – Abstract: «*Eusebius the Evangelist* analyzes Eusebius of Caesarea's fourth-century reconfiguration of the Gospels as a window into broader questions of technology and textuality in the ancient Mediterranean. The four Gospels of the New Testament (Matthew, Mark, Luke, John) share language, narratives, and ideas, yet they also differ in structure and detail. The sophisticated system through which Eusebius organized this intricate web of textual relationships is known as the Eusebian apparatus. Eusebius' editorial intervention – involving tables, sectioning, and tables of contents – participates in a broader late ancient transformation in reading and knowledge. To illuminate Eusebius' innovative use of textual technologies, the study juxtaposes diverse ancient disciplines – including chronography, astronomy, geography, medicine, philosophy, and textual criticism – with a wide range of early Christian sources, attending to neglected evidence from material texts and technical literature. These varied phenomena reveal how Eusebius' fourfold Gospel worked in the hands of readers. Eusebius' creative juxtapositions of Gospel material had an enduring impact on Gospel reading. Not only did Eusebius continue earlier trajectories of Gospel writing, but his apparatus continued to generate new possibilities in the hands of readers. For more than a millennium, in more than a dozen languages and in thousands of manuscripts, Eusebius' invention transformed readers' encounters with Gospel text on the page. By employing emerging textual technologies, Eusebius created new possibilities of reading, thereby rewriting the fourfold Gospel in a significant and durable way»].

DEVORE D.–KENNEDY S., *Eusebius' Knowledge of Thucydides*, GRBS 63 (2023) 27-50.

[1. Theophany: summarizing civil war in Thucydides 1-4. 2. Chronological Tables: the Athenian plague as Thucydides' *floruit*. 3. Conclusion. Appendix: Possible sources for Eusebius' synchronism of the Athenian plague with Thucydides' *floruit* in *Chronological Tables*, Olympiad 87. – «While it is *a priori* likely that Eusebius knew much about Thucydides from his rhetorical education, close analysis of his two explicit mentions of the Athenian historian proves detailed acquaintance with the first four books of the *Peloponnesian War* and explains the link in the *Tables* between Thucydides and the plague of Athens. Eusebius' precise knowledge of Thucydides' first four books and of many episodes in his work that illustrate intra-Hellenic violence parallel Dionysius' and Aphthonius' reading and use of the historian quite closely. This strongly suggests that Eusebius personally read the same sections of the *Peloponnesian War* and drew the same takeaways as these imperial readers. (...) Our conclusion also reinforces the view that Eusebius' originality as the creator of the genre of ecclesiastical history and, arguably, pioneer of the Christian world chronicle came not from ignorance of the Greek historiographical tradition but out of familiarity with it. As Eduard Schwartz correctly pronounced, "Eusebius was far too sophisticated and educated not to know the firm stylistic conventions of historiography that had prevailed for centuries". And Eusebius' knowledge, in turn, underscores elite Christian authors' recourse to the same elite Greek education wielded by their pagan elite Greek-speaking contemporaries, which equipped them to critique that very culture» (pp. 46-47)].

DRAKE H.A., *Constantine and Eusebius in Antioch*, SLA 7 (2023) 106-136.

[Abstract: «In the 320s CE, the eastern metropolis of Antioch became the scene of violent conflict between pro- and anti-Nicene factions vying to put one of their own in the bishopric. Eusebius of Caesarea (himself one of the candidates) claims in his influential *Vita Constantini* that bloody conflict was avoided only by the calming influence of the emperor himself. This article focuses on three letters that Eusebius included in the *Vita Constantini* to illustrate the emperor's involvement, looking for what they can tell us about the sequence of events, and also about the relationship between the first Christian emperor and his future biographer. Scholars have labeled Eusebius as everything from the power behind Constantine's throne to a sycophant who needed Constantine to protect him from his ecclesiastical enemies. This study reveals an evolving relationship in which the emperor learned to respect Eusebius's political as well as academic skills»].

DRECOLL V.H., *Les in conséquences de Porphyre à propos des sacrifices d'après Eusèbe de Césarée*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 35-43.

[Une exégèse figurative d'un oracle d'Apollon faite par Porphyre. Eusèbe déforme Porphyre. Conclusion. – Abstract: «Eusebius claims that Porphyry holds contradictory views on sacrifices in the *Philosophy from the oracles* and the *De abstinentia*. An accurate study of the texts he refers to suggests that he is considerably distorting the philosopher's thought, and that the contradiction he believes to have been identified does not exist»].

DULAËY M., *La vision d'Isaïe commentée par Jérôme: Prophétie de la diffusion du message chrétien dans le monde* → 28. *Gerolamo*

FERNÁNDEZ S., *Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis* → 12. *Origene* (4. Studi)

– (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE S., *Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea*, AHig 32 (2023) 97-122.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

GOURINAT J.-B., *Philosopher par extraits: Eusèbe et ses sources sur et contre les stoïciens au livre XV de la Préparation évangélique*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 125-138.

[1. *Philosopher par extraits*. 2. Quelles sont les sources du livre XV? 3. Comment Eusèbe cite-t-il ses sources? 4. Thèmes traités et thèses réfutées concernant les stoïciens. Conclusions. – Abstract: «Book XV of Eusebius' *Praeparatio Evangelica* is an important source for our knowledge of Stoicism, since it gives us important accounts that are unknown elsewhere. In chapters 13 to 22, Eusebius presents and refutes a number of Stoic doctrines on the elements, cosmology, theology and the soul, using doxographical sources (Aristocles and Arius Didymus) for the exposition and Platonic authors (Porphyry, Numenius, Longinus and Plotinus) for the refutations. He quotes his sources precisely and literally, but while there is only one chapter of exposition on Aristotle and numerous chapters of refutation, the Stoics are given longer and richer expositions. Eusebius concedes nothing to Aristotle and Epicurus, but chooses to reproduce the doctrine of the everlasting recurrence without refuting it, presumably because of the sympathies of certain Christians for this doctrine. At the same time, he omits to mention certain possible convergences on the end and providence. It is possible to interpret this as a form of tacit sympathy for certain aspects of the Stoic doctrines»].

GYSEMBERGH V., *Les philosophes dans la Chronique d'Eusèbe*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 221-230.

[Abstract: «This paper studies the mentions of philosophers in the *Chronological canons* of Eusebius, in order to identify the vision of the history of philosophy expressed therein. This vision, which appears consistent, has the history of philosophy begin with Pythagoras, and notes a first turning point with Socrates. After the Socratic 'event', Eusebius notes a multiplication of philosophical schools, followed by their disappearance until the birth of Christ. After this second turning point, Eusebius gives ever greater importance to Christian philosophy, leading to its triumph. In the appendix is a chronological table of the philosophers who appear in the *Chronological canons*, as well as their descriptions and other information reported about them»].

HUSSON S., *Céno Maus et l'impossible prophétie: la compréhension du discours cynique par Eusèbe de Césarée*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 45-55.

[Introduction. 1. Divination et destin. 2. Céno Maus et la réfutation des oracles. 3. Céno Maus et la réfutation des prophètes. 4. Eusèbe et la possibilité des prophètes. – Abstract: «It is generally considered that Eusebius, as part of his anti-pagan polemic, preserved long fragments of the *Against the oracles* of Céno Maus of Gadara, (2nd century a.d.), in his *Preparation for the Gospel* (V, 18-36 and VI, 7) without, however, understanding that the criticism of the Cynic could also be applied to biblical prophecies. We show that this is not the case. For Eusebius, as for Céno Maus, pagan divination is based on the belief in fate, that itself implies a determinism including not only external events but also conscious psychic processes. To this deterministic presupposition, Eusebius opposes the same arguments as the Cynic, namely that of moral responsibility and the lazy argument. However, while Céno Maus concludes from indeterminism that it is impossible to predict the future, Eusebius is aware of the potential danger that such an analysis poses to the prophecies on which his apologetics is based, which is why he devotes the end of Book VI, relying on Origen's *Commentary on Genesis*, to demonstrating the compatibility between the divine foreknowledge of the future and the contingency of human decisions»].

INOWLOCKI S., *Les enjeux idéologiques de la réception des extraits philoniens sur la cause seconde dans la Préparation évangélique*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 73-86.

[Introduction. Les extraits de Philon au Livre VII. Les extraits de Philon au Livre XI. – Abstract: «This article re-examines the Philonic quotations on the Logos provided by Eusebius in the *Praeparatio evangelica*. While Eusebius cannot be held solely responsible for the Christianization of Philo's Logos-theology, this study suggests that his practice of quotation, combined with a very specific contextualization of Philo's passages on the λόγος in a chain of authority ranging from the Jewish Bible to Amelius, will lay the foundations for the dominant representation of Philo as the predecessor of the Christians. Eusebius, through a subtle textual construction and the inclusion of Philo in a specific narrative of Christian history, will give this idea its ideological basis for many centuries to come, making Philo a crucial actor in the preparation for the Gospel. The Eusebian appropriation of Philo, it contends, comes at a price: the de-judaization of Philo in a long Christian tradition often riddled with antijudaism»].

INTERI T., *La philosophie dans le Commentaire sur les Psaumes d'Eusèbe*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 181-193.

[Introduction: le *Commentaire sur les Psaumes* et la philosophie. 2. Remarques sur la philosophie. 3. Recours aux doctrines philosophiques. Conclusions. – Abstract: «This paper examines the role that philosophy plays in Eusebius of Caesarea's *Commentary on the Psalms*, analysing the conception of philosophy that emerges from the work and the use of philosophical terms or teachings by the bishop in his exegesis. Although Eusebius theoretically condemns philosophy as a source of erroneous beliefs that can lead to serious doctrinal deviations, there are nevertheless passages that reveal his use of certain doctrines of physical philosophy to confirm his interpretations»].

JOHNSON A.P., *Eusebius and the later Platonists*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 139-161.

[Introduction. Scholastic terminology. Literary and textual identifications. The philosophers as witnesses and expositors. Conclusion. – Abstract: «As one of the most significant Christian sources for the writings of the later Platonists (namely Plotinus and his students, as well as earlier middle Platonic authors significant to them), Eusebius' *Praeparatio evangelica* deserves scrutiny for what he does and does not tell us about those Platonists. The present study first analyzes his use of labels for them as individual thinkers and his provision of temporal markers for them as a group; then surveys the literary or textual information that Eusebius provides his reader about these Platonists' books; and finally considers the function of their quotations within his apologetic work and the larger pattern in his employment of them in Books 11-15 of the *Praeparatio*. The result intends to increase both our understanding of the nature of the texts he quoted (especially those that are otherwise lost to us) but also his own work as an apologist and author»].

JOURDAN F., *L'exploitation théologique de Numénius par Eusèbe: une bonne voie pour mieux connaître Numénius, même là où Eusèbe se tait*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 87-99.

[I. Une exploitation théologique de la doctrine du deuxième dieu: le Logos aux deux aspects. II. L'absence de recours à Numénius dans la recherche d'un parallèle platonicien à la doctrine de la Trinité: preuve e silentio de la non-identification du troisième dieu avec l'âme du monde chez Numénius. III. Proclus dirait juste: le (réel) troisième dieu de Numénius est sans doute effectivement le monde. Conclusion. – Abstract: «Eusebius of Caesarea is an excellent source about many ancient Greek philosophers: often, he is the only one who transmits some fragments of their writings. Less obvious: his silences themselves convey some pieces of information or support some intuitions on their teaching. The way he uses Numenius is quite convincing in that respect. Eusebius develops his theology about two aspects of the Logos by borrowing from Numenius the two aspects the latter attributes to the second god of his own theology (19 F = fr. 11 dP). However, when he goes through the Platonic writings in search of a third god he could identify with the Holy Spirit, he makes a synthesis based on Plotin's interpretation of the (Pseudo-Platonic) Letter II. He does not name Numenius. If this Pythagoreanising Platonist had himself identified the third god of his theology with the World Soul, the Christian would certainly have quoted him: on the one hand, he views the World Soul as a Platonic equivalent to the Holy Spirit; on the other hand, he is used to quoting Numenius as one of the best exegetes of Plato due to his alleged affinities with Moses. The fact that he does not turn to him to support his Trinitarian theology suggests that actually Numenius did not identify the third god of his doctrine with the World Soul. This observation is not modified whether this third god is viewed as the second aspect of the second god (19 F = fr. 11 dP) or as the World itself (30 T = fr. 21 dP, from Proclus). Eusebius being silent on the latter identification could even suggest that Numenius introduced it in a certain context. Eusebius could only have disapproved of it and preferred to ignore it. His rejection of a similar identification by Porphyry (Eus., PE VII, 10, 3-4) suggests this possibility. It leads one to envisage a disapproving silence on Numenius' view. Therefore, it would e silentio and a contrario confirm the validity of Proclus' testimony (30 T = fr. 21 dP)»].

LE BOULLUEC A., *De la vision des séraphins à l'histoire du peuple selon Eusèbe de Césarée*, *RechAug* 40 (2024) 25-40.

[I. La vision du prophète. II. La mission du prophète. Conclusion. – Abstract: «This paper offers a French translation, with some annotation, of the explanation of chapter 6 made by Eusebius of Caesarea in his *commentary on Isaiah*, according to Joseph Ziegler's edition. Though this text arises from recasted scholia, the exegesis is coherent. Eusebius scrutinizes the details of the biblical text and scrupulously analyzes the statements. He uses the *hexapla* to compare the Septuagint with Aquila, Symmachus and Theodotion. His commentary is more symbolical than allegorical. It is often 'historical', according to Eusebius' conception of history, which is influenced by antijudaic apologetics. This bias is already made obvious by the explanation of v. 3 and stretches around v. 9-12. Eusebius parts from Origen's interpretation in the way he treats the Seraphim' gestures and acclamation. His theology is relatively archaic»].

LITWA M.D., *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MICHALEWSKI A., *Le rôle des citations d'Atticus dans la Préparation évangélique*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 101-112.

[I. La *συμφωνία* de Platon et des Hébreux. II. Atticus et la construction d'un platonisme chrétien. – Abstract: «This article examines the way in which the quotations from Atticus in the *PE* are put at the service of a certain presentation of Platonic philosophy which is part of the apologetic project of Eusebius of Caesarea. It first analyses the role of the fragment of Atticus in *PE* XI, 2, which aims to establish the general agreement of Plato and the Hebrews, before examining the structure of Chapters 4 to 13 of *PE* XV, which reveal that for Plato, as for the Hebrews, the heart of philosophy lies in the pursuit of a life in conformity with God. With this interplay of quotations distributed between Books XI and XV, Eusebius weaves together both Plato's general agreement with the Hebrews and a story that shows the general failings of the other schools»].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

MITCHELL M.M., *Reading the Rhetoric of Papias and Eusebius on Mark, Once More*, in *Narrative Hermeneutics, History, and Rhetoric*. A Festschrift for David P. Moessner, ed. by R.M. CALHOUN, M. MITCHELL, T. NICKLAS, J.E. SPITTLER (NT.S, 194), Brill, Leiden 2025, 413-432.

[1. The criticism of deficient τάξις in ancient literary-rhetorical culture. 2. Τάξις as intertwined with εὔρεσις in rhetorical composition. 3. The rhetorical strategy of the Papias fragment's treatment of Mark. 4. Papias and Eusebian narrative rhetoric. – «Eusebius was acutely aware that a sticky point for historiographic work is always the ending (τέλος, τελευτή), especially as the stated goal of bringing his own work εἰς ἡμᾶς ('to our time') kept changing as life went on, and the vicissitudes of the imperial rule of Constantine, Licinius's acts pertaining to Christians, conflicts with Constantine, and ultimate downfall and death in 324, as well as other events, needed to be added on. Eusebius, as both critic and author, was indeed, as David Moessner has demonstrated so adeptly for book 3, acutely aware of the significant role of τάξις, and in particular beginnings and endings, and he presumes that his precursors—the elder and Papias—were articulating these same concerns in their cautious, yet not dismissive, comments on the Gospel according to Mark» (p. 430)].

MORLET S., *La philosophie d'un «non-philosophe»? Philosophie, paideia, bibliothèque(s) à Césarée à l'époque d'Eusèbe, in Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 231-249.

[Peut-on identifier les maîtres d'Eusèbe? Les bibliothèques – la «bibliothèque de Césarée». La philosophie à côté des citations Conclusion: Eusèbe le philosophe? – Abstract: «This article tackles the question of philosophy in Eusebius from three angles: Eusebius's philosophical training, the philosophical sources available to him, and the presence of philosophy in his work, not only in the *Preparation for the Gospel*. On the first point, the article lists the figures mentioned by Eusebius who could have trained him in philosophy, in addition to possible self-taught training or training with a pagan master about whom we know nothing. On the second point, the article questions recent reconstructions of the history of the 'library of Caesarea', showing that Eusebius's personal library is not necessarily the same as the one that Pamphilus had assembled; moreover, while Eusebius may have known of copies that belonged to Origen, the link between Origen's personal library, that of Pamphilus and that of Eusebius remains problematic. Finally, although Eusebius was not familiar with all the philosophical works he quotes, his philosophical culture, alongside the quotations from philosophers, is also illustrated by the use of certain doctrines or certain modes of exposition; although this is perhaps less spectacular than the quotations, it bears witness to a fairly deep familiarity with certain philosophical traditions»].

–, «*Prends et lis*»: les appels au lecteur chez Eusèbe de Césarée, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 165-184.

[Arguments externes. «Prends et lis»: une formule adressée à un lecteur, au sens physique du terme? Arguments internes. Conclusion. – «Non seulement il n'y a aucune preuve que la formule "prends et lis" puisse être adressée à un collaborateur chargé de donner lecture des extraits ensuite recopiés par le secrétaire, mais encore, plusieurs arguments tendent à montrer que cette formule s'adresse bien au lecteur au sens commun du terme, c'est-à-dire au destinataire de l'œuvre. Il reste à comprendre ce qu'implique cette formule et pourquoi elle est aussi souvent utilisée par Eusèbe pour introduire des citations. On peut dire d'abord qu'elle s'inscrit bien dans la dimension de 'bibliothèque littéraire' de la PE et de l'HE. Le prologue de l'HE présente clairement l'œuvre comme un florilège, une anthologie, c'est-à-dire un livre des livres, et la PE, constamment émaillée de citations, présente la même dimension. La formule "prends et lis" contribue à construire cette dimension de l'œuvre, devenant non seulement un texte qu'on lit, mais un texte donnant accès à d'autres textes qu'il faut lire aussi. En ce sens, la formule "prends et lis" invite à ouvrir un second niveau de lecture, une lecture au second degré. L'injonction suggère aussi une relation de maître à disciple, comme si le texte devenait un espace de dialogue, une leçon (une ἀκρόασις) au cours de laquelle des passages sont lus et commentés par le maître. (...) La formule qui nous intéresse présente donc au moins trois intérêts; elle contribue à constituer l'œuvre comme une bibliothèque littéraire, elle crée une relation particulière avec le lecteur transformé en un disciple auditeur d'une leçon, elle est enfin une arme rhétorique qui occulte la dimension technique de l'argumentation pour mettre au premier plan le preuve non technique que constitue a priori un texte» (pp. 183-184)].

MUNNICH O., *Le christianisme comme «philosophie»: le détour par le judaïsme de langue grecque dans la Préparation évangélique (livres VII-VIII)*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 57-72.

[1. Ἰσραήλ des Hébreux. 2. La doctrine des Hébreux. 3. Le discours théologique des Hébreux. 4. Les Hébreux, inventeurs de la philosophie. 5. Le «moment» juif. 6. Le «détour platonicien». – Abstract: «At the heart of the *Preparation for the Gospel* (Books VII-VIII), the 'moment' of the Hebrews is the argumentative means that Eusebius finds to articulate Judaism, philosophy and Christianity. Eusebius gives a representation of the 'Hebrews' (the righteous men at the beginning of Genesis, with Job), inspired by Philo's philosophical commentary and far removed from the universe of the Mosaic Law, coextensive in Eusebius' eyes with the degradation that constitutes Judaism. Since the philosophy of the Hebrews was derived not from the Law, but from oracles and rationality, it is presented from a perspective that is compatible with Greek philosophy; the Hebrews are even its distant origin, having progressed from physics to ethics, to reach epopticism. While the Logos bound the Jews to the literal prescriptions of Mosaic legislation, the Hebrews, according to Eusebius, prefigured Christianity, itself conceived as a philosophy»].

PERRONE L., *La philosophie dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 195-211.

[Introduction: de la «philosophie» dans une histoire littéraire et doctrinale. Une enquête de vocabulaire: la philosophie comme doctrine et mode de vie: a) φιλόσοφος, φιλοσοφείν; b) φιλοσοφία. Conclusion: la place de la philosophie dans la culture ecclésiastique. – Abstract: «The paper analyses the vocabulary of philosophy in the *Ecclesiastical history* of Eusebius of Caesarea. The historian uses these terms in a broader meaning pointing both to philosophy as a 'way of life' and as a scholarly tradition in the framework of the Greek παιδεία. The main objective is first of all to provide a review of all the passages concerned in the *Ecclesiastical history*, though with a rather cursory presentation. Philosophical language and ideas are especially underlined by Eusebius in connection with some main figures and chapters of his historical narrative: that is, essentially, with Philo of Alexandria, Justin, Clement and Origen. In spite of the importance ascribed by the historian to philosophy, a more precise appreciation demands to consider the contribution made both by Christian and Greek 'philosophers' compared to the ecclesiastical culture programmatically fostered by the bishop of Caesarea, also thanks to the *Ecclesiastical history*. Taking into account his apologetic concerns, in the end, the place of philosophy appears to him to be subordinate to the emerging learning of ecclesiastical Christianity, a new theological science established upon the basis of the biblical revelation and its Scriptures»].

–, *Lecture de la Parole, parole de la prière: l'interprétation du Psaume 118 dans le Christianisme ancien. Origène, Eusèbe de Césarée, Évagre* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

PETITFILS J.M., *Defiguration and Deliverance: Eusebian Portrayal of Martyrdom and the Letter of the Churches of Lyon and Vienne*, JECS 32 (2024) 341-365.

[Abstract: «This study examines Eusebius's physical portrayals of martyrs, situating them within his moral and rhetorical agenda in his *Ecclesiastical History*. To bring the contours of his discourse into greater relief, I first compare Eusebius's martyr portrayals with those of the *Letter of the Churches of Lyons and Vienne* (one of the longest ostensibly non-Eusebian martyr narratives in the *History*). After noting several minor differences between the descriptions in Eusebius's martyr stories and those populating the *Letter*, I highlight one significant discursive disparity: namely, the physiognomic and sartorial details in the *Letter* tend to emphasize the martyrs' divine physical restoration and glorification during their ordeals, while Eusebian martyr stories place greater emphasis on the martyrs' gruesome disfigurement. Having made a case for the *Letter's* distinct deployment of physical details – further suggesting its authorial independence from Eusebius – the remainder of the article focuses on one particular historiographic and pedagogical aim to which Eusebius deploys these grisly martyrological images: amplifying the irrationality and cruelty of persecuting imperial leaders. From the early books of the *History*, Eusebius frequently catalogues imperial leaders as either pious respecters of the Christians, in step with traditional Roman *mores*, or impious persecutors, exemplifying their irrationality and lack of imperial virtue. The mangled bodies of the martyrs adorn Eusebius's *History*, I argue, at least in part as gruesome monuments to immoral, barbaric leaders. These evil *exempla*, in turn, provide both an effective foil for the virtuous leadership of Christian-favoring leaders and a stern moral warning for future leaders. At various points in this article, I also bring Eusebius's earlier narrative, *Martyrs of Palestine*, into the conversation to demonstrate further the relative stability of Eusebius's physiognomic portrayals of martyrs»].

PIASECKI D., *An Image of a Christian Father in Vita Constantini by Eusebius of Caesarea* (Pol.), *Vox Patrum* 93 (2025) 85-98.

[Abstract: «Based on the work of Eusebius of Caesarea *De vita Constantini*, the article presents Emperor Constantine as the father of his sons. It shows the emperor's concern for the upbringing of his children, transmitting the Christian faith to them, providing them with education and preparing them to take over power after their father's death»].

TISSI L.M., *Concevoir le savoir oraculaire: Eusèbe philosophe et exégète*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 165-179.

[1. Introduction. 2. Eusèbe et le savoir oraculaire. 3. Un débat rhétorique sur le langage oraculaire. 4. Prophétie et libéré. 5. Les prophètes des Hébreux et la philosophie hellène, 6. Trois épisodes sur les prophéties et les oracles. Conclusion. – Abstract: «For Eusebius, the Greek oracles are particularly dangerous texts from a political and intellectual point of view, because they convey and disseminate the knowledge of the Hellenes in an indirect way. His method of refutation consists, on the one hand, in pointing out the contradictions of the pagan authors on oracular knowledge and, on the other hand, in re-reading the oracular texts in a 'correct' way, highlighting their lies and their lack of insight. In this article I will analyse Eusebius's approach to oracular knowledge from three perspectives, literary and exegetical, philosophical and historical»].

WATSON F., *Eusebius and the Biographical Logic of the New Testament Canon*, NTS 70 (2024) 435-451.

[1. Introduction. 2. Biography and authorship. 3. The Philosophical Lives tradition. 4. Conclusion. – Abstract: «Eusebius' much-discussed catalogue of 'acknowledged', 'disputed' and 'spurious' works (*Historia Ecclesiastica* 3.25) is a key passage in the history of New Testament canon formation, but it is often extracted from its literary context and consequently misunderstood. This passage is in fact a summary of conclusions that Eusebius has already

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

reached in the contributions to apostolic biography with which he supplements the Book of Acts in *HE* 2.1–3.24. Biographical passages relating the conclusion of the apostolic lives of James, Peter, Paul and John are accompanied by statements about the texts they authored or authorised, or that have been falsely attributed to them. This biographical context for differentiating genuine works of prestigious figures from their pseudepigraphal counterparts has its roots in Greco-Roman literary culture, as exemplified in the *Lives of the Philosophers* of Diogenes Laertius. Eusebius' crucial contribution to the formation of the New Testament canon is thus rooted not in exclusively Christian concerns but in the wider literary culture of Late Antiquity»].

ZAMAGNI C., *L'arrière-plan philosophique des Questions évangéliques d'Eusèbe*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 213-219.

[Abstract: «Eusebius of Caesarea's *Questions on the Gospels* do not contain any clear philosophical reference and, even if the text seems to take into account some philosophers known for their anti-Christian polemics (Celsus and Porphyry), philosophy in general appears as an important and positive notion according to Eusebius, who certainly inherits such point of view from the Alexandrian culture»].

20. *Atanasio*

ABBOTT PH., *Battle of the Bands: The Psalter vs. Demonic Noise*, *JThS* 75 (2024) 170-193.

[Abstract: «When scholars discuss the use of the Psalms in early Christianity, they typically underscore how the Psalter functioned as an instrument to harmonize the self with the divine. In other words, the Psalms transformed Christian readers, allowing them to internalize the Gospel and exorcize their inner demons. This article argues, however, that there is a more externalized aspect of apotropaism to the Psalter in the writings of Athanasius. According to the bishop of Alexandria, the Psalter had real prophylactic power against embodied evil forces. Conceptualizing the Book of Psalms as an aural incarnation of Jesus that anticipated his physical incarnation, Athanasius believed that the Psalter contained Christ's presence and could be employed to drive demons out of their strongholds and Christianize the landscape. In his *Life of Antony*, Athanasius' Antony uses the Psalter in this manner as he advances into demonic territory and threatens demonic hegemony. In response, demons launch sonic attacks of their own on the great ascetic, producing a terrible cacophony. More than mere distraction, this demonic noise signifies resistance to the shifting power dynamics in the unseen realm. Thus, *Life of Antony* recounts a holy battle of the bands, where Christ via the Psalter competes with the devil and his motley crew of noisy demons»].

ASCONE L.L., *L'utero dell'anima. Note su esegesi e corpo femminile in Gerolamo* → 28. *Gerolamo*

FERNÁNDEZ S. (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MCCASHEN G., *Liberius on Athanasius at Arles, Milan, and in Constantius' Court*, *JThS* 74 (2023) 673-705.

[Introduction. The council of Arles (353): Liberius' testimony; Sulpicius Severus' testimony. The council of Milan (355): Liberius' testimony; The testimony of Hilary and later historians. The fallout of Milan: Constantius' court: The testimony of Athanasius and Theodoret; The testimony of Ammianus Marcellinus. Conclusion. – Abstract: «Liberius is often viewed as Athanasius' ally in the mid-350s, but his own writing, contemporary testimony, and the pagan historian Ammianus Marcellinus suggest otherwise. Rather than defending Athanasius at the councils of Arles and Milan and in Constantius II's court, Liberius attempted to establish acceptable conditions for peace in the Church by trading Athanasius' excommunication, which he saw as justified by Athanasius' refusal to comply with traditional ecclesial-judicial procedures, for doctrinal concessions from certain Eastern bishops whom Liberius suspected of sympathizing with heretical doctrine»].

MORALES X., *Le Psautier d'Athanase: réflexions sur la Lettre à Marcellin*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 231-248.

[I. Un texte singulier: 1. Genre littéraire; 2. Destinataire; 3. Énonciateur secondaire: un vieillard énigmatique. II. Un texte pratique: 1. L'utilité des psaumes; 2. Un recueil de listes. III. Théorie pragmatique des Psaumes: 1. Théorie de l'effet psychologique; 2. Analogie de l'harmonie musicale; 3. Théorie de l'appropriation énonciative; 4. La Bible, parole efficace. IV. Conclusion. – «Cette lecture trop rapide de la *Lettre à Marcellin* a permis de confirmer qu'Athanase, malgré son respect pour 'Origène le très savant et laborieux', n'est pas un homme d'étude, mais un homme d'action! Il n'est que de comparer son image du miroir à celle qui ouvre le commentaire d'Origène au psaume premier. Le miroir, objet intime et quotidien, exprime parfaitement la familiarité d'Athanase avec les psaumes et leur potentiel d'appropriation immédiate. À l'opposé, Origène représente la Bible comme une "maison dont les nombreuses chambres sont toutes fermées à clef", et "les clefs dispersées autour des chambres, sans qu'aucune ne corresponde à celle auprès de laquelle elle gît" et l'exégèse biblique comme "un énorme combat". Pour autant, il ne faudrait pas trop forcer l'opposition, et réduire toute l'exégèse biblique d'Athanase à une approche purement pratique et littérale» (p. 247)].

VANNIER M.-A., *Athanase d'Alexandrie*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 431-478.

[Présentation. La christologie d'Athanase. La théologie trinitaire d'Athanase. L'anthropologie. Bibliographie].

21. I Padri Cappadoci

CASSIN M., *Vision et vocation d'Isaïe chez les Cappadociens et Évangéle Pontique: arguments théologiques et lecture spirituelle*, *RechAug* 40 (2024) 147-166.

[Abstract: «The interpretations of Is 6, especially of the vision of God and the prophet's vocation, have already been studied many times. The Cappadocian authors of the fourth century, in particular Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus, and secondarily Amphilochus of Iconium and Evagrius the Pontic, while not revolutionising the exegesis of the passage nor providing detailed commentaries, did use and explain these verses in a number of instances. There are four main approaches: firstly, texts where the vision is used as a simple manifestation of divine greatness; secondly, the vision is used to confirm the authority of the prophet who has benefited from it; thirdly, the vision and in particular the trisagion are used in the context of doctrinal discussions on the Trinity; finally, the purification of the prophet, in Gregory of Nyssa, is used as a model for the purification of the faithful. The theophany is not given a new interpretation by these authors – even if the identification of the Trinitarian Persons evolves – except in Evagrius, where it acquires a more significant epistemological significance»].

HALVGAARD T.B., *The Thunder: Perfect Mind and the Notion of Epinoia in Early Christianity* → 10. *Cristianesimo ale-sandrino e ambiente egiziano* (3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo)

LETENSKI I.-PENSÁK M.A., *Os Padres Capadócijs e o conceito de persona. Uma contribuição para o símbolo niceno-constantinopolitano*, *Basilíade. Revista de Filosofia* 4/7 (2022) 39-51.

[Resumo: «Este estudo tem como principal objetivo apresentar a relação dos Padres Capadócijs – Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo – com o conceito de 'persona' que, por sua vez, contribuiu para a formulação do Símbolo Niceno-Constantinopolitano e passou a ser utilizada pelo Papa Dâmaso I, no Ocidente. O texto mostra que para se chegar ao uso de 'persona' para se referir à Santíssima Trindade, diversas disputas teológicas permearam todo o século IV, principalmente aquelas contra a heresia ariana. Foi necessária a proximidade dos Padres Capadócijs com a sabedoria pagã e, consequentemente, de todo o esforço linguístico que dela eles tomaram proveito, para chegarem à fórmula 'mía ousía – três hypostáseis' e, assim, fazer uso do termo 'persona' para os Três da Trindade»].

21.1. Basilio di Cesarea

KANAAN M., *Les Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée ou le dialogue avec l'Écriture*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 249-260.

[I. Présentation des homélie. II. Basile lecteur de l'œuvre des six jours de la Genèse. III. Conclusion. – «Il me semble que la première finalité de ces homélie est de permettre aux fidèles de regarder la création en fonction de ce que la Bible dit et de reconnaître qu'elle est le fondement de toute la réalité. Elle est aussi de structurer leur vie en fonction de sa réception signifiante, dans la mesure où elles montrent que la Bible est une parole vivante toujours ouverte et dynamique, qu'elle est un centre de relations entre le lecteur et son Créateur et que sa compréhension évolue et se développe à mesure que le lecteur mûrit spirituellement et acquiert une plus grande connaissance de Dieu et cherche sa guidance dans sa vie. Le récit qu'elle nous raconte dans le premier chapitre de la Genèse n'est pas pour notre curiosité intellectuelle, mais pour une finalité théologique et sotériologique. Elle doit donc pénétrer la vie de chaque chrétien et entrer en résonance avec son existence sur les deux plans moral et spirituel» (pp. 259-260)].

LE BOULLUEC A., *La mission du prophète selon le Commentaire sur Isaïe attribué à Basile de Césarée*, *RechAug* 40 (2024) 125-145.

[I. Remarques clairsemées de «Basile» sur Isaïe 6, 1-5. II. Première explication d'Isaïe 6, 6-8. III. Deuxième explication d'Isaïe 6, 6-8. IV. Explication d'Isaïe 6, 9-13. Conclusion. – Abstract: «The genuineness of the *commentary on Isaiah* which is ascribed to Basilius of Caesarea is still subject of a controversy. The exegesis of the sixth chapter of Isaiah offers some reasons to deny its authenticity. The first one lies in a surprising repetition: Is 6, 6-8 is commented upon twice. The two explanations are simply juxtaposed, without any transition. That oddness scarcely tallies with Basilius' skillful art of composition. The second explanation however enriches the first one. Moreover, the lack of theological exegesis of Is 6, 3 would be astonishing if Basilius, the great expert in trinitarian theology, was the author. Perhaps the commentator did not want to side explicitly against Origen's exegesis of the verse. Origen's influence is obvious about the whole chapter 6 of Isaiah, in consideration of method (making use of allegory, etymology and textual criticism) and of doctrine. The cosmological interpretation of the *seraphim* is rejected, probably against an opinion of Clement. A christological exegesis of Is 6, 6 meets with Cyril of Alexandria. Many expositions belong to the style of questions and answers. The whole has all the characters of a scholarly commentary»].

–, *La déploration d'Isaïe 5,8-25, commentée par les Pères grecs* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

LETENSKI I., *A cultura cristã e a cultura pagã na perspectiva de Basílio Magno*, Basiliade. Revista de Filosofia 1/1 (2019) 53-68.

[Resumo: «Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar a possibilidade de um diálogo entre a cultura cristã e a cultura pagã na perspectiva de Basílio Magno, ou de Cesareia. Com efeito, três tendências marcaram a relação 'sabedoria cristã' e 'sabedoria pagã' nos primeiros séculos do pensamento cristão: uma tendência que vê uma quase equivalência entre estas duas áreas do saber (Justino Mártir), uma segunda tendência que estabelece um fosso intransponível entre ambas as esferas (Tertuliano) e, finalmente, uma tendência intermediária ou completar que liga uma à outra. É esta última que caracteriza o pensamento e os escritos de Basílio Magno. Todavia, devem-se também levar em conta os paradoxos e as ambiguidades que permeiam os textos do próprio Basílio. É o que este estudo tenta também explorar a partir da obra: *Discurso aos jovens*»].

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

OTTOBRINI T., *Giovanni Filopono e l'esegesi biblica di matrice aristotelica: il De opificio mundi* → 35. *Giovanni Filopono* [Cap. V. Sinossi delle ascendenze storico-critiche del Filopono: 6. Basilio Magno, 278-288].

PERROT A., *Fallait-il faire confiance au scholiaste? Réflexion sur les éditions multiples des Ascetica* attribuées à Basile de Césarée, in *Repenser l'œuvre antique*, 263-298.

[I. Une explication du polymorphisme d'un texte dans l'Antiquité tardive. II. L'antériorité d'une forme longue sur les formes brèves. III. Les variantes rédactionnelles. Conclusion. – «L'histoire du texte des *Ascétiques* pour les *Règles longues* n'est pas celle d'un maître d'ascèse débutant, puis confirmé, reprenant son ouvrage à mesure que ses idées devenaient plus claires, ou que ses interlocuteurs lui suggéraient de nouvelles pistes de réflexion. La tradition des 'Grandes Règles' nous raconte, au contraire, la vie d'un texte subissant, de la part de tradition, des abrègements, des annotations, des erreurs, des reprises et des dégraissages différenciés. Les scholies ont eu pour effet de garantir l'origine basilienne de tous les états de la collection. Elles n'ont enlevé son 'autorité' – c'est-à-dire son 'auctorialité' – à aucune des formes du texte des *Règles* mises en circulation, même les formes absurdes, que ce soit du point de vue de l'étendue du texte, qu'il soit long ou bref, ou de la rédaction de détail (les variantes). Il n'y avait que des textes d'auteur» (p. 298)].

ROSS T., *Cultivation as Immanent Critique: Horticultural Metaphors in Gregory of Nyssa's Reception of Origen and Basil* → 21.3. *Gregorio di Nissa*

VANNIER M.-A., *Basile de Césarée*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 481-530.

[Les Commentaires de l'Écriture. Autour du baptême. Défenseur de la divinité de l'Esprit-Saint. Discours et traités. La correspondance. Basile, législateur monastique. La Basiliade. Apports liturgiques. Bibliographie].

ZECHER J.L., *Medical Art in Spiritual Direction: Basil, Barsanuphios, and John on Diagnosis and Meaning in Illness*, J ECS 28 (2020) 591-623.

[Christian valuations of medical arts. Modern healthcare and perennial problems. Galen. Basil of Caesarea. The Old Men of Gaza. Conclusion: a contest for meaning. – Abstract: «This study examines literature of spiritual direction in context of recent scholarship on the conceptual role of medical knowledge and practice in early Christianity, to show: 1) spiritual direction constitutes a version of medical art defined by teleology of bodily and psychical health, which 2) relies on diagnostic skill in disease etiology to construct meaning for sufferers, and 3) for these very reasons can lead to the rejection of medical healing. The topic is framed by discussions of the cultural and hermeneutical aspects of modern medicine, which show that construction of meaning in illness is integral to clinical encounters and determinative of expectations of expertise. These points are made with regard to ancient medicine through study of Galen of Pergamon's teleology and diagnostic advice. Thereafter the study focuses on Basil of Caesarea and the Old Men of Gaza. These treat medicine as divinely providential, within a narrative of sin and salvation that defines a teleology of bodily health as conducive to spiritual well-being. Accordingly, Basil develops etiologies of disease that distinguish between natural and unnatural origins to prescribe either recourse to or rejection of medical intervention. Barsanuphios and John of Gaza elaborate Basil's etiologies according to their experience and demonology. Nevertheless, all three construct their authority over ascetic bodies in terms of medical expertise and suggest that spiritual direction dictates ambivalence toward, even rejection of medicine, insofar as its theological commitments dictate different conceptions of health and the range of meaning available in illness»].

21.2. *Gregorio di Nazianzo*

HEINZE K., *The Devil's Ransom and Christology in Origen and the Cappadocians* → 12. *Origene* (4. Studi)

HOSLE P.K., *The Didactic Nature of Gregory Nazianzen's Poemata Arcana and the Theme of Continual, Graded Progress*, VigChr 78 (2024) 385-409.

[Abstract: «In this essay, I provide a holistic reading of Gregory Nazianzen's *Poemata Arcana*, eight poems providing a coherent and systematic account of the elements of Christian theology. I explore in particular the reflexive didactic poetics of the work, arguing that one of the most recurring themes is that of continual and graded

spiritual progress toward God and that Gregory takes care to position himself as an instructor and exemplar for his readers in their own individual, gradual self-perfective journeys. Over the course of this argument, I critically reconsider prior judgements concerning the poem's theological content (especially on the issue of apophasis and *theōsis*), literary technique and textual constitution»].

HUIAN G., *Between the Mirror and the Face: Gregory of Nazianzus and Augustine on 1 Cor 13:12*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 146-187.

[Introduction. First section: Who is mirroring the truth? The encounter between philosophy and theology. Second section: Guessing in the mirror – Seeing the face. The philosophy «inside» the exegesis of 1 Cor 13:12. Concluding remarks. Bibliography. Appendix. – «For Gregory of Nazianzus and Augustine, the exegesis of 1 Cor 13:12 confronts us with the limitation of knowledge, on the one hand, and shapes the possibility of full knowledge of God, on the other. It builds a theological discourse standing between an epistemic dynamic and an ontological process. Thus, the human being discovers itself in a (new) intermediate space – between *facing the mirror* and *mirroring the Face*» (p. 179)].

LEFTERATOU A., *Erotic Magic in the Pulpit: Fictional and Historicist Contexts of Gregory's Panegyric of Cyprian (Or. 24)*, GRBS 65 (2025) 15-47.

[Preaching eros. Preaching magic. Conclusion. – Abstract: «Gregory of Nazianzus' sermon in 379 fused distinct Cyprians (of Carthage and Antioch) in order to illustrate carnal eros transformed into divine desire, and to impugne the magical practices associated with Antioch and the Eunomians»].

MOLAC P., *Grégoire de Nazianze*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 531-569.

[Vie. L'apport de son œuvre. Bibliographie].

QUARTA G., *La versione latina dell'Or. 45 di Gregorio di Nazianzo: nuove note critiche*, Commentaria Classica 10 (2023) 201-217.

[1. Introduzione. 2. Osservazioni metodologiche. 3. La versione latina del *Laur. San Marco* 584. 4. Note critiche al testo latino. 5. Conclusioni. – Abstract: «In recent years, increasing attention has been paid to the anonymous Latin version of some of Gregory's works contained in the *codex Laur. Marc.* 584 and other later codices close to it: in a vulgar Latin, barely elaborated and extremely literal, this version presents translator's misunderstandings and copyists' mistakes mixed up, making the editor's task difficult. In this paper, I will discuss some *loci critici* of the translation of *Or. 45*, in order to stress the complexity but also the necessity of the critical edition of this text»].

21.3. *Gregorio di Nissa*

AUWERS J.-M., *Anges ou démons? Interprétations patristiques des «gardes de la ville» (Ct 3,3 et 5,7) → 1. Miscellanea e studi di carattere generale*

CASSIN M., *Le Notre Père et les Béatitudes lus par Grégoire de Nysse: une lecture et un lecteur en mouvement*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 147-169.

[I. Plusieurs sens de l'Écriture. II. État de la question sur unification de l'exégèse chez Grégoire (*skopos*) et ascension continue/infinie. III. Creuser pour le trésor. IV. Les *Homélies sur le Notre Père*: des étapes d'une ascension, non une montée unifiée. V. Les *Homélies sur les Béatitudes*, une structure ascensionnelle assumée. VI. Conclusion. – «On pourra donc retenir l'intérêt que manifeste Grégoire de Nysse, tant dans les *Homélies sur le Notre Père* que dans celles *sur les Béatitudes*, pour les images ascensionnelles, qu'il les motive ou non par la localisation géographique où se situent les passages du Nouveau Testament qu'il commente. Cet intérêt correspond à une dimension essentielle de sa théologie, présente dans toute son œuvre, à savoir le progrès de l'homme vers Dieu, un progrès infini. Pourtant, dans ces deux séries homilétiques, alors même que la perspective ascensionnelle est présente, ce n'est pas seulement l'ascension infinie vers Dieu qui est au premier plan, mais aussi le regard que l'on peut porter d'en haut vers le monde (et l'Écriture). Au contraire de ce qu'on peut trouver dans la *Vie de Moïse* ou les *Homélies sur le Cantique*, ce n'est donc pas tant l'orientation vers Dieu qui semble motiver ces images ascensionnelles, que l'idée de parvenir à un point plus élevé, d'où l'on voit le monde comme Dieu le voit, ou presque – d'où le vertige évoqué en *Beat. VI*» (p. 168)].

HEINZE K., *The Devil's Ransom and Christology in Origen and the Cappadocians → 12. Origene (4. Studi)*

LIMONE V., *The Use of Eros in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, 113-126.

[1. State of the art and aim of the research. 2. The use of *eros* in the Greek fragments of Origen's *com. in Cant.* 3. The use of *eros* in Plotinus' *Ennead* 5. 4. The use of *eros* in the *hom. in Cant.* of Gregory of Nyssa. 5. Concluding remarks. – Abstract: «The chief aim of this paper is to explore the use of the term *eros* in Gregory's homilies on the *Song of Songs*. After an overview of the state of the art and the purpose of the research, the paper will focus on the use of *eros* in two main sources of Gregory, respectively in the Greek fragments of Origen's commentary on the *Song*, and in Plotinus' *Ennead* III 5. The paper will then investigate the use of *eros* in Gregory's homilies, in particular in three key texts in which *eros* occurs»].

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

PEROLI E., *The Abyss of Soul. Platonism and Mystical Theology in Gregory of Nyssa*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire*, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 93-112.

[1. Introduction. 2. Philosophy. 3. The ontology of finiteness– Abstract: «My intention in this contribution is to show how, in his spiritual theology, Gregory of Nyssa succeeded in transforming certain conceptual structures of Neoplatonic philosophy, placing them in a new and profoundly different context. In this sense, I will try to show how Gregory was able to place at the centre of his reflection the authentic Christian question of man's insufficiency in relation to himself through confrontation that he was able to establish with the philosophy of his time and its metaphysical presuppositions – perhaps the only one of his generation – and through the profound transformation of the conceptual universe he also assimilated. He was able to do this with a radicality and an intensity largely unknown in Christian authors before him, thus giving his spiritual theology the strength and appeal that it has continued to exert in the tradition that followed»].

ROSS T., *Cultivation as Immanent Critique: Horticultural Metaphors in Gregory of Nyssa's Reception of Origen and Basil*, *Open Theology* 7 (2021) 388-400.

[1. Origen's bole. 2. Basil's branch. 3. Gregory's bloom. 4. Conclusion. – Abstract: «The present article asks after Gregory of Nyssa's debts to Basil the Great, and this by re-examining two texts the former wrote shortly after the latter's death: *De hominis officio* and *Apologia in Hexaemeron*. It does so on the premise, mostly promissory for now, that Gregory's efforts to sort through Basil's legacy in his late brother's wake was part and parcel of the Nysse's career-long project to reprise Origen of Alexandria under a 'pro-Nicene' banner. Defending his elder sibling's apparently incomplete *Homiliae in Hexaemeron* while also disputing their basic premise, that is, gave Gregory an opportunity to negotiate the dialectic of dependence and distinction that ultimately determined his reception of earlier authorities, including the great Alexandrian they both revered. With that much longer story in sight, this article focuses on Gregory's deployment of horticultural metaphors, especially in the *Apologia in Hexaemeron*, to describe his stance toward both Basil and Origen. Closer scrutiny of these images alongside his more technical means of differentiating between himself and Basil suggests that Gregory considered his own work to be both a natural development of his predecessors and, precisely thereby, the immanent perfection of their thought»].

–, *The Inextricability of Hermeneutics and Metaphysics in Late Neoplatonism and Patristic Theology* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

VAN PARYS M., *Grégoire de Nysse*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 571-612.

[Bibliographie, pour continuer la découverte. Vie. Le pasteur et liturge. Dieu, perfection et vertu. Le Nom ineffable: Père, Fils et Esprit Saint. Le Seigneur Jésus. De gloire en gloire. Maître de prière. Bibliographie].

WINLING R., *Le thème «transformés en son image de gloire en gloire» (2 Co 3, 18) dans les Homélie sur le Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire*, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 113-132.

[1. Remarques préliminaires. 2. Les thèmes de la transformation et de la gloire. 3. Le processus de la transformation et celui de la progression dans leur déploiement: aspects théologiques. 4. Effets résultant des transformations initiales du baptême. 5. Domaines dans lesquels se produisent des changements résultant des transformations successives. 6. L'union d'amour, sommet de la vie spirituelle. 7. Conclusion. – Abstract: «The themes of continual transformation and progression are a defining key to Gregory of Nyssa's commentary in the *Homilies on the Song of Songs*. However, these themes have been linked with other complementary patterns and themes, as Gregory of Nyssa sought to take into account the complexity of the issues raised. His project is not lacking in ambition, for he wants to show that the union of love with Christ represents the summit of the spiritual life and the crowning achievement of Christ's salvific work»].

22. Ambrogio di Milano

AUWERS J.-M., *Anges ou démons? Interprétations patristiques des «gardes de la ville» (Ct 3,3 et 5,7)* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MATTEI P., *Genèse 1, 26a selon saint Ambroise*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire*, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 145-160.

[1. Bibliographie topique. 2. Lecture d'Ex. 6, 7-9 [10]. 3. Comparaisons intra-ambrosiennes. 4. Conclusion. – Abstract: «This contribution deals with the Ambrosian exegesis of Gen 1:26a. It will concentrate, to begin with, on the final pages

of the *Exameron* (book VI, chapters 7-9 [10]). It therefore considers a limited set, a few pages to which the criticism is primarily addressed when it touches on Ambrose's anthropology. On targeted intra-Ambrosian comparisons, *Ex.* 6, 7-9 [10] will be put into perspective. To conclude, Ambrose will be resituated in the history of patristic anthropology»].

NAUROY G., *Ambroise de Milan, in Découvrir les Pères de l'Église*, 669-778.

[Vie. Œuvres. Bibliographie générale sur Ambroise de Milan].

–, *Ambroise de Milan face au judaïsme. Politique et idéologie religieuse d'après la Lettre 74 (40 M) à Théodose*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique*. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 162-179.

[1. Circonstances et témoignages. 2. Deux positions opposées sur les rapports entre l'Église et l'État. 3. Le plaidoyer d'Ambroise dans sa lettre à Théodose. 4. L'attitude d'Ambroise jugée par la postérité. Bibliographie. Annexe: Sommaire de la *Lettre 74*. – Abstract: «The violence perpetrated in 388 by Christians against a synagogue and a Gnostic sanctuary in a fortification on the Persian border on the Euphrates are examined perhaps subjectively, by Ambrose, the bishop of Milan. The analysis of the letter sent on this occasion by the emperor invites us to return to the tensions between religious communities at the end of the 4th century, and also to consider the relationship between Church and State. Was this intolerance or legitimate advocacy in the service of the God one believes in? The following questions are dealt with here in relation to the pressure exerted by Ambrose on the emperor Theodosius: (1) the emperor was indebted to God for his successes and could not be neutral in religious matters since he had a duty to God, (2) on the other hand, the Church demanded autonomy from the State and the primacy of faith over the law, (3) and the emperor's right of scrutiny or even decision making over the matters of the Church. This allows us to contextualize the pressure exerted by Ambrose on Theodosius and the modern critique of the former's attitude»].

23. *Didimo il Cieco*

ZAMBON M., *Conoscere Dio attraverso le sue opere. Il cosmo e l'uomo come specchio della bontà di Dio in Didimo di Alessandria*, in *La cognizione del bene. Prospettive storico-critiche per un'etica del presente*, a c. di M. DALLA VALLE, F. ZANIN, Il Poligrafo, Padova 2024, 55-73.

[1. Dio come bene ed essere. 2. Dio come creatore e ordinatore. 3. Conoscenza di sé e di Dio: Separazione da Dio; La voce di Dio nella coscienza e nel cosmo; Condizioni per progredire nella conoscenza. Conclusione. – «Questa visione della realtà, così compatta, paziente, serena, oggi – forse anche nel IV secolo – può irritare ed essere liquidata come una maniera banale e ingenua di imporre un ordine rassicurante a una realtà che sfugge a ogni tentativo di darle senso. Colpisce il fatto che Didimo abbia trasformato in campioni della propria proposta sapienziale proprio Giobbe e l'Ecclesiaste, i due personaggi biblici che più radicalmente contestano ogni tentativo di 'mettere ordine' nelle relazioni tra Dio, il mondo e l'uomo. Didimo non era un falsario, non era un ingenuo e non è vissuto al riparo da grandi avversità; ha avuto la fortuna – o il merito – di assimilare profondamente l'idea che il principio che genera e governa, in modo spesso oscuro per noi, la realtà è l'amore e che di questo amore ci si può fidare» (p. 73)].

24. *Evagrio*

Evagrio Pontico. Gli otto spiriti della malvagità. Edizione e traduzione di due antiche versioni latine. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento a c. di D. MARCHINI (Nuovi testi patristici, 7), Città Nuova, Roma 2024, pp. 307.

[Introduzione, 5-6. I. Evagrio Pontico: 1. Gli studi attuali, 7-8; 2. La biografia, 8-10; 3. Gli scritti, 10-20; 4. La dottrina di Evagrio sui vizi, 20-33. II. Il trattato su *Gli otto spiriti della malvagità*: 1. La storia del testo, 34-38; 2. Temi, forme e richiami biblici, 38-51. III. Edizione delle traduzioni latine del trattato *Gli otto spiriti della malvagità*: 1. Una premessa: le antiche traduzioni latine dei testi monastici, 52-63; 2. Le versioni latine de *Gli otto spiriti della malvagità*, 64-87; 3. *Versio A*, 87-93; 4. *Versio B*, 94-100; 5. Criteri di pubblicazione, 99-100. Sigle e abbreviazioni frequenti, 101; Bibliografia, 103-114. *Gli otto spiriti della malvagità*, 117-259. Appendice: Citazioni di VeA e VeB in testi di epoca successiva, 263-269; Glossario di termini appartenenti al lessico monastico nelle versioni latine di *Gli otto spiriti della malvagità*, 271-283. Indici: Indice biblico, 285-291; Indice delle opere di Evagrio Pontico, 293-294; Indice dei nomi antichi, 295-302; Indice degli autori moderni, 303-304].

Évagre le Pontique. Lettres. Lettre sur la foi, corpus des 62 lettres et Grande Lettre, Introduction, édition des textes grecs et syriaques, traduction et notes (SC 652), Les éditions du Cerf, Paris 2025, pp. 637.

[Avant-propos, 7-9. Introduction: I. La lettre sur la foi, 11-62. II. Les soixante-deux lettres, 63-168. III. La Grande Lettre, 169-183. Bibliographie, 185-206. *Lettres sur la foi*, 207-269. *Soixante-deux Lettres*, 271-533. *Grande Lettre* (dite *Lettre à Mélanie*), 535-609. Index, 611-629].

CASIDAY A., *Rabbinic Inclinations and Monastic Thoughts: Evagrius Ponticus' Doctrine of Reasoning (logismoi) and Its Antecedents*, in *The Evil Inclination*, 247-261.

[1. Introduction. 2. The semantic field of Evagrius' λογισμοί and its antecedents. 3. «No λογισμός is evil from nature». 4. Conclusion. – «It is not possible at this stage of research to advance upon Rosen-Zvi's claim that the

yesarim he studied and the monastic thoughts have importantly similar morphologies. It would be gratifying to be able to posit direct interaction, though evidence for this is lacking; more likely, the similarities between R. Akiva's position and that of Evagrius demonstrate spontaneous parallels based on a common fund of religious texts. But even that more modest claim is an important advance on complacently assuming that, for instance, Evagrius was in thrall to Platonic philosophy to the exclusion of other influences and sources. To the contrary, these preliminary considerations indicate that in his expression of a concept central to his writings Evagrius was moving (whether he knew it or not) along a path already trodden by R. Akiva» (p. 261)].

CASSIN M., *Le lecteur des scholies exégétiques d'Évagre le Pontique. Quel rôle pour le lecteur, et pour quel lecteur?*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 185-214.

[Forme littéraire, forme matérielle du livre et rapport au lecteur: *Kephalaia* et enseignement spirituel; Instruction aux copistes et souci du lecteur; Scholies exégétiques: une forme littéraire particulière. La forme de l'exégèse et l'inclusion du lecteur: Formulations impersonnelles et destinataire universel; Inclure explicitement le lecteur: de la 1^{re} ou de la 3^e personne du singulier à la 1^{re} personne du pluriel, et quelques usages de la 2^e personne du singulier. Inclure le lecteur et l'auteur dans les destinataires de la parole biblique. Apprendre, chercher et savoir quand utiliser l'Écriture: «Par là nous apprenons»; Chercher, parfois sans réponse; Des versets pour des usages particuliers (antirrhétiques). Conclusion. – «Les scholies exégétiques d'Évagre le Pontique sont donc composées et écrites d'une manière telle qu'elles présentent d'une part des matériaux exégétiques traditionnels, qui expliquent le texte biblique, et d'autre part des éléments qui impliquent une participation active du lecteur, ou plutôt qui confient aux lecteurs une tâche, qu'il s'agisse de poursuivre l'enquête ou d'appliquer un verset à une situation ou à une personne particulière, de s'armer de ce verset biblique pour se défendre contre le démon ou pour faire face à une tentation. Ces procédés qui font de l'auteur un collaborateur de l'auteur le conduisent d'abord à s'approprier non seulement la compréhension du texte biblique, mais aussi la démarche exégétique elle-même: le lecteur est invité à chercher lui-même le sens de tel ou tel verset biblique; il est parfois guidé dans cette recherche, voire l'auteur lui fournit lui-même les conclusions, ou l'une des conclusions possibles, mais ce n'est pas toujours le cas. D'autre part, le lecteur est invité à utiliser l'Écriture comme un instrument pour son progrès et sa défense spirituelle, suivant les instructions d'Évagre lui-même, qui reçoit cette tradition des Anciens qui l'ont précédé, tout en la complétant et la transformant» (p. 213)].

–, *Vision et vocation d'Isaïe chez les Cappadociens et Évagre le Pontique: arguments théologiques et lecture spirituelle* → 21. *I Padri Cappadoci*

EGENDER N., *La douceur chez les Pères monastiques* → 10. *Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano* (5. Il monachesimo)

PERRONE L., *L'accomplissement de l'oraison spirituelle chez Évagre: Une note sur l'enracinement scripturaire des Chapitres sur la prière*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique*. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 134-144.

[1. Un langage différent: du «mystique» au «théologique». 2. Les apports de l'Écriture au discours sur la «prière spirituelle». – Abstract: «Studies on Evagrius' doctrine of prayer tend to emphasize its practical and philosophical aspects without considering enough the contribution, at first sight modest, of the Bible to the formulation of his ideas. On the contrary, a closer examination of the scriptural quotations in the *Chapters on Prayer* sheds light on the way in which they structure the thought of Evagrius. It is thanks to them that the Pontic sketches the conception of 'spiritual prayer' in all its dynamics until its 'mystical' outcome. Without the essential support of these references, the vision of the Pontic would lose its specific profile»].

–, *Lecture de la Parole, parole de la prière: l'interprétation du Psaume 118 dans le Christianisme ancien. Origène, Eusèbe de Césarée, Évagre* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

PIRTEA A.C., *Origenism and the Memory of Evagrius Ponticus during the Syriac Renaissance: Dionysius bar Šalībī's Commentary on the Chapters on Knowledge*, in B. JACOBS, H. TEULE, J. VERHEYDEN (eds.), *Dionysius bar Šalībī: Guardian of the Syriac Orthodox Tradition*, Brill, Leiden 2025, 211-236.

[1. Introduction. 2. Bar Šalībī's *Commentary*: The manuscripts and their history. 3. Dionysius biographical chapter on Evagrius. 4. Concerns about Origenism and universal salvation. 5. Conclusion. – «The broader historical context in which Dionysius wrote his commentary on Evagrius' *magnum opus* requires further investigation. As briefly alluded to in this paper, one key to understanding the transformation of Origenism and Evagrianism in medieval Syriac monasticism is provided by the manuscripts. A considerable number of extant but little studied Syriac ascetic anthologies from the twelfth to the fourteenth centuries creatively combine the attempt to preserve the memory of Egyptian monastic spirituality with a desire to incorporate the later, mostly *East Syriac* mystical tradition into a new original synthesis. The same period also witnessed a surge in Syro-Arabic, Syro-Armenian, and other translations of these same corpora of ascetic texts, not only in Northern Mesopotamia and Syria but also in Armenian Cilicia and Egypt. A *longue durée* perspective on the reception

of Late Antique ascetic literature in the Medieval Eastern Mediterranean is required in order to understand the ways in which the exchange of texts, ideas, doctrines and manuscripts shaped the memory of the Desert Fathers for their medieval monastic audience» (p. 231)].

25. *Rufino di Aquileia*

HANAGAN M., *Chromatius vs. Jerome: The Origenist Controversy Reconsidered* → 13. *L'origenismo e la fortuna di Origene*

26. *Teofilo di Alessandria*27. *Sinesio di Cirene*28. *Gerolamo*

Hieronymus Romanus: *Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of His Death*, ed. by E. PRINZIVALLI, B. FEICHTINGER, G. CARUSO, I. SCHAAF (Instrumenta patristica et mediaevalia, 87), Brepols, Turnhout 2021, pp. 609 (= *Hieronymus Romanus*).

[I. SCHAAF, E. PRINZIVALLI, B. FEICHTINGER, G. CARUSO, Foreword, 7-8. I. SCHAAF, *Stadtgespräch: Hieronymus und Rom im Dialog der Spätantike*, 11-30. E. PRINZIVALLI, *Girolamo e il «bel mondo» di Roma*, 31-50. B. FEICHTINGER, *Hieronymus und Aurelius von Karthago: Eine (Nicht-)Begegnung in Rom*, 51-76. G. CARUSO, *Girolamo, Pelagio e Roma*, 77-102. M. GHILARDI, «*Auratum squallet Capitolium*»: *La città di Roma al tempo di Girolamo*, 103-136. E. BONS, *The History of Israel and the Early History of Rome in the Light of Jerome's Writings*, 137-152. E. DI SANTO, «*Sub umbra Damasi*»: *I rapporti fra Girolamo e Ambrosiaster alla luce del progetto ecclesiologico di Damaso*, 153-192. C. NOCE, *La veste del sacerdote cristiano fra spunti esegetici ed esigenze ascetiche: Un'indagine sul punto di vista di Girolamo, a partire dalla lettera alla romana Fabiola*, 193-236. R. ALCIATI, *L'ascetismo romano fra Damaso e Siricio*, 237-258. G. GRANDI, «*Bethlehem contra Romam?*»: *Il tema dell'angulus declinato nelle Epistole geronimiane*, 259-280. F. PIERI, *Dalla polemica contro Giovinniano alla polemica antiorigeniana*, 281-298. A. FÜRST, *Origenes in Rom: Hieronymus und Rufinus über die Frage, wie man Origenes lesen soll*, 299-332. L. GAMBERALE, *Come nasce un filologo*, 333-354. A. CAPONE, *Gerolamo interprete dei Salmi nel periodo romano*, 355-396. S. MANTELLI, «*Tacui sciens tempus esse lacrimarum*»: *Girolamo legge Roma e la sua caduta alla luce della Scrittura*, 397-438. U. EIGLER, «*De occidente rumor*» (Hier., epist. 127, 12): *Hieronymus Blick auf Rom aus dem Osten*, 439-462. M. REVELLIO, «*Roma*» in *the Letters of Jerome: A Pattern and Sentimental Analysis*, 463-484. A. CAIN, *Polemic, Patronage, and Memories of Rome in the Prefaces to Jerome's Pauline Commentaries*, 485-508. A. CANELLIS, *Pammachius et Marcella: Amis, et défenseurs de Jérôme à Rome*, 509-542. M. FALLICA, «*Secunda post naufragium tabula*»: *Girolamo e la penitenza nella prima età moderna*, 571-586].

Hieronymus und die Vulgata. Quellen und Rezeption, hrsg. von A. FELBER (BWANT, 241), Kohlhammer, Stuttgart 2025, pp. ix+212 (= *Hieronymus und die Vulgata*).

[Vorwort, vii-ix. R. SCHIRNER, *Quid facit cum psalterio Horatius? Reflexionen des Hieronymus über antike Bildungsinhalte*, 1-38. J.J.M. MAYR, *Nova et Vetera in den Texten der Liturgie. Anfragen an eine besondere Form der Koexistenz*, 39-88. D. BÄRSCH, *Exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa. Hieronymus und die Textgenese der Vulgata in Spätantike und Mittelalter*, 89-105. I. SCHAAF, ... quem [...] hominem fuisse non possum diffiteri. *Anmerkungen zu Hieronymus in der humanistischen Rezeption*, 107-122. A. FELBER-C. GOTTMANN-BINDER, *Hieronymus als Gelehrter in der Ikonographie*, 123-158. A. SIQUANS, *Hieronymus und die Vulgata in der Wissenschaft des Judentums*, 159-198. Register, 199. Autor:innen, 211].

ALCIATI R., *L'ascetismo romano fra Damaso e Siricio*, in *Hieronymus Romanus*, 237-258.

[1. Premessa: ascetismo o monachesimo? 2. Damaso e la vergine Irene. 3. Siricio il normalizzatore: le *Consultationes Zacchei et Apollonii* e la decretale a Imerio di Tarragona. 4. Conclusione. – Abstract: «During the chronological span that goes from the episcopate of Damasus (366-384) to that of Siricius (384-399), the religious framework of Rome appears to be characterized by a constant tension between ascetics and monks; this controversy then resulted in a proliferation of contrasts between different forms of Christian life. Against this scenario, Jerome willingly assumes the role of organizer. What is proposed in these pages, therefore, is not an overview of the available documentation about asceticism and monasticism in Rome during the above mentioned period, but rather it is an analysis of some texts showing the persistence, in the last thirty years of the fourth century, of a certain variety in living 'outside the world' and, consequently, the impossibility of considering asceticism as a synonym of monasticism (...)].

ASCONE L.L., *Da Origene a Gerolamo e ritorno: primi appunti su Maria nomomathes* → 12. *Origene* (4. Studi)

–, *L'utero dell'anima. Note su esegesi e corpo femminile in Gerolamo*, *Commentaria Classica* 11 (2024) 405-449.

[1. *I muliebria* della vergine: 1.1. Il punto di partenza: l'epistola a Principia (Hier. *epist.* 65, 1); 1.2. Da Filone all'esegesi latina. 2. La gravidanza della vergine. 3. Il parto della vergine. 4. «Chi è mia madre?»: 4.1. L'epistola a Eustochio *de virginitate servanda* (Hier. *epist.* 22.38.3-7); 4.2. Il *Commento alla lettera ai Galati* (Hier. *ad Gal.* 2.4.15.1); 4.3. Il *Commento al vangelo di Matteo* (Hier. *in Matth.* 2.14.49. 5. Un uomo come madre. 6. Partorire ogni giorno.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

7. Conclusioni. – Abstract: «The article aims to shed light on Jerome's exegetical use of images borrowed from female physiology, such as menstruation and breastfeeding. Starting from the preface of the *Letter 65 to Principia* and extending the analysis to a corpus of texts composed in the last quarter of the 4th century CE and in the first decade of the 5th century CE (*Letter 22 to Eustochium, Commentary on the Galatians, Letter 66 to Pammachius, Commentary on Matthew, Commentary on Amos, Commentary on Isaiah, Homilies on the Psalms*), the attempt is made to show how Jerome relies on and develops these images, drawn from different sources such as Origen and Tertullian, Philo and Athanasius, to describe virginity and chastity as a spiritual motherhood: as mothers, those who devote themselves to ascetic life are exhorted to daily conceive and give birth to the Christ, thus replicating the model of Mary. In Jerome's eyes, such exegetical elaboration both meets the needs of an educated audience, such as his Roman circle of friends and patrons, and fits his anti-heretical stance»].

BÄRSCH D., *Exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa. Hieronymus und die Textgenese der Vulgata in Spätantike und Mittelalter*, in *Hieronymus und die Vulgata*, 89-105.

BONS E., *The History of Israel and the Early History of Rome in the Light of Jerome's Writings*, in *Hieronymus Romanus*, 137-152.

[1. Introduction. 2. Explaining the history of Israel to Roman readers – Four examples. 3. Concluding remarks. – Abstract: «In the exegesis of the prophetic books Jerome makes some links between the history of Israel and the history of Rome. The following questions are addressed: In which contexts are the history of Israel and the early history of Rome associated or compared? What kind of historical information does Jerome offer? How does Jerome take into consideration the specific knowledge of his addressees, in particular their knowledge of biblical matters? To answer these questions, the article focuses on four passages of his comments on prophetic texts taken from the books of Isaiah, Hosea, and Haggai. Thus, it is shown that Jerome takes into account the knowledge of the addressees of his commentaries. Therefore, he links events in the founding of the city, its conquest by the Gauls, and the fall of the Roman kingdom»].

CAIN A., *Polemic, Patronage, and Memories of Rome in the Prefaces to Jerome's Pauline Commentaries*, in *Hieronymus Romanus*, 485-508.

CANELIS A., *Pammachius et Marcella: Amis, et défenseurs de Jérôme à Rome*, in *Hieronymus Romanus*, 509-542.

– *Saint Jérôme un érudit hors normes (347?-420)*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 779-823.

[1. De l'érémisme au monachisme. 2. De la traduction à l'exégèse. 3. Guide bibliographique].

–, *Les références à Joël dans les œuvres de Jérôme*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 183-204.

[I. Les références à Joël. II. Interprétations des références à Joël. III. Comparaison avec l'*In Ioel*. – «Ainsi, en renvoyant à Joël dans son œuvre ou en commentant le petit prophète de façon suivie, Jérôme ne sacrifie pas à la *self imitation*: bien au contraire, profitant des potentialités immenses de l'Écriture, mais conscient de son mystère et de sa difficulté, il adapte ses références au genre littéraire, au contexte et à la conjoncture, mais aussi à son destinataire, lecteur ou auditeur. Il cite de mémoire mais également réécrit le texte biblique – et pas seulement dans des paraphrases à visée didactique! – pour accentuer et approfondir le ou les sens de livret, malgré ses hésitations et ses fluctuations pour l'interprétation de tel ou tel passage, comme a pu le souligner Y.-M. Duval» (p. 203)].

CAPONE A., *Gerolamo interprete dei Salmi nel periodo romano*, in *Hieronymus Romanus*, 355-396.

[1. Premessa. 2. Problemi filologici e varianti esaplatari. 3. Testo latino e traduzioni. 4. I nomi di Dio. 5. Non solo Origene, ma pur sempre Origene. 6. Interpretazioni metriche e mistiche. 7. Conclusioni. – Abstract: «The purpose of this contribution is to focus attention on the *Letters*, which Jerome wrote during the Roman period and in which he addresses philological and exegetical questions related to the Psalter, with a threefold purpose: 1) considering the social, cultural and ecclesial context in which the revision of the biblical text takes place; 2) recognizing the sources which the exegete uses; 3) finally highlighting how the reworking of the sources is linked to the Roman context, in which polemical motifs and concrete needs of the Christian community intertwine»].

CARUSO G., *Girolamo, Pelagio e Roma*, in *Hieronymus Romanus*, 77-102.

[1. Girolamo e Pelagio si sono scontrati a Roma? *Identikit* di un avversario. 2. Il mistero di Rufino il Siro, tra Oriente e Roma. – Abstract: «Research into the interaction between Jerome and Pelagianism has brought about through time the formulation of certain theories, which – perhaps to the chagrin of those who first advanced them – have become undeservedly established facts. This contribution analyses two of these. The first takes up the unnamed monk mentioned by Jerome in *ep. 50*, who has been identified, probably incorrectly, with the namesake of Pelagianism. The second question looks at the case of the highly mysterious Rufinus the Syrian, who, despite the many attempts to identify him – and perhaps because of these attempts! – remains unsolved»].

COURTRAY R., *Le lecteur collaboratif dans les œuvres polémiques du Jérôme: l'exemple du Contre Helvidius*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 215-227.

[Saint Jérôme et son lecteur: l'étude de Paul Antin. La place du lecteur dans les œuvres polémiques de Jérôme. Le lecteur collaboratif dans le *Contre Helvidius*. Conclusion. – «Dans son article sur *Saint Jérôme et son lecteur*,

- Paul Antin avait noté que, “dans les textes polémiques, il est tout naturel que l’on prenne à partie le lecteur”. La présente étude n’a fait que confirmer cette remarque, et notre parcours nous a permis de compléter, sous un angle différent, les conclusions apportées par le moine bénédictin et de manifester encore davantage comment le lecteur se présente chez Jérôme comme un véritable collaborateur de son œuvre polémique, même si ce lecteur est aussi un juge dont il faut gagner la confiance, avec d’autant plus de vigilance qu’il est présenté comme intelligent et cultivé» (p. 226)].
- , *Petite anthologie sur saint Jérôme*, in *Découvrir les Pères de l’Église*, 824-862.
[I. Présentation de l’œuvre de Jérôme... par lui-même. II. Jérôme traducteur. III. Jérôme épistolier. IV. Jérôme exégète. V. Jérôme polémiste. VI. Jérôme hagiographe. VII. Ouvrages de travail].
- , *Virginité et mariage selon la loi nouvelle du Christ. Analyse du Contre Helvidius 18-21 de Jérôme*, in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique*. Mélanges en l’honneur de Marie-Anne Vannier à l’occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 181-195.
[1. Le *Contre Helvidius*: de la défense de la virginité de Marie à l’exaltation de la virginité. 2. À l’origine de l’opposition du mariage et de la virginité: la loi nouvelle du Christ. 3. Comparaison du mariage et de la virginité. 4. Conclusion. – Abstract: «The *Aduersus Helvidium* is the first Latin treatise on the question of Mary’s virginité and Jerome’s first apology for asceticism. In this polemical work, Jerome responds to the work that a certain Helvidius had written to show that Mary did not remain a virgin after the birth of Jesus and that marriage and virginité have the same dignity. The present study deals with paragraphs 18 to 21 of the *Aduersus Helvidium*, in which Jerome defends virginité and shows its primacy over marriage. He presents virginité as a conformation to Christ, while marriage turns men away from the thought of God. Since the advent of Christ, a new Law governs the world and in this new world marriage no longer has the first place: now virginité prevails. Indeed, only virgins can, far from the daily worries of domestic activities, go about God’s business»].
- , *L’Écriture grandit avec celui qui la lit... ou qui l’entend? L’écoute de la Parole dans l’édification des fidèles, selon Jérôme*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l’Église*, 63-73.
[I. La «voix vive» de l’Écriture. II. Une Écriture à entendre aujourd’hui encore. III. Entendre l’Écriture: des sens charnels aux sens spirituels. – «On pourrait dire, pour conclure, que si l’Écriture grandit avec celui qui la pratique, c’est d’abord, pour Jérôme, parce qu’elle permet à la communauté chrétienne de s’accroître non seulement en nombre, mais aussi en sainteté. Plutôt que la lecture, c’est l’écoute de la Parole qui retient particulièrement l’attention du moine: la ‘voix vive’, qui se donne à entendre par les apôtres, puis que transmettent tous ceux qui proclament ou qui prêchent la Parole, rend sensible cette dernière et actualise la Voix du Verbe divin. Mais pour entendre cette Parole, encore faut-il avoir des oreilles capables de la saisir, c’est-à-dire être doté d’oreilles spirituelles» (p. 72)].
- DI SANTO E., «*Sub umbra Damasi*»: *I rapporti fra Girolamo e Ambrosiaster alla luce del progetto ecclesiologico di Damaso*, in *Hieronymus Romanus*, 153-192.
[1. Girolamo «portavoce di Damaso» a Roma. 2. Il ritratto di Damaso presentato da Girolamo. 3. Un cenacolo spirituale attorno a Damaso? 4. I rapporti tra Girolamo e Ambrosiaster. 5. A sostegno di Damaso. 6. Conclusione. – Abstract: «During his stay in Rome, Jerome seemed to be able to count only on the support of Pope Damasus and the female aristocracy, to whom he preached his ideal of ascetic life. In the face of his adversaries and critics, one must set aside the anonymous exegete known as Ambrosiaster. Commonly considered rivals, Jerome and Ambrosiaster proved to be two *virī ecclesiastici*, which support the pastoral project of the Christian Rome of Damasus with their ecclesiological doctrine and their demands for the reform of the clergy. Despite having different exegetical approaches, both may have been part of a spiritual cenacle of priests gathered around Damasus on the basis of their common interest in the Bible. In this context, the anonymity of the Ambrosiaster is a deliberate choice not to enter into controversy with Jerome, who admits no rivals in his role as master of exegesis in Rome»].
- DULAËY M., *La vision d’Isaïe commentée par Jérôme: Prophétie de la diffusion du message chrétien dans le monde*, *RechAug* 40 (2024) 195-224.
[Abstract: «Several works by Jerome on Isaiah 6, 1-13 are extant but only the last one, his extended commentary on Isaiah, is complete. The oldest omits verses 9b-13 and the second one only addresses verses 6-8. A comparison between the final commentary and the preceding essays reveals Jerome’s developing approach: it shows his direct recourse to the Hebrew text, less of a focus on moral exegesis and the use of new sources: the commentaries of Eusebius and above all Origen: indeed, the Alexandrian’s great lost commentary is reflected in several of Jerome’s explanations»].
- DUNN G.D., *Social Networks and the Origenist Controversy: The Case of Anastasius I of Rome, Jerome, and Paulinus of Nola* → 13. *L’origenismo e la fortuna di Origene*
- EIGLER U., «*De occidente rumor*» (*Hier.*, epist. 127, 12): *Hieronymus Blick auf Rom aus dem Osten*, in *Hieronymus Romanus*, 439-462.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

- FALLICA M., «*Secunda post naufragium tabula*»: Girolamo e la penitenza nella prima età moderna, in *Hieronymus Romanus*, 571-586.
- FEICHTINGER B., *Hieronymus und Aurelius von Karthago: Eine (Nicht-)Begegnung in Rom*, in *Hieronymus Romanus*, 51-76.
[Abstract: «The analysis and interpretation carried out in the article covering Jerome's letter to Aurelius of Carthage, which was only discovered among letters of Augustine in 1981, is not only capable of providing valuable information on the ecclesio-political relations between Rome and Africa but also of elucidating the genesis of Jerome's network of contacts to the African bishops. Above all, the letter – in its anecdotal description of Jerome and Aurelius (non-)encounter – opens up new perspectives on the ecclesio-political and personal situation of Jerome during his second sojourn at Rome (382-385). It provides evidence that questions of status had already been a problem and eventually a barrier during his sojourn at Rome, that Jerome had to experience the clerical *contemptus* in Rome by way of Aurelius and not – as had been previously assumed in this area of research – vice versa, and thus suggests that Jerome's informal position at the Roman episcopal see made his situation – already during the lifetime of Damasus – more precarious than he likes to present it later on»].
- FELBER A.– GOTTMANN-BINDER C., *Hieronymus als Gelehrter in der Ikonographie*, in *Hieronymus und die Vulgata*, 123-158.
- FÜRST A., *Origenes in Rom: Hieronymus und Rufinus über die Frage, wie man Origenes lesen soll*, in *Hieronymus Romanus*, 299-332.
[1. Origenes in Rom. 2. Wie soll man Origenes lesen? 3. Ein gespaltener Origenes. – Abstract: «A remarkable portion of Origen's works was disseminated in Rome (and the Latin West) at the turn of the fifth century via the translations made by Jerome and Rufinus. In doing so, both translators ventilated the question how to read the books of a theologian whose ideas were regarded as heretical. The advices, however, which they gave their audiences, implied a split Origen. For Rufinus, heretical passages in Origen's works were interpolated by (other) heretics. Jerome distinguished between a heretical dogmatician, who should be read with great caution, and an excellent and thus still useful exegete. This ill-fated cleavage of Origen had a longlasting influence on the perspective on Origen in the history of his reception»].
- GAMBERALE L., *Come nasce un filologo*, in *Hieronymus Romanus*, 333-354.
[Abstract: «During his stay in Rome between 382 and 385 Jerome already shows strong critical-textual interests, which are based in part on his training as a pupil of Donatus, but expand, as regards the New Testament, not only to the translation of *Gospels* but also to Pauline epistles; as far as the Old Testament is concerned, Jerome already has a clear focus on Jewish books, a fair number of which seems to have been available in Rome, together with some Greek translations, which Jerome examines directly and not only through the exegesis of Eusebius and Origen. The last part of the essay draws attention to a text crucial to Jerome's philology, *Epistle* 106, which still deserves to be studied from various points of view, such as: translation theory; the situation of the biblical text and its translations at the end of the 4th century AD; textual criticism applied to the *Book of Psalms*»].
- GHIRLARDI M., «*Auratum sqaulet Capitolium*»: La città di Roma al tempo di Girolamo, in *Hieronymus Romanus*, 103-136.
[Abstract: «Before the background of Jerome's presence in the city, the contribution aims to trace the main outlines of the urban and suburban form of Rome, presenting the fundamental role played by Constantine's imperial commission first and then by the episcopal commission of Damasus. The monumental interventions promoted by the emperor and by the members of his family from the early decades of the 4th century and the constructions sponsored by Damasus in the aftermath of his tormented election, considerably modified the classical image of the city, thus bringing out for the first time the characteristic and significant features of the *civitas christiana*»].
- GRANDI G., «*Bethlehem contra Romam?*»: Il tema dell'angulus declinato nelle *Epistole geronimiane*, in *Hieronymus Romanus*, 259-280.
[1. Roma. 2. *Angulus*. 3. Betlemme. Considerazioni finali. – Abstract: «At first glance, in Jerome's *Letters*, Bethlehem appears to be Rome's opposite: a peaceful place, far away from the chaotic centre of the huge city, where he can dedicate himself to Scriptures. In fact, the two cities are far more alike than one can possibly imagine: both are theatre of contentions among different types of monasticism, to the extent that, to Jerome, it occurs to be difficult to deal with the situation and even harder to spread his monastic ideal without being accused of various misdeeds. For this reason, the dream of flying away or retiring himself in a quiet place (*angulus*) is always on his mind as much that, in the *Letters*, he literary 'build' it, using all the classical rhetorical tools which he acquired in his youth»].
- HANAGAN M., *Chromatius vs. Jerome: The Origenist Controversy Reconsidered* → 13. *L'origenismo e la fortuna di Origene*
- HAYWARD C.T.R., *Jerome and the «Inclination» (yese): The Evidence of the Vulgate*, in *The Evil Inclination*, 232-246.
[«(...) We have noted how carefully he treated verbal forms deriving from the root יצר, and his discrimination in rendering those six biblical verses where the noun yeseḥ has to do with the human heart. His selection of the Latin

words *cogitatio*, *mens*, *sensus*, and *voluntas* we have surveyed, albeit briefly; and his translations of Gen 6:5 and 8:21 have set before us the vocabulary he considered most appropriate to convey the meaning of the Hebrew text's conviction that the human *yeser* has an inclination to what is bad. When he encounters an event in which a group of people does, indeed, find itself pronus ad malum, it is idolatrous worship that is in view; and his philological and exegetical treatment of *yeser* in the difficult verse Isa 26:3 brings together his perceptions of *yeser* in human beings as both internal 'thought' and external 'idolatry'. In none of this does Jerome offer for our inspection a 'system', or organized arrangement of 'concepts'; just as the Bible might be viewed as 'unsystematic', so are Jerome's observations as he endeavors to give the *sensus* of the sacred text» (pp. 245-246)].

KAMESAR A., *Jerome and the Hebrew Scriptures*, in *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, ed. by H.A.G. HOUGHTON, Oxford University Press, New York 2024, 49-64.

[The education of Jerome and the *Hebraica ueritas*: The apologetic tradition and the parity of Hellenism and Judaism; The Origenian tradition and the Hexapla; The Latin tradition and the discipline of grammar. The making of the hexaplaric revision and the version *iuxta Hebraeos*. The version *iuxta Hebraeos* as a literary endeavour. Bibliography. – «Ultimately, Jerome was successful in his great act of cultural and literary mediation. It would of course take several hundred years for biblical language to become naturalized in the Latin world, and for his version to be recognized as a classic of literature. Nevertheless, the beginnings of the process are discernible within his own lifetime and just afterward. Jerome's younger contemporary Augustine, as is well known, had serious reservations about the new version from the Hebrew. However, by the time he came to write the fourth book of the *De doctrina christiana*, in the late 420s, he had a different view. In a section of this book he attempts to show that the biblical writers were not only wise but also eloquent, and that the Bible could be recommended not only for what it said but also for its manner of expression. In providing an example from the prophet Amos, he makes explicit his preference for the version of Jerome over that of the Seventy (*De doctrina christiana* 4.7.15). This is a clear acknowledgment of the literary quality of Jerome's version on the part of one of the masters of Latin Christianity. Others would follow suit in due course» (pp. 62-63)].

KREINECKER C.M., *Jerome and the Vulgate Gospels*, in *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, ed. by H.A.G. HOUGHTON, Oxford University Press, New York 2024, 37-48.

[Introduction. Sophronius Eusebius Hieronymus: the man behind the revision. The purpose and methods of the Vulgate Gospels: Jerome's Preface. Jerome's Old Latin and Greek templates. Typical Vulgate features and textual changes. The transmission of the Vulgate. Conclusion. – «This contribution has revisited key issues of past Vulgate gospel research, including Jerome as a trilingual reviser with an excellent classical education, as well as traditional solutions and methodological considerations concerning possible Old Latin and Greek templates for Jerome's revision. Various examples of Jerome's revisional technique were discussed. These have shown that the methodology and aims described by Jerome in his preface are indeed reflected in his revised Latin text of the gospels. Yet the main questions concerning the textual affiliations of Old Latin and Vulgate readings are still open. This is partly due to the volume of material, including new discoveries and findings which still await detailed analysis in respect to the Vulgate gospels. First and foremost, however, traditional approaches to the Vulgate gospels have become obsolete due to major shifts within New Testament textual criticism over the last decades, including the development of new technologies and the application of digital tools. Research on the Latin Bible transmission and the Vulgate Gospels has therefore come to a turning point: full digital transcriptions of manuscripts (Old Latin, mixed texts as well as primarily Vulgate ones) together with full revision of the Greek gospel tradition as part of the work on the *Editio Critica Maior* will allow for new insights and can be expected to extend our knowledge of textual correlations between Old Latin and Vulgate readings. The best is yet to come» (pp. 46-47)].

LUKASZCZYK M., *Temi cristologici nelle Lettere di san Girolamo – pars seconda*, *Vox Patrum* 93 (2025) 99-110.

[1. Titolo cristologico (ἐπίνοια). 2. Il concetto di persona in Cristo. 3. Cristo come mediatore. 4. Cristo la fonte della grazia. – Abstract: «This article is a continuation of the first part and aims to examine the Christological themes found in Jerome's Epistles. The monk of Bethlehem deals with Christological themes found in other Church Fathers, but original things appear in his reflections, such as, clarifying the notion of *persona*, emphasising the balance and to the same extent the distinction between the humanity and divinity of Christ while clearly emphasising the one subject of both. Furthermore, the discovery of the links between biblical exegesis and Christology and the development of his own original exegetical method should be considered a special achievement of the monk of Bethlehem. On the basis of the research carried out, it should be concluded that Christological reflections occurs to a significant degree in Jerome's Epistles»].

MANTELLI S., «*Tacui sciens tempus esse lacrimarum*»: *Girolamo legge Roma e la sua caduta alla luce della Scrittura*, in *Hieronymus Romanus*, 397-438

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica* → 1. *Miscellanee e studi di carattere generale*

MAYR J.J.M., *Nova et Vetera in den Texten der Liturgie. Anfragen an eine besondere Form der Koexistenz*, in *Hieronymus und die Vulgata*, 39-88.

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

NOCE C., *La veste del sacerdote cristiano fra spunti esegetici ed esigenze ascetiche: Un'indagine sul punto di vista di Girolamo, a partire dalla lettera alla romana Fabiola*, in *Hieronymus Romanus*, 193-236.

[1. La lettera 64 nel contesto della controversia origenista. 2. Lo scoglio della lettera: il dispiegamento dell'acribia filologica per la ricostruzione di un gran sacerdote virtuale. 3. Le scelte lessicali di Gerolamo nella traduzione dei capi di abbigliamento del sacerdote: volontà di esprimere un'ideologia sacerdotale? 4. Il sacerdote-monaco di Girolamo e il suo abito. 5. Il copricapo del gran sacerdote: esegesi e iconografia. 6. Le vesti del gran sacerdote: modello di virtù e conoscenza. 7. Osservazioni conclusive. – Abstract: «The contribution analyses Jerome's *Letter 64*, sent in the spring of 397 to the Roman Fabiola and focused on the exegesis of priestly garments. The text, a veritable exegetical treatise in which the Stridonian displays his linguistic and scriptural skills, had been thoroughly investigated by Origen on many occasions: in order to distinguish himself decisively from his bulky predecessor, Jerome focuses on the literal level, with ample recourse to the exegesis of Flavio Giuseppe (*sic!*) – from which he also takes his cosmological exegesis – and emphasizes the value of *hebraica veritas*. In this way he has the opportunity to exhibit his own erudition, accrediting himself as the only interpreter of Scripture in the ascetic circles of the Roman aristocracy (...)].

PÄLSSON K., *A Call to Holiness: Baptism, the Church and Asceticism in Jerome's Adversus Jovinianum*, *ZAC* 28 (2024) 480-500.

[1. Introduction. 2. New birth. 3. Resurrection to a spiritual life. 4. The bride of Christ. 5. Asceticizing baptism. 6. Conclusion. – Abstract: «Scholarship on the Jovinianist controversy has shown that the idea of baptism as deeply transformative lay at the heart of Jovinian's thinking. Scholars have likewise held that Jerome, who through his *Adversus Jovinianum* is our main source to the ideas of Jovinian, did not acknowledge the ecclesiological concerns on which his opponent's argument was based. This article argues, to the contrary, that Jerome was well aware of the challenge that Jovinian's ecclesiology implied for ascetic superiority. I show that in his polemics against Jovinian, Jerome did not disregard the importance of baptism, but rather reinterpreted it. The transformation ascribed by Jovinian to the baptismal rite was transferred by Jerome to the postbaptismal life, and more precisely, to the ascetic life. I examine three themes: Baptism as a new birth, baptism as a resurrection to a spiritual life, and the baptized person as a bride of Christ, showing how these were ascetically interpreted by Jerome. I argue that *Against Jovinian* is a work deeply engaged with the precisely the questions which Jovinian raised, namely about the essence of the church and the relationship between its members»].

–, *A Militant Bride: Gender-Loaded Metaphors in Jerome's Writings to Ascetic Men and Women*, *Open Theology* 10 (2024) [Online].

[1. Introduction. 2. Jerome on asceticism and gender. 3. The bride. 4. The soldier. 5. Conclusion. – Abstract: «This article examines Jerome's use of bridal and military imagery in his writings to male and female ascetics. The metaphor of the 'bride' and the 'soldier' had been used in earlier Christianity to describe the Christian identity of the baptized person, and in the writings of Jerome and other fourth-century ascetic writers, these motifs came to be increasingly employed in discourses on the ascetic life. While previous scholarship has claimed that Jerome mainly used the image of the bride in descriptions of and advice to ascetic women, and military imagery in writings to and about men, the article argues that his employment of these imageries was more complex. It is shown that while the bridal metaphor signals femininity and passivity, and the soldier metaphor manliness and activity, Jerome's employment of them does not depend first and foremost on the gender of the ascetic. Rather, both images are used to support certain aspects of his theology – mainly his ideas about the postlapsarian, fleshly condition and the human possibility of transcendence – as well as his ascetic ideology, by marking the ascetics as superior to non-ascetics through their unique relationship with Christ»].

PIERI F., *Dalla polemica contro Gioviniano alla polemica antiorigeniana*, in *Hieronymus Romanus*, 281-298.

[1. Una città, due crisi. 2. Il monachesimo attorno a Gioviniano. 3. Le condanne di Gioviniano in Italia. 4. L'intervento di Girolamo. 5. Le riscritture origeniane nell'*Adversus Iovinianum*. 6. Il problema del merito. – Abstract: «During the Nineties of the fourth century Rome was the main scene, although not the only one, of the controversy against Jovinian, the man who had contrasted the growing new ascetical movement. A negative position against Jovinian was taken by a Roman synod, led by pope Siricius in 393, and in another one made up of northern Italy bishops led by Ambrosius. Although already placed in Palestine, thanks to Pammachius, Jerome through his writings was able to play a major role in this controversy: his way of argumenting, weaving together Biblical references praising chastity, widowhood and monogamy in the Roman tradition, exposed him to harsh criticism from the aristocratic circles among whom the ascetic representatives normally originated. Jerome's argumentative line is no doubt less original than Ambrose's, in whose 'exhortation to virginity' the example of Mary had become central (...)].

PRINZIVALLI E., *Girolamo e il «bel mondo» di Roma*, in *Hieronymus Romanus*, 31-50.

[1. Introduzione. 2. Quale Roma all'arrivo di Girolamo. 3. Il secondo soggiorno romano: la situazione complessa dei cristiani. 4. Girolamo e le nobildonne romane. 5. La partenza da Roma. 6. Roma per sempre. – Abstract: «The

- essay aims to provide a detailed picture of Jerome's relations with Rome, by focusing on his two stays in the city, a first one in his youth for his studies and a second one from 382 to 385; on the social circles with which he came into contact and the intertwined personal relationships. Even after leaving for the Holy Land, Rome constantly remained Jerome's reference point, until the last two letters of his rich correspondence»].
- REVELLIO M., «Roma» in the Letters of Jerome: A Pattern and Sentimental Analysis, in *Hieronymus Romanus*, 463-484.
- SCARDIA D., Radere/eradere nel lessico esegetico e filologico di Gerolamo, *Commentaria Classica* 11 (2024) 215-250.
[1. Introduzione. 2. Radere/eradere dalle Scritture. 3. Rasure e polemica: radere non solo dalle Scritture. 4. Radere tra senso proprio e accezione tecnico-filologica: alcuni usi metaforici. 5. Conclusioni. – Abstract: «Radere and eradere are regarded as technical philological terms by Jerome to indicate the need to delete a textual segment. This study analyses their philological uses, but also the exegetical, polemical and metaphorical ones in his works»].
- SCHAAF I., Stadtgespräch: Hieronymus und Rom im Dialog der Spätantike, in *Hieronymus Romanus*, 11-30.
[1. Ad portas. 2. Terminologischer Zugangsweg. 3. Intertextuelle Begehung. 4. Schluss. – Abstract: «In order to open up access to the volumes's overarching topic, the paper explores semantic variations of the expression 'town talk' / 'talk of the town': Starting off with Jerome's lament over his defamation in Rome after Damasus's death in late 384, it is shown that the same term is applicable to the widely attested appearance of anthropomorphic cities – Rome included –, which in their specific historical setting function as literary spokespersons. As a modification of this figure of speech (*fictio personae*), with which the Stridonian betrays familiarity in his *Altercatio Luciferiai et Orthodoxi*, occurs the apostrophe of personified cities. Equally suitable for the achievement of culminating rhetorical effects, this device occurs at the end of Jerome's *Adversus Iovinianum* serving its author's need to convey his ascetic appeal in condensed form to a Roman readership. One further variant of 'town talk' is called for at the end of these observations represented by the various conference contributions on Jerome and Rome»].
- , , ... quem [...] hominem fuisse non possum diffiteri. *Anmerkungen zu Hieronymus in der humanistischen Rezeption*, in *Hieronymus und die Vulgata*, 107-122.
- SCHIRNER R., Quid facit cum psalterio Horatius? Reflexionen des Hieronymus über antike Bildungsinhalte, in *Hieronymus und die Vulgata*, 1-38.
[1. Einleitung. 2. Bildung und Ausbildung des Hieronymus. 3. Hieronymus' Umgang mit klassischen Bildungsgütern.].
- SQUANS A., *Hieronymus und die Vulgata in der Wissenschaft des Judentums*, in *Hieronymus und die Vulgata*, 159-198.
29. Agostino
- BOCHET I., «Progresse avec l'Écriture...» (Augustin, Gn. litt. 5,3,6), in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 47-62.
[I. L'Écriture au service de la croissance du lecteur: 1. L'Écriture est comme une mère; 2. Une école d'humilité. II. L'admirable profondeur de l'Écriture: 1. Une pluralité d'interprétations légitimes; 2. Une profusion de sens prévue et voulue par l'Esprit saint. III. «Les voix faiblissent à mesure que le Verbe croît». – «O Seigneur, par fais-moi et révèle-moi ces pages! (O domine perfice me et reuela mihi eas)»: il y a, pour Augustin, une corrélation essentielle entre la méditation de l'Écriture et le progrès vers la perfection. Plus le lecteur accède à l'intelligence du texte biblique et s'en nourrit, plus il est 'refait' et même 'parfait' par Celui qui l'a 'fait'. Inversement, plus il se laisse convertir et transformer par Dieu, plus les ecrets de l'Écriture se dévoilent à lui, grâce à l'illumination intérieure du Verbe. Il n'atteindra la perfection, c'est-à-dire la pleine ressemblance à Dieu que dans la vision, où Dieu le comblera et le rassasiera» (p. 62)].
- CICCOLINI L., *Le lecteur dans le texte, le lecteur dans le sommaire: deux exemples à partir de l'œuvre d'Augustin d'Hippone*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 253-268.
[Le *De consensu euangelistarum* et l'écran des questions et réponses: Le *De consensu euangelistarum* et ses lecteurs; L'œuvre et son sommaire. L'*Enchiridion*: le sommaire, lieu de contrainte ou grille suggestive: L'*Enchiridion* ou le contrôle des questions par l'auteur; Les sommaires de l'*Enchiridion*. Conclusion. – «En dépit de leurs différences, le *De consensu euangelistarum* et l'*Enchiridion* ont eu un destin éditorial en partie commun. Les deux œuvres sont en effet réunies dans une édition parue en Lyon en 1497, dans laquelle Josse Bade avait rassemblé, sur la base d'un travail éditorial d'Augustinus de Ratisbonne, un corpus de questions et réponses augustiniennes. L'ensemble s'intitulait *Opus questionum diui Augustini*. L'éditeur a conscience que les lecteurs pourraient s'étonner de voir le *De consensu euangelistarum* et l'*Enchiridion* agrégés à ce corpus, qui comportait notamment les recueils de questions d'Augustin et les questions de l'Ambrosiaster: "Si on nous critique pour avoir placé le *De consensu euangelistarum* et l'*Enchiridion* au milieu de questions, c'est qu'on n'a pas perçu à quel point ces œuvres ont des points communs avec des questions". Des éléments internes peuvent certes étayer cette catégorisation générique, mais il faut bien avouer qu'on est en présence de textes assez différents des recueils de questions et réponses qui forment l'essentiel du corpus» (pp. 267-268)].
- DECOCK P.B., *Origen and Augustine: Rooted in the Socratic Tradition of Philosophical Rhetoric* → 12. Origene (4. Studi)

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

DESCOTES P., *Augustin, les Confessions et le spectre du mauvais lecteur*, in *Le lecteur collaboratif dans l'antiquité tardive*, 229-252.

[Comment s'adresser à lecteur auquel on ne parle jamais? Que signifierait *collaborer* avec Augustin? Collaboration et sabotage. Conclusion. – «De Severus à Dylan, de Pélage à Camus, les lectures plus ou moins collaboratives des *Confessions* se sont succédé à travers les siècles – il nous semble en fait que se répondent deux traditions littéraires, l'une relativement bien connue, celle des admirateurs d'Augustin, et une autre, celle des *anticonfessions*, qui n'est pas moins féconde littérairement, mais qu'il est moins aisé de retracer. Elle ne regroupe pas tant les adversaires d'Augustin, qui sont bien connus dans l'histoire des idées, que les auteurs qui ont entrepris de s'attaquer au modèle même de l'autobiographie augustiniennne, pour le moquer – c'est le cas d'André Gide, dans *l'Immoraliste* ou le *Retour de l'enfant prodigue* – ou franchement le saboter, comme l'entreprend le diabolique narrateur de la *Chute*» (p. 252)].

GARCÍA ÁLVAREZ J., «*C'est ta face, Seigneur, que je cherche: ne me cache pas ta face*» (Ps 26, 9), in «*Transformés en son image*» (2 Co 3,18): *Théologie et mystique*. Mélanges en l'honneur de Marie-Anne Vannier à l'occasion de son 65^e anniversaire, sous la direction de S. BARA BANCEL & J. EHRET (Judaïsme ancien et origines du Christianisme), Brepols, Turnhout 2024, 211-233.

[1. La lettre 147 à Pauline. 2. La question de la visibilité de Dieu. «Dans la Lumière nous voyons la Lumière. 4. Les yeux du cœur. 5. Les cœurs purs. 6. Dieu habite le cœur de l'homme. 7. Dieu est présent dans le cœur par la foi. 8. C'est la foi qui purifie les yeux de notre cœur. 9. «Celui qui m'a vu a vu le Père» (Jn 14, 9). – Abstract: «In the year 413, Pauline wrote to St. Augustine asking him if it was possible to see God in this life. Augustine wrote back a long letter, the *Letter 147*. In his answer, he was inspired by St. Ambrose and St. Jerome. This question was clear to him, he had already reflected on it in his first works, and he continued to treat it at that moment. St. Augustine makes the difference between the outer and the inner life. Man cannot see God with his senses, his eyes, but he can see God with the inner life, the heart. The eyes of the heart must be purified by faith first, and Christ, our physician (*Christus medicus*) will heal them»].

HUIAN G., *Between the Mirror and the Face: Gregory of Nazianzus and Augustine on 1 Cor 13:12 → 21.2. Gregorio di Nazianzo*

LUNN-ROCKLIFFE S., *Augustine on the Diabolical Suggestion of Sin*, in *The Evil Inclination*, 212-231.

[1. Demonic agitation. 2. Diabolical suggestion. 3. Voluntary sin. 4. Conclusion. – «I would also argue that, overall, Augustine evinces a more consistent preoccupation with the suggestion of sin by the Devil as a singular being, compared to earlier and contemporary writers who tackled the topic and whose works he might have read. Origen had yoked together and treated almost interchangeably the influence of plural 'opposing powers' (*contrariae virtutes*) and a singular opponent, the devil. The work of Evagrius that seems to be closest to Augustine, *On Thoughts*, focuses almost exclusively on the demons. We also find a greater variability in accounts of the suggestion of sin in Cassian's Latin *Conferences*: he reports conversations between Germanus and Moses, and between Germanus and Serenus, which tackle the singular diabolical and plural demonic suggestion of sin respectively. Although Cassian and Augustine were contemporaries, it is unlikely that they were drawing on each other's work, for it has been shown that the two make only veiled references to each other, and that the influence is often negative. Instead, any resemblances between the two are better explained by their drawing on common sources, principally Origen, Evagrius, and Stoic philosophy. It remains to be determined whether Augustine's deployment of ideas from these sources in his hamartiology was direct or indirect, but it is clear that his synthesis was distinctively diabolical» (p. 231)].

MARCHETTO V., *Uno, molti, tutti. Gv 12,21 e la sua ricezione nella letteratura cristiana antica → 1. Miscellanea e studi di carattere generale*

MRUGALSKI D., *The Influence of Origen on Augustine: The Question of the Infinity of God*, *Vox Patrum* 91 (2024) 467-498.

[1. The infinity of God in Origen's thought. 2. Reception of Origen's thought in the West before Augustine. 3. The infinity of God in Augustine's thought. 4. Conclusions. – Abstract: «There is a belief among scholars of Augustine's philosophy that he derived the notion of the positively understood infinity of God from Plotinus. Another *opinio communis* holds that Origen inherited a negative understanding of infinity from the ancient philosophers and therefore considered God's power to be finite. This paper aims to demonstrate that both opinions are erroneous. Although Augustine was familiar with Plotinus' thought, his reflections on the infinity of God have more in common with the theses put forward by Origen than with Neoplatonism. In both authors, the issue arises when they are commenting on the same biblical passages, and both authors wrestle with the same aporia caused by accepting the doctrine of God's infinite power and knowledge. If, according to Aristotle's logic, infinity cannot be encompassed by anything, can the divine intellect encompass infinite ideas? Both authors answer this question in the affirmative. The article posits that Augustine may have adopted the doctrine of the infinity of God directly from Origen, since he had access to many of his works translated into Latin, or through Novatian and Hilary of Poitiers, as they were both influenced by Origen's thought»].

POTTEAU N., «Dieu les a aveuglés pour qu'ils ne voient pas». *Is 6, 10 chez Augustin*, *RechAug* 40 (2024) 225-246.

[Abstract: «Quoted in different ways by the New Testament authors, Is 6:10 is a verse difficult to interpret. God asks the prophet Isaiah to make the people's hearts heavy, to blind their eyes and block their ears. Augustine, who uses the verse 13 times in his works, prefers the formulation of Jn 12: 39-40 that God has caused this hardening of the heart. God did not condemn the non-believers, he only refrained from helping them. Augustine underlines the pedagogy of a God who is waiting for the resurrection of the Christ, so as Jews can open their eyes and convert with humility. Thus, the Jews are not targeted as such. It is but the paradigmatic example of men with hardened hearts who have not been drawn out of the *massa perditionis*, in accordance with the Augustinian theology of grace»].

VANNIER M.-A., *Augustin d'Hippone*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 863-968.

[I. «Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone». II. Saint Augustin, docteur de la charité. III. Tableau des œuvres d'Augustin. IV. Orientations bibliographiques].

–, *La relecture sacramentelle et anthropologique de Jean 3,1-8 par S. Augustin*, in *La Bible et ses lecteurs chez les Pères de l'Église*, 173-182.

[I. L'interprétation baptismale de l'entretien avec Nicodème: 1. La rémission des péchés; 2. Baptême et eucharistie; 3. Lumière; 4. La nouvelle naissance. II. L'apport anthropologique, nouvelle naissance et filiation adoptive: 1. La voix de l'Esprit; 2. La voie de l'humilité; 3. Les deux naissances du Christ et le motif de l'Incarnation. III. La question de la divinisation. – «Pour avoir une vision d'ensemble de la question, il serait utile de reprendre les différents commentaires patristiques de l'entretien de Jésus avec Nicodème. Mais, les commentaires complets de l'Évangile de Jean ne sont pas nombreux. Il y a celui de Cyrille d'Alexandrie, qui donne une place importante également à l'entretien de Jésus avec Nicodème. L'intérêt de cet entretien tient à ce qu'il met en évidence le motif de l'Incarnation, qui n'est autre que la divinisation. D'une autre manière que les Confessions, la lecture de ce passage amène Augustin à rendre compte de l'identité du sujet, cette identité qui est non seulement constituée dans le dialogue avec le créateur, mais qui est aussi le fruit de la création nouvelle, de la filiation adoptive, qui se fait, comme dans les trois derniers livres des Confessions, au miroir de l'Écriture et qui confère Augustin son identité. Ici, il y a passage du particulier à l'universel, dans la mesure où il invite les catéchumènes à vivre la création nouvelle, à renaître de l'eau et de l'Esprit, à laisser la vie trinitaire grandir en eux» (p. 182)].

30. *Isidoro di Pelusio*

31. *Cirillo Alessandrino*

AUSTIN S., *The Significance of Narrative in Cyril of Alexandria's Narrative*, *JEH* 75 (2024) 635-652.

[Narrative and historical events. Narrative and literal exegesis. Narrative and noetic exegesis. – Abstract: «Scholars have rightly identified the roles of literal/historical interpretation and noetic/spiritual interpretation in Cyril of Alexandria's exegesis of Scripture. This article argues that narrative contributes to both methods by using events in the past to explain Scripture's meaning. He applies concepts established historically by Exodus' recount of the Israelites' presence in Egypt to his interpretation of the prophetic books. On the one hand, his literal interpretation draws from the Israelites' return to idolatry, detailed in Exodus xxxii. On the other hand, his noetic interpretation relates the Egyptians' oppression of the Israelites detailed in Exodus i to humanity's limitations under the devil»].

BOULNOIS M.-O., *Appropriation croisées des autorités de l'adversaire: L'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie*, *CRAI* 2023/3, 923-952.

[Julien: 1. Accord doctrinal sur l'existence d'une pluralité de dieux; 2. Accord sur les pratiques cultuelles: sacrifices et divination. Cyrille d'Alexandrie: 1. Les autorités grecques au service de la compréhension chrétienne des sacrifices; 2. Concorde entre la tradition platonicienne et le christianisme sur la doctrine trinitaire. Conclusion. – «Dans cet affrontement, Julien et Cyrille ont mis en œuvre une stratégie particulièrement efficace en s'appropriant les autorités de leur adversaire, en les traduisant dans leur propre terminologie et en les interprétant de manière à les faire coïncider avec leur doctrine. L'adversaire est ainsi mis en contradiction avec son propre corpus, accusé d'avoir innové en trahissant ses traditions et convaincu d'erreur en étant exclu d'une concorde partagée par tous. Cette appropriation leur sert à neutraliser la menace de l'adversaire, mais aussi à intégrer la tradition de l'autre dans la sienne propre qui en est d'autant mieux confortée»].

–, *Triades philosophiques et Trinité chrétienne chez Cyrille d'Alexandrie*, *Χώρα-REAM* 21-22 (2023-2024) 189-221.

[I. Deux textes-clés pour la présentation de la triade platonicienne: A. Plotin, *Ennéade* V, 1, 8, 6-13; B. Porphyre; C. Les résumés sur la triade platonicienne sans citation. II. Extraits de Plotin et Porphyre évoquant les trois hypostases et leurs relations mutuelles: A. Plotin; B. Porphyre, *Histoire Philosophique* fr. 221 et 222. III. Les limites de la doctrine platonicienne lue à travers des lunettes anti-ariennes: A. Hiérarchisation et subordination des trois de Platon; B. Cette hiérarchisation est la source des erreurs de Julien. Conclusion. – Abstract: «Responding to criticism from the emperor Julian, who accused Christianity of having innovated by introducing the Trinitarian doctrine, Cyril of Alexandria argues by invoking the agreements between Platonic philosophy, to which Julian himself refers, and Christian theology. Among the many texts he invokes, *Letter II*, attributed to Plato, plays a

Repertorio bibliografico: pubblicazioni recenti

central role through its rereading by Plotinus and Porphyry. Citing and analyzing these Neoplatonic interpretations, Cyril establishes that the philosophers also support the procession of three hypostases, describe their mutual relations, the absence of an intermediary between them, and even use the term 'trinity'. This convergence does not prevent him from pointing out certain weaknesses of this doctrine, which sometimes borders on Arianism, such as the hierarchization of hypostases or the distinction between the supreme god and the Creator, errors that Cyril accuses Julian of having inherited. From the point of view of the history of textual transmission, this Christian re-appropriation of Neoplatonic philosophy has enabled us to preserve texts by Porphyry that would have otherwise been lost. The posterity of these texts and their Cyrillian interpretation also played a role in later debates between proponents and opponents of the agreement between Platonism and Christianity»].

–, *Du trisagion au charbon ardent: l'exégèse trinitaire et christologique de la vision d'Isaïe chez Cyrille d'Alexandrie*, RechAug 40 (2024) 167-194.

[I. La vision de Dieu: A. Peut-on voir Dieu?; B. Quel Seigneur a vu Isaïe? II. Le trisagion: A. Que font les séraphins?; B. À qui les séraphins adressent-ils le trisagion? III. Le charbon ardent: A. Le charbon ardent désigne le Christ ou la profession de foi au Christ qui purifie du péché; B. Le charbon ardent comme image de l'union christologique. Conclusion. – Abstract: «The pericope of Isaiah 6 has been extensively commented on by Cyril of Alexandria, both continuously in his extensive *Commentary on Isaiah* and occasionally in many of his works. The article focuses on the exegesis of the vision of God and the song of the seraphim (Is 6:1-3) and that of the burning coal (Is 6:6). The two images – the seraphim standing before the throne of the Lord and throwing the thrice 'holy' at each other and the burning coal brought to the prophet's lips – allow Cyril to illustrate two mysteries of Christology: the full divinity of the Son within the Trinity and the union with his humanity to which he transmits his properties. The study of these theological issues is placed in the context of the anti-Arian and anti-Nestorian controversies and gives a large place to the research of the sources of each of the arguments, whether it is a question of the condition of the vision of God, of the identification of the person seen, of the role of the seraphim, of the addressee or addressees of the trisagion, or of the symbolic interpretations of the burning coal, in order to determine the part played by the revivals or innovations of Cyril's exegesis»].

–, *Le rôle zététique du lecteur dans les Commentaires sur Jean d'Origène et de Cyrille d'Alexandrie: les réseaux de sens du mot «sein»* → 12. *Origene* (4. Studi)

LE BOULLUEC A., *La déploration d'Isaïe 5,8-25, commentée par les Pères grecs* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*

MOLAC P., *Cyrille d'Alexandrie (378-444)*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 969-983.

[Vie. Œuvres. Théologie. Bibliographie].

STEEN A., *The Significance of Narrative in Cyril of Alexandria's Exegesis*, JEH 75 (2024) 635-652.

[Narrative and historical events. Narrative and literal exegesis. Narrative and noetic exegesis. – Abstract: «Scholars have rightly identified the roles of literal/historical interpretation and noetic/spiritual interpretation in Cyril of Alexandria's exegesis of Scripture. This article argues that narrative contributes to both methods by using events in the past to explain Scripture's meaning. He applies concepts established historically by Exodus' recount of the Israelites' presence in Egypt to his interpretation of the prophetic books. On the one hand, his literal interpretation draws from the Israelites' return to idolatry, detailed in Exodus xxxii. On the other hand, his noetic interpretation relates the Egyptians' oppression of the Israelites detailed in Exodus i to humanity's limitations under the devil»].

ZAGANAS D., *Les prologues des commentaires de Cyrille d'Alexandrie sur les Prophètes: analyse d'ensemble*, VetChr 59 (2022) 199-213.

[1. La préface. 2. L'argument. – Abstract: «This article offers a general analysis of the prologues of Cyril of Alexandria's *Commentaries on the Twelve Prophets* and *on Isaiah*, following the schema that J.-N. Guinot outlined for Theodoret of Cyrus. In his prologues, Cyril takes care to justify his exegetical enterprise to those who, in the 5th century, would consider it useless because of the already existing commentaries, and to define the principles which govern it, by giving priority to the historical-literal sense and by taking his distances from Origen's allegorical method. In addition, he stresses the need to situate the Prophets in the Jewish history and to provide the historical context of their prophecy, and he identifies the main purpose of each prophecy mainly in relation to its Old Testament meaning»].

32. *Nonno di Panopoli*

CASTELLI C., *Sondaggi maasiani: postille e carteggi inediti sulle Dionisiache di Nonno tra le edizioni Ludwig e Keydell*, *Commentaria Classica* 10 (2023) 255-272.

[Abstract: «In the framework of an extensive study currently in progress, the paper presents Paul Maas's unpublished notes on Nonn. D. 1,1-15, integrated with those on 9,279 and 26,151. The notes were written by the scholar on his own copy of the Ludwig edition (1909-1911), preserved in the Biblioteca di Scienze dell'antichità e Filologia moderna of the University of Milan. The paper also discusses the references to the Keydell edition (1959) in the Ludwig copy and supplements them with an unpublished correspondence between Maas and Keydell from 1959, in which Maas also discusses Nonn. D. 16,405»].

LEFTERATOU A., *The Eastward Perspective: The Cosmic and Earthly Dimension of Jesus's Passion According to Nonnus*, SLA 6 (2022) 681-706.

[1. The Cross: Adam's tomb; The cosmic sponge; The royal titulus. 2. The tomb: The transcendent tomb; The exotic aloe. 3. The empire. Conclusion. – Abstract: «This article illustrates how a classicizing verse rendering of the Fourth Gospel, Nonnus's fifth-century *Paraphrasis of St John's Gospel*, evokes a twofold concept of Christian rulership that is simultaneously heavenly and terrestrial. It argues that the description of the Crucifixion and Entombment scenes offer a twofold panorama of the late antique world with an emphasis not only on the religious symbolism of these events but also on their importance for the crafting of the aspirations of the imperial church. Through typological interpretation, Platonic hues, classical intertextuality, and descriptions of objects connecting the heavenly and earthly realms, the poem hints at the universalist aspirations of Roman imperial Christianity, as seen from the focus on material details that the poem uses to map its version of the Christian ecumene»].

MASSETTI L., *Pindar, Perseus, and the θρῆνος πολυκάρηνος (sic!) in Nonnus of Panopolis*, GRBS 63 (2023) 300-324.

[1. Nonnus' Perseus. 2. Nonnus' and Pindar's Perseus. 3. Dion. 40.215-233 and Pythian 12. 4. Conclusions: Nonnus' ποικίλος ὕμνος. – «In conclusion, I hope to have shown some of the ways by which Nonnus artistically translates Pindar. My study certainly does not exhaust the possibilities of (Pindaric and non-Pindaric) intertextual analyses one can do on Nonnus' text. In any case, I hope to have provided an encouragement to future investigations on possible influences of Greek choral lyric on the text of the last Greek epic poet»].

MASSIMILLA G., *Le Dionisiache di Nonno di Panopoli e il lamento per la morte del bovaro Immo*, Koin. 47 (2023) 361-372.

[Abstract: «After offering a brief introduction to Nonnus of Panopolis and his epic poem *Dionysiaca*, this paper focuses on the lament for the oxherd Hymnus (killed by the huntress nymph Nicaea) in *Dion.* 15, 392-422 and explores how in this carefully structured passage Nonnus imitates and creatively reworks a set of Hellenistic bucolic models (Theocr. 1, 64-142: Bion 1; [Mosch.] 3), but also introduces innovations within the bucolic tradition, while both connecting Hymnus' lament to the continuation of the story of Nicaea in book 16 and integrating it into the overall design of the *Dionysiaca*»].

33. Pseudo-Dionigi Areopagita

LOISEAU S., Dionysius aliter exponit: *Le rôle du pseudo-Denys dans l'interprétation d'Is 6 par Thomas d'Aquin*, RechAug 40 (2024) 247-263.

[Abstract: «When Aquinas exegetes Isaiah 6, he relies mainly on the authority of the Pseudo-Dionysius. Throughout his academic career, he remained faithful to this Dionysian interpretation. The seraphim, first in the heavenly hierarchy, transmit the knowledge they have of God and are the models of ecclesiastical hierarchy. This constancy in the use of the Areopagite is a paradigm of the role of exegesis in Thomasian thought: commenting on Scripture allows us to reach its deepest meaning; it is then this unfolded Scripture which becomes the authority in sacred doctrine»].

NIE J., *God Dwelling in the Clouds: The Dionysian Idea of the Triple Divine Darkness*, Religions 16/233 (2025): <https://doi.org/10.3390/rel16020233>.

[1. Rethinking the synthesis of two archetypes. 2. The divine darkness in the cave. 3. The bright god behind the darkness. 4. The unknown God in the darkness. 5. The ultimate darkness of Incarnation. – Abstract: «The God on Mount Sinai is the most widely used figure in Christian Negative Theology, with Dionysius Areopagita being its most famous interpreter. As Denys Turner described in his work *The Darkness of God*, the Dionysian God dwelling in the darkness has an intimate relationship with the Sun in the 'Cave Allegory' of Plato's *Republic*. This paper clarifies the complex relationship between these two figures, which remains largely underexplored in Turner's book. The Dionysian God has three kinds of divine darkness: the first one stems from the Neoplatonist Porphyrius, who reinterpreted the darkness of the Cave to defend a Platonic positive view of the material world; the second one is attributed to Church Father Origen, who applied the Platonic philosophy to re-interpret the God on Mount Sinai; and finally, the last divine darkness, inspired by the *Life of Moses*, written by Gregory of Nyssa, which reaches the ultimate negation of any light»].

STOCK W.-M., *Fraught with Tension: The Question of the Unity of the Corpus Dionysiicum*, J ECS 32 (2024) 269-292.

[Abstract: «There is debate about whether the *Corpus Dionysiicum* consists of two parts or offers a coherent position. One group of scholars presents a divisionist position, distinguishing one group of treatises dominated by the idea of hierarchical mediation from a second concentrating on the idea of individual and mystical knowledge of God. The second scholarly interpretation supports a holistic view and underlines the unity of the *Corpus*. I argue that the *Corpus* is a unity fraught with tension. Dionysius presents, I argue, a comprehensive view of human beings and their place in the world that offers different – and maybe at times competing – paths to understanding and to the ascent to the divine. The mystical, metaphysical, and meditative path and the sacramental path are not merely parallel ways, one for monks and the other for the bishops and laity. They are connected through the communal theological work presented in the fiction of a theological correspondence between the author and various members of the hierarchy»].

34. *Cosma Indicopleuste*

35. *Giovanni Filopono*

OTTOBRINI T., *Giovanni Filopono e l'esegesi biblica di matrice aristotelica: il De opificio mundi* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 151), Vita e Pensiero, Milano 2023, pp. 358.

[Introduzione, 11-19. Cap. I. Coordinate storiche: 1. Giovanni Filopono, 21-26; 2. Il *milieu* alessandrino, 26-29. Cap. II. Il *De opificio mundi* come esegesi biblico-aristotelica: 1. Il contesto dell'opera, 31-39; 2. La cosmoktisi al tempo di Giovanni Filopono, 39-48; 3. Dall'ontogenesi platonica alla cosmologia aristotelica, 48-51; 4. I protocolli epistemici della fisiologia eideetica, 51-57; 5. Le versioni greche complementari alla Settanta, 58-65. Cap. III. Struttura formale dell'esegesi speculativa del *De opificio mundi*: 1. Introduzione alla struttura esegetica del *De opificio mundi* del Filopono, 67-70; 2. Le versioni veterotestamentarie di Aquila, Simmaco e Teodoziona, 70-96; 3. L'impianto lemmatico del *De opificio mundi* del Filopono, 96-98; 5. Caratteri strutturali e programmatici del letteralismo del *De opificio mundi* del Filopono, 98-104. Cap. IV. Il letteralismo critico del *De opificio mundi*: 1. Prodrumi a un aristotelismo biblico, 105-112; 2. Censimento della presenza aristotelica nell'opera, 112-202; 3. Introduzione al letteralismo critico del Filopono, 202-210; 4. Riformulazione dell'esegesi letteralista, 210-221; 5. Salvare i fenomeni, 221-237. Cap. V. Sinossi delle ascendenze storico-critiche del Filopono: 1. *Auctoritas Platonica defectiva*, 239-251; 2. Salvare i fenomeni e Arato, 251-256; 3. Le fonti scientifico-astronomiche: Tolomeo, 257-266; 4. Teofilo di Antiochia, 267-269; 5. L'omelia sulla creazione di Origene, 269-278; 6. Basilio Magno, 278-288; 7. Dell'origine prossima dell'esegesi filoponiana: Proclo, 288-301; 8. Esegesi e continuità tra Simplicio e Filopono, 301-309; 9. Elementi aristotelici nell'esegesi ebraica superiore, 309-313. Conclusioni, 315-318. Bibliografia, 319-355].

36. *Massimo il Confessore*

CLARKE K.M., *A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor*, Religions 16/5 (2025): <https://doi.org/10.3390/rel16050591>.

[1. Introduction. 2. Patristic Christology – A doctrine inherited. 3. Incarnational Christology – Three (or four) incarnations. 4. Composite Christology – Hypostasis in relation to nature, activities, and will. 5. Cosmic Christology – Christ's mediatorial role and the working of Grace. 6. Conclusions. – Abstract: «St. Maximus the Confessor (580–662) stands out among the Church Fathers as one of the last Christological martyrs. Maximus possessed one of the greatest minds of the Church's first millennium. The greatest strength of Maximus's Christology is that he presents a synthesis of all Christological contributions known to him while developing his own Christology of union in distinction. In order to flesh out his system of Christology, this essay works primarily with select works of Maximus's, namely, the *Small Theological and Polemical Works* (*Opuscula*), the *Ambigua*, the *Questions to Thalassius*, and the *Mystagogy*. It will demonstrate that Maximus's Christology bears the following four predominant signatures: it is patristic, Incarnational, composite, and cosmic. All four features are interrelated, particularly in Maximus's theory of the λόγοι (logology), and all four hold significant sway over the whole of his doctrine. The essay concludes with a brief consideration of how the *Ressourcement* movement has benefitted Maximian studies»].

CVETKOVIĆ V., *The Towers of Jerusalem and Ontological Presuppositions of Creation: Exegesis and Philosophy in Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, 244-268.

[Maximus's interpretative method from *Ambiguum* 37 and its application to the exegesis of 2 Chronicles 26 in *Quaestiones ad Thalassium*. The five divisions from *Ambiguum* 41 in the mirror of Scriptural interpretation. The psychological taxonomy from *Mystagogia* 5 and the corners of Jerusalem. Porphyrian tree and the *logoi* of being. Conclusion. Bibliography. Appendix. – «So far, by relying solely on *Ambiguum* 10.37, a number of Maximian scholars have over-emphasized the importance of the Porphyrian tree for Maximus, overlooking other taxonomies in his opus. Maximus's metaphor of towers and fortresses from *Ad Thalassium* 48, as well as the hierarchies from *Ambiguum* 41 and *Mystagogia* 5, not only exclude a strict logical application of the Porphyrian tree along the lines of *Ambiguum* 10.37 but also point to Maximus's originality because he unites the individual *logoi* of nature not in universal *logoi*, but in the modes of personal existence» (p. 264)].

GETCHA J., *Maxime le Confesseur*, in *Découvrir les Pères de l'Église*, 1107-1144.

[Vie. Écrits. Théologie. Bibliographie par Élie Ayroulet].

LOPEZ E., *Only God Knows. Maximus the Confessor's Theological Epistemology in the Context of His Revision of the Origenist Myth*, JECS 32 (2024) 575-603.

[Abstract: «Polycarp Sherwood's work, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, set the tone for scholarship's investigation of the terms οὐσία, δυνάμεις, and ἐνέργεια in the Confessor's writings and their use in relation to his late antique context. Since then, scholars have further explored mostly philosophical and some early Christian writings in efforts to locate the usage of the terms amidst changing conceptions of Origenism, Maximus's relation to Origenism, and expanded studies on their use in philosophical contexts. This study argues that while Maximus was likely aware of many of these philosophical and early Christian writings, the concerns and literature in and around the Council of Constantinople 553 c.e. are the most fitting context for why

he chose to develop the sequence. This claim is supported by Maximus's use of two other terms in his engagement with Origenist doctrines, γνῶσις and ἐνωσις, which also appear in the literature of the 553 Council. A closer look at the terms οὐσία, δύναμις, and ἐνέργεια highlights a causal relationship that has import for all the ways Maximus employs the terms and puts in relief an irreducible contrast between Creator and creation. Additionally, an investigation into Maximus's understanding of γνῶσις and ἐνωσις reveals the development of what could be characterized as a divine theological epistemology which functions as another argument supporting the above contrast»].

MATEIESCU S., *The Ontology of Human Action in Maximus the Confessor*, JECS 32 (2024) 553-574.

[Abstract: «One of Maximus the Confessor's fundamental distinctions is that between *logos* and *tropos*. The former is being used by Maximus for explaining the rationality of creation as based in the divine Logos, while the latter is employed for the description of a set of non-essential properties which nevertheless remain enigmatic in their character. The nature of these *tropoi*-properties is often understood through negative terms as they are frequently described as making no part of the essence of beings, which is rather governed by the *logoi* of beings. This paper aims to overcome this explanatory gap by focusing on sin as a paradigmatic *tropos*-property in Maximus's ontology. By taking its starting point in Maximus's explicit exclusion of sin from the classical list of the categories of being, the argument focuses on Stoic philosophy as the closest theory to Maximus's view on human action and evil. First, some key similarities between Maximus's idea of *tropos* and the Stoic notion of *use* of the natural capacities of beings are identified in order to show the deep conceptual overlap between Maximus's and the Stoic psychology of action. Second, the peculiar Stoic idea of having impulses towards *predicates* is further shown to correspond to Maximus's idea of *tropoi* as properties obtainable about individuals through concrete volitional actions. In light of this interpretation, sin appears as a real property and yet a non-essential one. It is a causally driven Stoic-like predicate which results from the individuals' modes of entering causal relations with God and with creation»].

ROSS T., *The Inextricability of Hermeneutics and Metaphysics in Late Neoplatonism and Patristic Theology* → 1. *Miscellanea e studi di carattere generale*.

3.2 Segnalazioni di articoli e libri

Settanta

The Oxford Handbook of the Septuagint, ed. by Alison G. SALVESEN and Timothy Michael LAW, OUP, Oxford 2021, pp. XVII+791.

Nel panorama degli studi introduttivi e dei *Companions* relativi alla Bibbia dei Settanta, questo lavoro collettaneo pubblicato per le cure di A.G. Salvesen e T.M. Law si segnala per la ricchezza e la qualità dei contributi, che non si limitano a presentare i singoli testi della versione greca della Scrittura, ma illustrano anche una serie di tematiche collegate in modo più o meno diretto all'universo dei *Septuaginta*, lasciando intendere così in modo lampante quanti differenti ambiti di studio si siano intrecciati, specialmente negli ultimi cinquant'anni, al lavoro d'indagine strettamente filologico e letterario sui Settanta.

Dopo l'indice generale e gli elenchi delle tabelle statistiche, delle immagini riprodotte nel volume e dei cinquanta studiosi coinvolti nel lavoro (V-XVII), l'*Handbuch* si articola in un'Introduzione (1-10) seguita da sette sezioni, i cui titoli consentono già di intuire l'ampiezza dei campi d'interesse su cui si sviluppa il volume e che presentano ciascuna un numero differente di contributi: *Part I: First things* (3 contributi, 11-70), *Part II: The Context of the Septuagint* (8 contributi, 71-180), *Part III: The Corpus of the Septuagint* (15 contributi, 181-402), *Part IV: The Septuagint in its Jewish Context* (9 contributi, 403-520), *Part V: The Septuagint as Christian Scripture* (6 contributi, 521-620), *Part VI: The Septuagint in Translation* (5 contributi, 621-706), *Part VII: Conversations* (4 contributi, 707-758). Seguono gli indici delle fonti antiche e dei passi scritturistici citati (759-780) e quello dei principali argomenti affrontati (781-791). Ogni contributo è a sua volta strutturato in paragrafi, secondo uno schema ben preciso: dopo una sintetica presentazione dell'argomento trattato e delle problematiche connesse, sviluppato in genere secondo un taglio diacronico che riassume studi e ricerche dei secoli passati, gli autori delineano le piste di indagine future che sembrano loro necessarie e auspicabili e concludono indicando alcune letture critiche per l'approfondimento delle questioni proposte e raccogliendo la relativa *Bibliography*. Il manuale ha in tal modo il pregio di fornire a chi si accosta per la prima volta allo studio dei Settanta una panoramica storica sintetica ma accurata del percorso degli studi passati, inquadrando in modo essenziale le tematiche oggetto di discussione, mentre lo specialista trova una ricca e ordinata base di lavoro e l'indicazione di percorsi ancora non affrontati nei vari ambiti delle singole sezioni.

Nell'*Introduzione* il curatore principale del lavoro, A.G. SALVESEN, Professor di Early Judaism and Christianity all'Oriental Institute dell'Università di Oxford e Polonsky Fellow dell'Oxford Centre for Jewish Studies, tratteggia il mondo dei Settanta come un'entità complessa e dalla lunga durata, che incrocia molteplici campi di studio, dal giudaismo ellenistico a quello bizantino, dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo e all'esegesi biblica dei Padri della Chiesa, per arrivare a settori specialistici come quelli della lessicografia greca, dello studio delle versioni greche rivedute, della liturgia – specie nelle Chiese ortodosse – della teologia, per non parlare degli studi sui manoscritti e soprattutto di quelli papirologici, un settore, quest'ultimo, che ha consentito di compiere notevoli progressi nelle ricerche settantistiche, come risulta chiaro da non pochi contributi della silloge, che sottolineano a più riprese il ruolo fondamentale delle più recenti scoperte papiracee per chiarire questioni o indirizzare nuove indagini nel lavoro dei ricercatori.

Tra i testi della *Part I* del volume, che mirano ad introdurre il lettore meno attrezzato nel mondo dei Settanta (C. BOYD-TAYLOR, *What is the Septuagint*, 13-32), si segnalano i contributi di S. MANDEL BROTE e F. ALBRECHT che, sotto lo stesso titolo di *The History of Septuagint Studies*, si occupano rispettivamente delle indagini svolte da filologi e letterati tra XV e XIX secolo (*Early Modern Western Europe*, 33-52) e delle *Editions of the Septuagint* (53-70), soffermandosi sugli snodi storici più importanti che hanno segnato la conoscenza e l'attenzione degli eruditi nei confronti della versione biblica greca, dalla *Lettera di Aristeo* alla ricezione dei Settanta nel mondo ebraico e cristiano in età ellenistica, nel Tardoantico, in epoca medievale e rinascimentale, fino ad oggi e tracciando un quadro che muove dall'opera dei revisori ebraici, Aquila, Simmaco e Teodoziona, e dall'impegno dei cristiani, con particolare riguardo per l'impresa origeniana degli *Hexapla*, per approdare alle edizioni moderne di quel grande sforzo filologico ad opera di B. de Montfaucon (1713) e di F. Field (1875), quest'ultima ora oggetto di una fondamentale revisione preparata dall'*Hexapla Institute*.

I saggi della *Part II* si soffermano sulla collocazione storica e sociale dei Settanta e approfondiscono i contesti in cui si situa il greco della traduzione biblica in Palestina e nella diaspora non egiziana (J.K. AITKEN, *The social*

and historical Setting of the Septuagint. *Palestine and the Diaspora*, 73-80), quindi nell'Egitto ellenistico e romano (L. CAPPONI, *Hellenistic and Roman Egypt*, 81-89), per poi analizzare aspetti particolari come la natura del greco settantistico e il suo rilievo nell'ambito delle ricerche lessicografiche (T.V. EVANS, *The Nature of Septuagint Greek: Language and Lexicography*, 91-104), la dibattuta questione dell'esistenza di una possibile teologia dei Settanta (M. MÜLLER, *Theology in The Septuagint?*, 105-120), il significato della *Lettera di Aristeo*, indagata dal punto di vista del genere letterario, del suo valore come documento storico e della sua ricezione nella più ampia cornice della *Reception History* dei Settanta (D. DE CROM, *The Letter of Aristeas*, 121-135). Di particolare rilievo, per la novità delle acquisizioni e per le vaste prospettive di ulteriori approfondimenti, paiono i due contributi di M.P. THEOPHILOS e L. BOSSINA, entrambi intitolati *Manuscripts, Papyri, and Epigraphy* e dedicati rispettivamente a *Papyri and Epigraphy relating to the Septuagint* (135-144) e a *Manuscripts of the Septuagint from Uncials to Minuscules* (145-163): nel primo, dopo una rassegna di materiali papiracei ed epigrafici già studiati e utilizzati per indagini linguistiche e letterarie sui testi dei Settanta, l'autore esprime l'urgenza di disporre al più presto di un «comprehensive and exhaustive catalogue of LXX inscriptions» (141) e per i papiri, in particolare, sottolinea quanto poco materiale sia stato ad oggi pubblicato rispetto alla gran mole di papiri acquisiti dalle università europee, anche solo dalla località di Ossirinco, e quanto sia dunque urgente incrementare sforzi e risorse in questa direzione. Sul piano teorico e metodologico, invece, si segnala la necessità di una discussione approfondita su ciò che si debba intendere come 'citazione', nonché sull'importanza di definire con chiarezza i caratteri specifici dei papiri di matrice ebraica e di quelli cristiani. Il secondo lavoro sintetizza invece in tre punti i futuri obiettivi degli studi sui manoscritti settantistici: 1) indagine sulla provenienza geografica dei singoli testimoni; 2) studio delle peculiarità ortografiche dei manoscritti che, unito alla ricerca geografica, può fornire interessanti elementi sulla storia della lingua greca; 3) ulteriore approfondimento della relazione fra lo studio filologico dei testi, e l'esame materiale dei codici e dell'ambiente in cui i singoli testimoni circolarono e furono utilizzati, in quanto «the history of the manuscripts is not just the history of the text but the history of its readers» (157). Chiude questa sezione lo studio di H. AUSLOOS sulla *Translation Technique* (165-180), un settore di indagine relativamente giovane, di cui viene sintetizzata la storia, dalla metà dell'Ottocento ai più recenti risultati raggiunti dalla cosiddetta 'scuola finlandese'. Dopo una breve ricapitolazione e discussione dei criteri quantitativi e qualitativi utilizzati per definire più o meno 'letterale' o 'libera' una traduzione, fermo restando il dato di fatto che all'interno del *corpus* settantistico è impossibile parlare di un'unica tecnica traduttiva, considerato anche l'arco cronologico di realizzazione della Bibbia greca, l'autore esprime l'auspicio che questo filone d'indagine approfondisca in futuro lo studio di come i traduttori greci dei Settanta resero gli *hapax legomena* del testo ebraico e ancora la nomenclatura tecnica e le espressioni gergali impiegate per descrivere flora e paesaggi agresti, specie in libri poetici come il *Cantico dei Cantici*, nonché i giochi di parole, le eziologie, i parallelismi presenti soprattutto ancora nei contesti poetici.

La *Part III*, la più corposa del volume, è dedicata alla presentazione dei singoli libri, o gruppi di libri, dei *Septuaginta*. Poiché non è possibile, in questa sede, soffermarsi nel dettaglio su ciascuno contributo, mi limito a indicare alcune tematiche più rilevanti che emergono dal complesso degli studi della sezione: 1) sono note le molteplici questioni testuali che investono numerosi libri biblici, sia in relazione al testo ebraico, sia per quello greco (libri di *Samuele*, 3 e 4 *Re*) e in particolare, per i Settanta, le forme lunga e breve di *Geremia*, le differenti versioni di *Esther*, la sequenza ed esatta definizione dei cosiddetti 'Dodici Profeti', la diversa importanza attribuita nella tradizione ebraica e in quella greca ai cosiddetti *Megillot*, ossia i rotoli che contengono i libri di *Ruth*, il *Cantico dei Cantici*, l'*Ecclesiaste*, le *Lamentazioni*, *Esther*. Nonostante i progressi e lo sviluppo degli studi settantistici dell'ultimo mezzo secolo, è significativo che diversi studiosi evocino con urgenza la necessità di approntare nuove edizioni critiche per alcuni libri, come *Giudici*, *Cantico*, *Proverbi*, che forniscano testi attendibili e aggiornati, secondo i criteri della moderna filologia, avvalendosi soprattutto dell'ausilio offerto dai papiri; 2) ricca di spunti di riflessione resta la questione della *Vorlage* dei Settanta: per più libri si registrano gli studi dedicati ad indagare le differenze – anche notevoli in qualche caso (*Isaia*) – tra il testo greco e il cosiddetto Testo Masoretico. Gli studi più recenti rilevano come i Settanta riflettano spesso un testo ebraico anteriore a TM (3 e 4 *Re*, *Geremia*), spesso coincidente, o comunque vicino, a quello che emerge dai frammenti di Qumran (*Samuele*), nel caso dei *Salmi* simile al testo ebraico noto come 'seconda edizione' di TM, mentre in altri casi (*Giobbe*) ci si interroga se il traduttore disponesse di una *Vorlage* più breve rispetto a TM, o se si debba a lui avere condensato e abbreviato l'ebraico; 3) emerge con chiarezza da più studi l'importanza di recenti o meno recenti rinvenimenti ed edizioni di testi papiracei e dei già ricordati rotoli di Qumran: esemplare, in tal senso, appare per la definizione testuale, il ruolo di un papiro come *Pap 967* per il testo di *Ezechiele*, mentre analogo rilievo assumono papiri e rotoli di Qumran per i libri di *Samuele* e, in generale, per i libri definiti 'deuterocanonici': su questo versante numerose e promettenti appaiono le prospettive che la papirologia apre per i *Septuaginta*; 4) centrali, come forse

Repertorio bibliografico: segnalazioni di articoli e libri

inevitabile, in tutti i lavori della sezione, sono le discussioni che ruotano attorno alle figure dei traduttori dei singoli libri: che conoscenza avevano dell'ebraico? Quale greco utilizzarono e in rapporto a quale pubblico di fruitori? È possibile ipotizzare l'opera di più di un traduttore anche all'interno di uno stesso libro o gruppo di libri (*Geremia, Ezechiele, Profeti Minori*)? Che influenza ebbe la traduzione del Pentateuco, la più antica, che sembra avere costituito un modello linguistico di riferimento per numerosi altri libri posteriori? Quale rapporto si può immaginare tra il cosiddetto *Old Greek* della versione settantistica e l'opera dei revisori ebraici Aquila, Simmaco, Teodoziona? 5) l'individuazione di data e origine geografica delle traduzioni restano problematiche per molti libri, offrendo così il destro per formulare varie ipotesi in merito al rapporto tra il greco dei Settanta, l'ambiente ellenistico greco-romano e la coeva letteratura greca. Per alcuni testi (*Salmi, Cronache*) sono avanzate proposte su una possibile origine egiziana o palestinese e sui possibili influssi letterari avvertiti dai traduttori; 6) il confronto ebraico-greco apre, per alcuni testi, interessanti spunti di natura teologica: per i *Salmi*, ad esempio, si discute sulla presenza di valenze messianiche o escatologiche, per i libri di *Samuele* emergono differenze ideologiche e teologiche, *Giobbe* greco pare evidentemente influenzato da un giudaismo diverso rispetto a quello di TM; 7) interessanti osservazioni riguardano il lessico greco di cui queste traduzioni sono il riflesso, in un arco temporale non breve: alcuni libri mostrano una certa familiarità col greco classico (*Giobbe*), altri (i deutero-canoniche in particolare) rivelano influenze di modelli retorici e filosofici greci di età ellenistica.

Nella *Part IV* sono raccolti studi che riguardano la ricezione dei Settanta nel mondo ebraico: S.J.K. PEARCE (*Philo and the Septuagint, 405-420*) rileva l'importanza della Bibbia greca per Filone, che non aveva probabilmente una conoscenza profonda dell'ebraico e per il quale la traduzione settantistica rappresentava l'equivalente più fedele delle parole di Mosè: nei suoi trattati dominano incontrastati i riferimenti al Pentateuco, da cui è tratto il 95% delle citazioni bibliche, moltissime delle quali, legate a figure, situazioni e testi significativi, sono ulteriormente circoscritte ai capitoli 1-25 di *Genesi*. T. RAJAK (*Josephus and the Septuagint, 421-434*) fa invece il punto sulla presenza dei Settanta nelle opere di Flavio Giuseppe, riscontrandone, direttamente o indirettamente, impronte ben visibili soprattutto in quei passi delle *Antichità* e del *Contra Apionem* nei quali si fa riferimento a testi biblici la cui forma ebraica o aramaica risulta di difficile resa nel greco: un esteso esercizio, quello di Flavio Giuseppe, di riscrittura della Scrittura. Si concentra ancora sulle più recenti indagini papiracee E. ULRICH (*The Scrolls from the Judean desert and the Septuagint, 435-448*), sintetizzando le considerazioni degli studiosi sui manoscritti greci rinvenuti tra i circa novecento reperti papiracei dei rotoli del Mar Morto. Per i Settanta si tratta di frammenti databili a circa quattro secoli prima dei più antichi manoscritti come il *Vaticanus* o il *Sinaiticus*. Nonostante la scarsità e la casualità dei ritrovamenti, l'autore ipotizza che il clero di Qumran, per quanto di tendenze 'conservatrici', possa avere studiato la scrittura anche nella sua versione greca ed essere stato aperto a chi la conosceva in tale traduzione, testimoniata, nei frammenti superstiti, nell'unica forma oggi definita *Old Greek*. I successivi contributi della sezione si occupano dei revisori ebraici dei Settanta e di ulteriori, più tarde versioni: S. KREUZER (*Kaige and 'Theodotion', 449-458*) sintetizza lo *status quaestionis* relativo alla revisione ebraizzante della *Old Greek* detta 'Kaige', che utilizza un suo vocabolario specifico (di cui si auspica uno studio più sistematico e approfondito), sforzandosi di rappresentare più fedelmente il modello ebraico. Riguardo alla figura di Teodoziona, viene discussa l'ipotesi formulata da D. Barthélemy, che lo identificò col dotto ebraico Jonathan ben 'Uzziel, vissuto nel I sec. d.C., autore della versione 'Kaige' o, perlomeno, importante esponente del 'gruppo Kaige'. G. VELTRI e A.G. SALVESEN (*Aquila, 459-468*) si soffermano invece su quest'altro revisore, vissuto nel II sec. d.C., il cui scrupolo di rigorosa adesione al testo originale indusse Origene a definirlo «schiavo» del testo ebraico, mentre M.N. VAN DER MEER (*Symmachus, 469-480*), ricorda come il terzo revisore ebraico non sembri avere goduto di particolare apprezzamento da parte dei suoi correligionari, mentre i cristiani (Gerolamo) ne avevano un buon giudizio per la sua chiarezza e per le rese abbastanza libere, con variazioni lessicali anche nei riguardi degli stessi termini ricorrenti nel testo originale. Concludono la sezione due brevi studi di B.J. MARSH JR. sulle versioni dette *Quinta, Sexta and Septima* (481-488), di cui si precisano alcuni tratti distintivi a partire dai limitati frammenti pervenuti, e sul cosiddetto Pentateuco samaritano (*The Samaritan Pentateuch in Greek, 489-500*), ancora frammenti, conservati nei margini di manoscritti cristiani, derivanti forse da una traduzione greca che i Samaritani realizzarono ai tempi di Alessandro Magno o, più probabilmente, in epoca posteriore e che mostrano punti di contatto con il Targum aramaico samaritano. Infine J.G. KRIVORUCHKO (*The Constantinople Pentateuch and Medieval Jewish Use of Greek Biblical Texts, 501-520*), riporta le ipotesi sviluppate dalle più recenti ricerche in merito alla permanenza della Bibbia greca tra gli ebrei del Primo periodo bizantino (prima dell'anno 800), in quello intermedio (800-1204) e in quello tardo/primo periodo moderno, muovendo da una critica alla cosiddetta 'teoria dell'abbandono', secondo la quale il mondo ebraico avrebbe rinunciato all'uso dei Settanta a partire dall'inizio del II sec. d.C., da quando cioè i cristiani ne fecero il proprio testo di riferimento per l'Antico Testamento.

Nella *Part V* sono raccolti brevi saggi sulla ricezione cristiana dei Settanta: D. LINCICUM (*Citations in the New Testament*, 523-536) sottolinea quanto essa sia stata condizionata dal frequente ricorso operato dagli autori del Nuovo Testamento alla Bibbia greca, approfondendo poi la divaricazione manifestatasi nel IV secolo tra un Gerolamo fautore dell'*hebraica veritas* e un Agostino, favorevole della Bibbia della Chiesa, cioè, per l'Antico Testamento, i Settanta. Sta di fatto, in ogni caso, che i *Septuaginta* svolsero il ruolo di grandi mediatori della Scrittura ebraica per i primi cristiani, rappresentando una sorta di 'enciclopedia', e anche quando non si possono individuare nel Nuovo Testamento e negli scritti dei primi Padri citazioni letterali, è evidente come l'uno e gli altri siano permeati dal modello settantistico. Più specialistico è il lavoro di T. KAUFMAN (*The Proto-Lucianic and Antiochian Text*, 537-552), che muove dalle affermazioni di Gerolamo secondo cui al suo tempo erano in circolazione tre diverse tradizioni testuali dei Settanta, una delle quali, chiamata 'luciana' o 'antiochena', era attribuita a Luciano di Antiochia (III-IV secolo), molto probabilmente – secondo il parere di Barthélemy – coincidente con il testo *Old Greek*, una teoria che trova ancora oggi molti sostenitori, anche se non mancano studiosi che hanno avanzato in merito riserve e distinguo. Sugli *Hexapla* di Origene si sofferma invece P.J. GENTRY (*Origen's Hexapla*, 553-572), che dopo avere riepilogato le informazioni fondamentali sulle vicende e le caratteristiche dell'impegnativa operazione filologica origeniana, propone un'accurata e ricca rassegna di notizie sulle fonti primarie ad essa relative (manoscritti, colofoni, note marginali), di testimonianze patristiche, con particolare attenzione ad Eusebio, di citazioni, riferimenti e rimandi patristici nelle opere di autori come Gerolamo, Epifanio, Rufino, Teodoro di Cirro, per concludere con un succinto paragrafo dedicato all'*afterlife* degli *Hexapla*, fino alle moderne, tuttora in corso, iniziative editoriali. Il contributo di J.A.L. LEE (*The Use of the Septuagint in the Liturgy and Lectionary of the Greek Orthodox Church*, 573-588) apre un interessante e originale spiraglio sulla permanenza dei Settanta nella tradizione liturgica dell'ortodossia greca, un materiale caratterizzato da notevole conservatorismo, che ci consente di rilevare chiaramente una maggiore elasticità e fluidità nell'uso liturgico dei testi sacri nel corso del millennio passato rispetto ad oggi e di riscontrare un forte impatto settantistico su questi testi, soprattutto in virtù di citazioni e richiami a *Salmi* e *Odi*, nonché di apprezzare l'impiego di un vocabolario liturgico desunto dagli scritti neotestamentari e che da lì rimonta ancora ai Settanta. Qualche inevitabile ripetizione e sovrapposizione rispetto ad alcuni studi dell'*Handbook* già esaminati compare nel lavoro di R. CEULEMANS (*Reception of the Septuagint among Greek Christian Writers*, 589-604), che ribadisce l'eccezionale centralità e rilievo dei *Septuaginta* per la cristianità greca e la sua letteratura fino all'epoca bizantina, a partire dalla considerazione che non vi è un solo documento non cristiano che preservi per intero la Bibbia in greco o opere, come la *Lettera di Aristeo*, che ne trattano estesamente. Nel contributo si ricordano ancora: la piena consapevolezza, da parte dei cristiani, della natura di traduzione dall'ebraico propria dei Settanta; la loro autorevolezza mai posta in discussione anche quando ne vengono criticate alcune scelte traduttive; il rapporto tra i Settanta e le versioni dei revisori ebraici; la straordinaria ricchezza dell'esegesi 'continua' che scaturì dalla Bibbia greca attraverso citazioni, allusioni, commenti, catene, sinopsi, epitomi di tutta l'opera o di singoli libri. M. GRAVES, infine (*The Septuagint in the Latin World*, 605-620), si concentra sulla letteratura cristiana in lingua latina, a partire da Tertulliano, primo testimone, nel II secolo, della permanenza e centralità dei Settanta nel cristianesimo occidentale, dove continuano a conservare una profonda autorevolezza e a costituire un modello anche per le versioni bibliche latine (*Old Latin*). È soltanto dalla seconda metà del IV secolo, infatti, che appaiono più evidenti le differenze tra le diverse traduzioni latine della Bibbia basate sul greco dei Settanta che – difeso da Agostino in quanto ritenuto ispirato – vedrà solo dopo di lui un progressivo declino, anche per il corrispondente e sempre maggiore credito conquistato dalla *Vulgata* di Gerolamo, realizzata sull'ebraico, come appare evidente soprattutto nelle opere di Cassiodoro.

La *Part VI* dell'*Handbook* è interamente dedicata alle traduzioni dei Settanta, dal mondo antico fino ad oggi. Si ha quindi una singolare rassegna sulle traduzioni di una traduzione, che offre molteplici spunti di riflessione in ambito traduttologico e al tempo stesso testimonia la grande fortuna goduta dalla Bibbia greca e il notevole interesse di nuovo sollevato dai *Septuaginta* negli studi di ebraistica e cristianistica degli ultimi trenta anni. La silloge è aperta da P.-M. BOGAERT (*The Vetus Latina [Old Latin]*, 623-638) che ricapitola la situazione delle traduzioni bibliche nell'Occidente cristiano utilizzate prima della *Vulgata* di Gerolamo, tradotte dal greco dei Settanta, oggi individuate con il nome di *Vetus Latina* e studiate, tra l'altro, come importanti testimoni dell'*Old Greek* insieme alla versione copta. P.A. TORIJANO (*Armenian, Georgian, and Church Slavonic Versions*, 639-654) focalizza la propria ricerca su frammenti e parti del testo sacro tradotti in armeno, probabilmente all'inizio del V secolo in una versione che divenne presto un modello per la produzione letteraria di quella popolazione, presso la quale il cristianesimo fu adottato come religione di stato dal 314. Ancora al V-VI secolo risalirebbe la prima traduzione biblica in lingua georgiana, probabilmente da un originale greco e per la maggior parte dell'Antico Testamento, mentre è ancora oggetto di discussione l'esistenza e l'eventuale collocazione cronologica di una tra-

duzione integrale della Scrittura nell'antica lingua slava, forse da ipotizzare nel IX secolo. M. LILJESTRÖM (*The Syrohexapla*, 655-670) inquadra gli aspetti salienti della traduzione siriana, datata al VII secolo, che deriva il proprio nome dal fatto di essere la traduzione dell'edizione esaplare dei Settanta spesso studiata come testimone del testo greco presente nella quinta colonna dell'opera origeniana. Nel contributo si mette in evidenza soprattutto l'importanza che questa versione riveste dal punto di vista degli studi lessicali e della *translation technique*. Sulla stessa linea si pone ancora il lavoro di A. PIQUER OTERO (*Coptic, Arabic, and Ethiopic Versions*, 671-690), che ripercorre le tracce di antiche traduzioni in lingua copta, araba, etiopica. Per la prima di queste disponiamo soltanto di frammenti, sulla base dei quali è possibile ipotizzare l'esistenza di una traduzione biblica in copto sahidico, forse del III secolo, probabilmente realizzata ancora sul greco dei Settanta. Questi frammenti sono stati studiati soprattutto per cercare di individuare relazioni con la *Vorlage* dei Settanta, a cui pare si debbano far risalire anche le traduzioni etiopica e araba, che subirono nei secoli ripetute revisioni e rimaneggiamenti. Chiude la sezione la panoramica di E. BONS dedicata alle *Modern Translations of the Septuagint*, 691-722, significativo riflesso del notevole risveglio di interesse per i Settanta che si registra da parte di molti studiosi di tutte le principali aree linguistiche occidentali. Dopo le pionieristiche traduzioni integrali di Brenton (inglese, 1851), Giguet (francese, 1865-1872) e Brunello (italiano, 1960), a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso hanno visto la luce, ad oggi, *La Bible d'Alexandrie, New English Translation of the Septuagint, Septuaginta Deutsch, La Biblia griega - Septuaginta, La Bibbia dei Settanta*. Le più importanti differenze tra queste iniziative sono le prime tre traduzioni moderne citate sono rappresentate dal fatto che la loro realizzazione ha visto l'impegno di nutrite *équipe* di studiosi e che la traduzione, in molti casi, è accompagnata dal testo greco a fronte ed è corredata da più o meno estesi apparati di note esplicative, la cui natura, specialistica o meno tecnicamente approfondita, è dovuta alle diverse scelte editoriali di destinazione a un pubblico colto o meno filologicamente attrezzato.

I quattro brevi saggi posti a conclusione del manuale nella *Part VII* sono raccolti sotto il titolo di *Conversations* in quanto tre di essi, di fatto, riprendono questioni già affrontate da altri contributi e ne discutono criticamente, mentre il quarto sviluppa un'interessante tematica difficilmente inquadrabile nelle sezioni precedenti. B. LEMMELIJN (*Textual Criticism*, 709-722) riflette sul profondo cambiamento registratosi nel rapporto fra critica testuale e critica letteraria nel contesto degli studi settantistici a seguito delle scoperte e delle più recenti pubblicazioni sui rotoli del Mar Morto, prima delle quali le indagini si fondavano quasi esclusivamente sul confronto con il Testo Masoretico conservato dal manoscritto di Leningrado. Oggi la ricerca ha imboccato invece due vie principali, non necessariamente tra loro distinte: lo studio dei Settanta come testo greco e lo studio delle tecniche traduttive e dei loro caratteri. J. ROSS WAGNER (*New Testament*, 723-730) riprende il tema dell'influenza settantistica sugli scritti neotestamentari, che si rivela in una quantità di modi differenti e sottolinea i meccanismi dell'appropriazione e trasformazione di temi e linguaggi ad opera dei primi cristiani, rivolgendo particolare attenzione proprio alla lingua greca nel passaggio tra Antico e Nuovo Testamento. J. BARTON (*Christian Theology*, 731-744) si riallaccia alla centralità della Bibbia greca nella Chiesa ortodossa, dove i Settanta sono ancora il testo canonico dell'Antico Testamento, riflettendo sulle modalità e i risvolti teologici di questa lunga permanenza. Infine M. KOMINKO (*Illustrated Manuscripts of the Septuagint*, 745-758) propone una gustosa rassegna, accompagnata da alcune riproduzioni fotografiche, del notevole *corpus* di manoscritti illustrati dei Settanta giunti fino a noi, risalenti ad un arco temporale compreso fra il V e il XV secolo: si tratta di un materiale molto ricco che assolve a differenti funzioni, a partire dalla pratica di illustrare le vicende narrate nei testi, spesso rielaborate con l'inserzione di elementi desunti da fonti extra-bibliche. In altri casi le immagini sono utilizzate come frontespizi di singoli libri o anche di capitoli all'interno di essi. Si tratta di un'esegesi visuale che nella sua varietà tipologica e cronologica utilizza un «similar artistic vocabulary rooted in Late Antiquity, but revised, adapted, and reinterpreted over centuries» (755).

La ricchezza e la diversificata varietà delle tematiche collegate all'universo dei Settanta, accanto a un solidissimo apparato bibliografico raccolto in calce ai vari contributi rendono questo manuale uno strumento utilissimo per gli studiosi del settore, esaustivo per chi sia solo interessato alla materia e vi si accosti per la prima volta.

[Pietro Rosa]

Origini cristiane

Olegs ANDREJECS, *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source: A Reassessment of Q's Stratigraphy* (WUNT II 499), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, XV+273 pp.

In the last fifty-five years a lively debate has developed concerning the compositional history of the Synoptic Sayings Source (Q) and its characterization at various compositional stages. Dieter Lührmann had identified

a major redactional moment used to organize diverse earlier materials, characterized by the announcement of judgment, a motif that he, Odil Hannes Steck, and slightly later, Arland Jacobson, had identified as a dominant motif of the Deuteronomistic history¹. Both Lührmann and Jacobson and certainly many other recognized that Q was composite, with materials of various origins and with a variety of theological *Tendenzen*. The challenge consisted in how to conceive the composition of Q in a way that compassed its various contents with a plausible editorial or compositional model. At one end of the spectrum Alan Kirk proposed a single compositional model – the wisdom instruction – which the editor used to embrace twelve extended wisdom speeches, prefaced with smaller units of sayings and parables. On his view, the author must be placed at the high end of scribal accomplishment, since he built complex ring structures into the collection². Some proposed multiple compositional stages: Migaku Sato argued that Q began with two smaller sub-collections, secondarily joined and expanded by a third collection, and then further expanded in successive ‘unsystematic’ additions³. Kloppenborg by contrast offered a stratigraphic model of a stratum, whose major redaction was dominated by Deuteronomistic elements and the announcement of judgment (Q2), but the earlier stratum consisted in a series of wisdom instructions that were mostly untouched by the elements of the main redaction⁴. Kloppenborg’s foundational collection of ‘wisdom instructions’ (Q1) was patterned on typical Near Eastern instructional literature and as it turned out, was mostly devoid of apocalyptic elements. It was the secondary framing redaction that introduced the polemic against ‘this generation’, apologetic elements defending the *ethos* of both Jesus and John (the Baptist), and motifs of coming judgment and fiery destruction.

Like others, Andrejevs accepts that Q is composite and has a complex compositional history. The aim of his study, however, is to demonstrate that an apocalyptic worldview is to be found at all stages in Q’s composition, not only the initial stage (Q1). He advances this hypothesis in two main stages. He first argues that the phrase ‘Son of Man’ (*huios tou anthrōpou*) is not to be taken either as a circumlocution for the first-person pronoun, nor generically as ‘a person’, but is instead a Christological title and one infused with apocalyptic expectation. This title appears throughout Q, and at both putative formative stage (12,39; 17,24) and at secondary levels (Q 6,22; 7,34; 9,58; 11,29; 12,8.10). Second, and occupying most of the monograph (chap. 3-10), Andrejevs embarks on a compositional analysis designed to disarticulate Q2 from Q1 and to describe the principles of Q’s composition. While Lührmann, Jacobson, Kloppenborg, and Sato used Deuteronomistic elements and the announcement of judgment to guide the delineation of strata or compositional stages in Q (identifying units that were dominated by these motifs and others that were organized by other principles), Andrejevs relies on structural features, in particular the presence of ring structures (improperly called ‘chiasms’). For example, he identifies Q 3,3-9,60 as composed in a ring structure, with 3,2-17 (A: John and the Coming one) matching 7,18-9,60 (A¹ John and the Son of man), the temptation story (B: 4,1-13) matching the healing of the centurion’s slave (B¹: 7,1-10) and Q 4,16; 6,20b-49 forming the centre of the ring. The entire unit is then assigned to the secondary redaction (Q2). This is the point at which questions arise. While one might agree that John’s announcement of a ‘Coming one’ in 3,16 is matched by his disciples’ question, «Are you the Coming one?» in 7,19, it is less clear that the reader would also see the temptation story as a counterpart with the healing of the centurion’s slave. And 9,57-60, which tells of two unsuccessful volunteers is not in any obvious way a counterpart to John’s prediction (which uses *ho erchomenos*, not *ho huios tou anthrōpou*) appears to be resolved in 7,22, not in 9,57-60. Chiasm and ring structures normally rely on repeated lexemes – Quintilian’s example (9,3,86) was Cicero’s fourth *Philippic* 4,3,8: *si consul Antonius, Brutus hostis; si conseruator rei publica Brutus, hostis Antonius*, «If Antony is the consul, Brutus is the enemy; if Brutus is the preserver of the state, the enemy is Antony»). In the case of Q 3,2-9,60, *ho huios tou anthrōpou* appears not at the beginning but at 6,22, and *ho erchomenos* disappears after 7,19. The issue here is whether any reader could have been expected to identify the ring structure that Andrejevs detects when the linguistic clues are missing.

¹ D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1969; O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1967; A.D. JACOBSON, *The Literary Unity of Q*, *JBL* 101/3 (1982) 365-389.

² A. KIRK, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, & Wisdom Redaction in Q* (NovTSup 91), Brill, Leiden – New York, NY 1998.

³ M. SATO, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT II 29), Mohr Siebeck, Tübingen 1988.

⁴ J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Fortress Press, Philadelphia, PA 1987; ID., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press – T&T Clark, Minneapolis, MN – Edinburgh 2000.

This issue becomes more serious in his discussion of Q 12,35-22,30, a block of over 1500 words in prose, which Andrejevs identifies as a coherent unit. He posits a ring structure with no fewer than seven levels (i.e., A B C D E F G F¹ E¹ D¹ C¹ B¹ A¹). But since, for example, none of the vocabulary in A (12,35-46) corresponds to or anticipates that of A¹ (19,12-26; 22,28-30), and there are no shared lexemes between B (12,51-59) and B¹ (17,23-37), it is difficult to see how any reader could be able to identify the ring structure that Andrejevs detects. Although we have no access to a manuscript of Q, there is reason to suppose that it was presented in verse, which might have made the identification of ring structures somewhat easier. On the contrary, there is every reason to think that visually Q was presented *scripta continua*, with no word spaces, punctuation, or readers' aids. Under these circumstances it would be nearly impossible to see a ring structure. Those who posit ring structures in classical literature such as the *Iliad* or Hesiod¹, are usually aware that detecting such structures is fraught with difficulties, often like a Rorschach test, or to put it in Carol Newsom's pithy statement, «Anyone can fake a chiasm».

The matter of strata delineation is made more complex for Andrejevs, who sees 'chiasms' not only in Q2 and but also in Q1 (11,4-13; 12,20-29) and concludes that this formed an original unit (177-179). This seems a precarious criterion by which to differentiate one stratum from another. Alan Kirk's conclusion that the editor of Q created such ring structures in assembling the collection and for that reason also eschews conclusions about multiple strata prior to that final composition.

Although there are some serious methodological issues with Andrejevs' attempts at the delineation of strata in Q, he has convincingly shown that apocalyptic tropes pervade the collection. If one prescind from attempts at reconstructing a diachronic picture of Q's composition, his conclusion can stand. Yet to pursue attempts at tracing Q's compositional history, whether one follows Lührmann, or Sato, or Kloppenborg, or more recent voices such as Allison or even more recently Howes², the picture will be much more complex.

[John S. Kloppenborg]

Alessandro FALCETTA, *Early Christian Teachers. The 'Didaskaloi' from Their Origins to the Middle of the Second Century* (WUNT II 516), Mohr Siebeck, Tübingen 2020, XV+317 pp.

In this wide-ranging study, Alessandro Falcetta explores how early Christian writings before the middle of the second century conceptualized the figure of the teacher (*didaskalos*). The study positions itself against many of the conclusions reached by Alfred F. Zimmerman in his 1984 book *Die urchristlichen Lehrer*, including his claims that teaching roles were restricted to Syria-Palestine in the first century and that teachers' primary function was to transmit gospel traditions. After surveying Zimmerman's and others' ways of approaching early Christian teachers in the past (Chapter 1) and a brief foray into how «non-Christian» (40) sources talk about teachers (Chapter 2), the subsequent chapters are organized geographically to explore texts that illuminate the role of early Christian teachers in different locales across the Mediterranean world. Sources from Syria (portions of Acts and *1 Corinthians*, *Matthew*, *James*, and the *Didache*) are covered in Chapter 3; those from Asia Minor (*Ephesians*, the Pastoral letters, Ignatius' letters, and the traditions associated with Polycarp) in Chapter 4; and one from Rome (the *Shepherd of Hermas*) in Chapter 5. Those of unknown provenance (*Hebrews*, *2 Peter*, and the *Epistle of Barnabas*) are treated together in Chapter 6.

Falcetta finds the earliest evidence for Christian teachers in Antioch, based in large measure on Acts 1-13, which, in his view, is «very unlikely» (54) to be fictional. The apostles/prophets/teachers' organization is also attested early, as is the obvious overlap among figures who travel to teach, figures who engage in missionary work, and even figures who found and/or lead Christ groups. Falcetta concludes that, given the socio-economically diverse constituencies of early Christ groups across the Roman Empire, the teachers within them could have varying social positionality as well. An even broader conclusion is that early Christ groups did not have a single way of talking about teachers or of regarding their import in the group. The discourse on teachers, moreover, was fluid and transformed over time. These are valuable insights, especially because scholars (happily) no longer insist on the homogeneity of Christ groups in this period. *Early Christian Teachers*, thus, does an exceptional job of illustrating this diversity.

¹ D.T. BENEDIKTSON, *Ring Structures in Five Homeric Similes*, QUCC 105/3 (2013) 29-44; M. HUMAR, *Kataloge und Ringkompositionen in Hesiods Theogonie*, Hermes 144/4 (2016) 384-400.

² D.C. ALLISON, *The Jesus Tradition in Q*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1997; L. HOWES, *The Formative Stratum of the Sayings Gospel Q*, (WUNT II 545), Mohr Siebeck, Tübingen 2021.

Much of the discourse on teachers in the texts under discussion is polemical and competitive, as Falcetta establishes again and again. Indeed, rarely would an ancient author bother to articulate stipulations for who counted as a teacher or how much they should be compensated unless something had gone awry. This is precisely what we see in texts such as *1 Timothy* and *2 Peter*, the latter of which Falcetta describes as «a virulent attack against teachers who preached a way of life and doctrines that are deemed aberrant» (258). And *1 Timothy*'s guidelines on teachers, as is well known, have served to exclude women from counting as teachers in some settings down through the current day. Other ancient texts evince competition between teachers and authoritative figures such as prophets and apostles, while still others demonstrate the tension between charismatic teachers and more institutionalized teachers ('institutionalized' is a word used cautiously, to be sure, as there was no centralized, homogeneous 'Church' during the period under discussion). No doubt the status of 'teacher' was attractive to many because of the social capital it came with – but with that attraction came the need felt by some to manage access to that position and prestige.

Falcetta demonstrates that shortly thereafter, many authors start to move to the idea that there is *only one* legitimate teacher. Often, this sole figure is Jesus, although occasionally it is Paul. The author of *Matthew*, in particular, was worried about how the status of 'teacher' might disrupt his (ideally) egalitarian community if it were too available to members. Focusing on a single locus of teaching authority allows authors to exert some control over their readers (or constituencies) and to stifle the emergence of all manner of people claiming to be teachers. The role of teaching was thus necessarily wrapped up with power. Eventually, Falcetta shows, the prominence of teachers waned in favor of bishops, especially under the tutelage of apostolic succession. The arc of this book charts how we get from those early teachers in Antioch to the teachers who are actively marginalized in relation to bishops some one hundred years later.

This is an impressive study that seeks to accomplish a lot in its pages. Outlining a systematic framework for conceptualizing teachers in over 30 texts and across nearly one hundred years is no straightforward task, and the breadth of this exploration is bold. While the book offers a carefully detailed and orderly analysis of numerous important texts (which will attract a range of scholarly readers to the book, to be sure), there are some elements of categorization that struck me as odd, and sometimes even seemed to work against the goals of the author. For instance, I was somewhat confused by the organization of this discussion by geographical regions. As is known, many of the suggested provenances for New Testament texts are extremely tenuous, raising broader questions about why texts are located in certain places (*i.e.*, were they written in that location or do they only refer to that location within their textual contours? do they show social or cultural knowledge of that location? do they show geographical or otherwise local familiarity with the area? do they perhaps attest to a type of writing or education known to exist in that location? Scholars are not of the same mind regarding how we should make these decisions about provenance). At the same time, the book shows exceptionally well that different texts had different ways of talking about teachers and that such points of difference and similarity can be found *across* regional divides. It seems as though a different organization – perhaps one focusing on those different kinds of discursive strategies for handling teachers – might have elucidated the topic better. As it stands, the current organization buries the lead, which seems to be the diversity of discourses about teachers and not the particular locations of this discourse.

The model of geographical provenance reflects a rather conventional portrait of what the origins of Christianity looked like, one that is largely based on *Acts* and Eusebius, envisioning a central community in Jerusalem that maintained relationships with established communities in other provinces. Not only has the assumption of discrete communities lying behind literary texts like the gospels been subjected to trenchant critique recently (see Robyn Faith Walsh's *The Origins of Early Christian Literature* [2021]), but the effort to systematize all of the data we have for Christ groups into some sort of interconnected network seems overly confident. This may be a consequence of, in part, this study's regular reliance on Eckhard J. Schnabel's extensive work on early Christian missionary activity, which, as many have argued, tends to idealize the spread of the Jesus movement without turning much of a critical eye back on the texts. For this reason, I'd hoped to see *Early Christian Teachers* engage in more theoretical reflection regarding what the texts under discussion actually represent. By and large, they seem to be assumed to simply mirror some sort of underlying community structure, but surely other scenarios are possible (*e.g.*, texts can idealize what exists, ignore or misrepresent what exists, imagine possibilities that might exist in the future, or even fabricate what does not exist).

In addition, the artificial classification of Christian texts as something other than Greco-Roman and Jewish texts is probably too simplistic. Falcetta does acknowledge that «Christian teachers were not an isolated phenomenon, but part of a widespread and variegated category in the Greco-Roman and Jewish world» (41). However, immediately thereafter, Greco-Roman and Jewish texts are restricted to that single chapter, while the remainder

Repertorio bibliografico: segnalazioni di articoli e libri

of the chapters treat 'Christian' as a meaningful identity marker and only rarely links back to that important discussion of 'non-Christian' (40) discourse on teachers. In his review of scholarship, Falcetta rightly points out that some early work on early Christian teachers has been guided by the need to portray Christian teachers as «the best of all possible worlds [...] [avoiding] legalism and intellectualism» (25, with, of course, 'legalism' standing in for Judaism and 'intellectualism' referring to Greco-Roman philosophy), and so I wonder if using 'Christian' nomenclature so prominently as an organizing category is analytically useful. Like many scholars, I suspect many of the authors of New Testament texts especially would have understood their interest in Jesus as something compatible with Judaism, which was already marked by visible diversity in the Second Temple period.

There are numerous productive ways this study could engage with other relevant areas of innovative scholarship, and indeed, sometimes I expected to see certain works treated in the discussions. To be sure, it is getting increasingly difficult to read everything in our field, and we need not hold all authors to a standard that asks them to read and incorporate *everything*. But, for instance, when I saw the discussion of teachers and tradents, I hoped to see engagement with Alan Kirk's recent work on scribes as tradents (*Q in Matthew: Ancient Media, Memory, and Early Scribal Transmission of the Jesus Tradition* [2016]) and the larger body of literature that has grown up around tradents and their activity in early Christ Groups. Somewhat differently, Heidi Wendt's work on travelling religious specialists (encompassing teachers, prophets, healers, and more) in the Roman Empire (*At the Temple Gates: The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire* [2016]) would have provided an important context to the many discussions of mobile teachers, their activity, and their roles in the networks of Christ followers that they moved within. In defense of the absence of the first, Falcetta was clear that his project was lexically limited: he only focused on texts in which *didaskalos* and its cognates were used as references to teachers. Such a move was likely an effort to make the subject matter manageable for a project of this size. This reflects a wider challenge of our field, namely, that seemingly disparate topics—in this case, teaching, scribal practices, missionary activity, and early Christian leadership—are often difficult to disentangle in analytical practice. What this also means is that there are numerous corners of New Testament scholarship who will likely find exciting and fruitful ways to engage with Falcetta's work.

Early Christian Teachers raises important questions that scholars should think more about for understanding teachers before the efforts at institutionalization and standardization in the late second century and beyond. Teachers are indeed fascinating figures to explore: on the one hand, they were necessarily conservative (in the sense of passing down received traditions), but on the other, there is reason to believe that they built their own ideas and creativity into the material that handed down. I truly appreciate this book's challenge to think about the broader roles of teachers in early Christ groups and how these roles transformed over time.

[Sarah E. Rollens]

Eusebio di Cesarea

Michael J. HOLLERICH, *Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers* (Christianity in Late Antiquity 11). University of California Press, Oakland, CA 2021.

«Eusebius's Ecclesiastical history is the most important of his many books». This sentence opens the new book of Michael Hollerich, widely known for his earlier work on Eusebius of Caesarea, in particular the *Commentary on Isaiah* (Oxford, 1999). Eusebius is one of the most creative Christian writers, adopting classical genres for Christian purposes and transforming them in the process. In the realm of historiography, the *Life of Constantine*, the *Chronicle* and the *Ecclesiastical history* are each highly original works, with the last two initiating new genres. From a modern perspective the ecclesiastical history appears as most influential, but from a medieval point of view the chronicle was the most important of Eusebius' many books, as Hollerich himself notes (24). Through Jerome's translation it sparked the medieval Latin chronicle tradition, whilst it meant the Christian renewal of chronicle writing in Greek, and the origin of that form of historiography in Syriac and Armenian. Even if ecclesiastical history not really took off in the Latin medieval West, and church histories disappeared in Greek after the 7th century, Eusebius' ecclesiastical history was uniquely important in reviving the genre in the early modern period, at the time of humanism. This history is traced in this book, covering comprehensively the reception of the work in the Latin and Greek traditions, as well as in Syriac, Armenian and Coptic, and its rediscovery in the

early modern period. The book concludes with a chapter on its reception in modern scholarship. Combining manuscript studies, history of scholarship and historiography, this book offers a crisp and engaging survey of a key genre of late ancient historiography.

After an introductory chapter, chapter 2 focuses on the reception of the ecclesiastical history in the Roman Empire. There was little if any immediate response to the work: only at the end of the fourth century, if not at the beginning of the next, do we have evidence for continuation. A major role is played here by the Latin translation by Rufinus, which inspired Socrates to write his continuation in the middle of the fifth century. This meant effectively a second start of the genre. There is a possible predecessor for Rufinus, Gelasius of Caesarea, and Hollerich handles the complexity of the tradition and the debate about its date very well: the work has been dated to the end of the fourth century, but also around the middle of the fifth. I can add that there may be another early successor of Eusebius as ecclesiastical historian, Philo of Carpasia, also dated to the late 4th c. (cf. *Clavis Historicorum Antiquitatis Posterioris*: <https://www.late-antique-historiography.ugent.be/database,02/2025>). The survey of subsequent Greek ecclesiastical history is excellent. I would only signal that the trust placed in A. Martin's redating of Theodoret's ecclesiastical history to before that of Sozomen is misplaced (cf. P. VAN NUFFELEN, review of G. Sabbah, *Sozomène III*; A. Martin e.a., *Théodoret de Cyr: Histoire ecclésiastique*. Tome 1, 2006, *AntTard* 15 [2007] 410-416). Hollerich logically focuses mostly on fully preserved historians, authors of original narratives, but it may be good to signal that there is now an increasing body of work on fragmentary ecclesiastical historians and so-called compilers, especially Theodore Lector and the Anonymous of Cyzicus, including A. SZOPA et al., *The Church Histories of Theodore Lector and John Diakrinomenos*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2021, and a forthcoming translation of the Anonymous of Cyzicus by J. SCHOTT et al.

The third chapter shows how Syriac authors acquired access to the ecclesiastical history through a translation and wrote several original ecclesiastical histories of their own communities. After the sixth century that seems to change, with a disappearance of independent church histories. That change is real but less radical than suggested by Hollerich (101): there are quite a number of ecclesiastical histories in Syriac attested after that period (cf. *Clavis Historicorum Antiquitatis Posterioris*). Large scale narrative chronicles become the preferred historiographical form, which from the 9th century onwards tend to be split into two parts, a secular and a ecclesiastical part, marking a continuation of ecclesiastical history within another literary form. Ecclesiastical history becomes also increasingly the history of one particular religious community. In Armenian and Coptic early translations of the Ecclesiastical history are attested (5th c.?), illustrating the importance that the work had acquired a century after its publication. Increasingly, Eusebius, and his Greek successors Socrates, Sozomen and Theodoret, came to be seen as the authors of standard accounts of glorious periods in the history of the church, during which it had overcome the existential challenges of persecution and heresy, and which therefore could serve as points of comparison in contemporary church conflicts. Here too, since the appearance of Hollerich's book, there has been further scholarship on other forms of engagement with ecclesiastical history, e.g. in the form of excerpt collections (on which, cf. G. NICOSIA, *Old stories for new times: Syriac historiographical excerpt collections [6th-10th c.]*, Diss. Paris/Gent, 2024).

The reception of Eusebius' ecclesiastical history in the Latin West was largely indirect, through the translation of Rufinus of Aquileia and the *Historia tripartita* of Cassiodorus (dated to before 552, and not the 560s, as stated by Hollerich [142]). When it appears, ecclesiastical history often takes original forms, as in that of the Venerable Bede, who narrowed ecclesiastical history down to a history of his own people. Stretching to William of Malmesbury (d. ca. 1142), this chapter illustrates well the diversity of works that stand in the Eusebian tradition and how Latin ecclesiastical historiography was reshaped to focus on abbeys and monastic orders.

Chapter 5, *Eusebius in Byzantium*, is mostly a history of chronography, as no ecclesiastical histories were written before Nicephorus Callistus Xanthopoulos (d. 1328). It offers an excellent summary of the state of research on John Malalas, the *Chronicon Paschale*, Syncellus, and Theophanes.

Throughout the European Middle Ages, very few if any ecclesiastical histories were written, and the genre would know a renaissance in the early modern period. This was due to the combined influence of a recovery of the classics, including a new access to the Greek original of Eusebius, and of the importance of history in Reformation-era debates to determine the truth of the positions held by each side. Hollerich offers a fine sketch of the role played by ecclesiastical history and Eusebius in the highly polemical accounts of the Magdeburg Centuries, Baronio, and the like, but also the impetus it gave to critical assessment of the value of documents and ancient texts. This would, ultimately, also be turned against Eusebius himself. As chronicled in the last chapter of the book, (over-)critical scholarship in the 19th century have sometimes reduced Eusebius' history and especially his Constantinian writings to mere propaganda, or even worse to a political theology that subordinates the church to the secular aspirations of the Roman Empire. Whilst acknowledging the importance of such critical readings,

Repertorio bibliografico: segnalazioni di articoli e libri

M. Hollerich concludes his book by looking at the positive message that can be taken from the Ecclesiastical history. He underlines the outward-looking nature of the history, which is not just concerned with the inner life of the Church but also with what it can bring to the Empire.

In sum, this is an excellent survey of ecclesiastical history since its inception, through the lens of the reception of its foundational work. Summarising decades of scholarship by himself and others, and expanding on it, Hollerich offers a grand overview that will prove useful to students and scholars alike.

[Peter Van Nuffelen]

Gerolamo

Jérôme, *Contre Jovinien. Livre I. Texte, introduction, traduction et notes* par Luce SAVOYE (SC 637), Cerf, Paris 2023, 560 pp.

«Molti sono gli stili oratori: un conto è scrivere da dialettici, un altro è farlo da maestri di filosofia. [...] Istruire un allievo è una cosa, sconfiggere un avversario è un'altra»¹.

Lorgogliosa affermazione di Gerolamo di aver fatto i medesimi studi dei suoi facoltosi interlocutori e di conoscere bene la differenza tra i *genera dicendi* e tra i loro rispettivi campi d'applicazione, didattico e polemico, mostra che l'autore è pienamente consapevole del grado di aggressività raggiunto nell'*Adversus Iovinianum*, che intende inscrivere in una precisa tradizione retorica. Se si pensa alla violenza verbale di cui Gerolamo è capace di dare prova, in effetti, non si può non pensare a quest'opera: Gioviniano, ben più di Elvidio, è il capostipite di una nutrita serie di avversari contro i quali Gerolamo si scaglia con veemenza nel corso degli anni – cosa che gli varrà un elogio come nemico implacabile di eretici nel prologo del *De viris illustribus* di Gennadio di Marsiglia. Nei primi anni '90 del IV secolo, Gioviniano, malgrado la propria condizione monacale, scrive un trattato in cui difende l'eccellenza del matrimonio, da lui equiparato alla verginità, per il quale sarà condannato da papa Siricio; Gerolamo, che dal 386 ha lasciato Roma per la Terra Santa, è informato delle sue tesi dall'amico e committente Pammachio. Quattro, in particolare, sono le tesi sostenute da Gioviniano: a parità di opere compiute, non c'è differenza di merito tra vergini, vedove e donne sposate; dopo la purificazione e la rinascita battesimale, non è possibile essere corrotti dal diavolo; non sussiste alcuna differenza tra digiunare e nutrirsi rendendo grazia; tutti coloro che non cadranno nuovamente dopo essere rinati nel battesimo avranno un'eguale remunerazione nel regno dei cieli. Gerolamo compone, dunque, un trattato in due volumi per difendere la superiorità della scelta virginale; il testo, tuttavia, è caratterizzato da una tale aggressività che Pammachio, sconcertato, cerca di ritirare l'opera dalla circolazione al suo arrivo in Occidente – così come tenterà di fare in seguito con la traduzione anti-rufiniana che Gerolamo appronterà del *Periarchon* di Origene. Gli sforzi di Pammachio sono, però, vani: *Advlovin* continua a circolare e a essere letto al pari delle altre opere di Gerolamo, tanto che nel 414 questi non si periterà di scrivere compiaciuto – e, forse, minaccioso – alla nobile vergine Demetriade che gli avversari di un tempo sono morti, mentre le sue parole restano².

Sarebbe, tuttavia, riduttivo considerare *Advlovin* soltanto un *pamphlet* colmo di attacchi a Gioviniano, di volta in volta apostrofato come incompetente, ignorante, stolto e bugiardo: il trattato è anche una miniera di artifici retorici e di spunti esegetici, condotti con un fittissimo ausilio di testimonianze scritturali e profane. Risulta appropriata la definizione di John Oppel, secondo cui l'opera è «a marvelous *tour de force* of scriptural exegesis. A reader who comes to this work with no previous idea of what scriptural exegesis means, leaves it knowing»³. Dell'aspetto polemico, retorico ed esegetico dell'opera, così come di altre importanti questioni, si occupa Luce Savoye, docente di ruolo (*professeure agrégée*) di Lettere classiche nella scuola secondaria, che pubblica per le *Sources Chrétiennes* la propria tesi di dottorato, dedicata al libro I di *Advlovin* e conseguita nel 2004 presso la Sorbonne. Il volume vede la luce nel dicembre 2023 ed è pubblicato con il contributo di diverse istituzioni, quali il Centre National du Livre e la Fondation Saint-Irénée.

Nell'approfondita introduzione (189 pagine), organizzata in sei sezioni, l'A. dà conto con precisione dello stato

¹ Hier. *Epist.* 49,13,1-6 (traduzione di chi scrive).

² Hier. *Epist.* 130,19,5 (Gerolamo parla dell'*Epistola* 22 a Eustochio, ma la riflessione si può estendere al *corpus* delle sue opere sulla verginità).

³ J. OPPEL, *Saint Jerome and the History of Sex*, *Viator* 24 (1993) 1-22, 5.

dell'arte e delle principali questioni legate all'opera. La sezione I (9-54), il cui titolo *L'affaire Jovinien* è mutuato dall'omonimo studio di Yves-Marie Duval¹, tratta dell'identità di Gioviniano a partire dalle informazioni desumibili da Gerolamo, da Agostino e da Siricio, ricordando che il giudizio della critica moderna su Gioviniano è assai meno duro di quello dei contemporanei. L'A. lascia aperta la questione dell'attendibilità del tendenzioso ritratto di Gioviniano delineato da Gerolamo. Il giudizio della critica moderna è affrontato anche per quanto riguarda le opere di Gioviniano, negli innegabili limiti della loro tradizione. Nel delineare il quadro cronologico degli eventi, l'A. riprende le conclusioni di Nautin e Duval e colloca la composizione del trattato in un arco di tempo compreso tra il 393 e il 396, *terminus ante quem* (27); accenna alle mutate circostanze politiche dopo la morte di Valentiniano II e agli attacchi contro l'ascetismo estremo condotti dai cristiani moderati, alla reazione anticristiana che fa capo a Eugenio, alla legislazione antimanicheica e alla confusione tra manicheismo e altri orientamenti (encratismo, marcionismo, gnosticismo) nel sentire comune; del resto, gli 'ortodossi' che praticano il digiuno e l'astinenza sono difficilmente distinguibili anche agli occhi dei cristiani moderati, come Gerolamo stesso non mancava di notare già nel 384, scrivendo a Eustochio². Sono poi trattati gli echi della controversia nell'opera geronimiana: le affermazioni di Gerolamo stesso nelle *Epistole* 49 a Pammachio e 50 a Donnione; l'uso dell'opera come base per consigli di castità matrimoniale a uomini sposati (*Epistola* 58, a Paolino di Nola) e per esortazioni a vedove, contro le seconde nozze (59, a Furia; 123, a Geruchia); la descrizione di Gioviniano come antesignano di Vigilanzio e Pelagio tra il 406 e il 415. Infine, sulle orme dello studio ormai classico di Benoît Jeanjean³, sono affrontate la questione della crisi pelagiana e il giudizio di Agostino su *Advlovin*: Agostino ne segue la linea nel *De bono coniugali* e nel *De sancta virginitate*, mentre se ne distanzia nelle *Retractationes*, notando che eccedere nella denigrazione del matrimonio non ha alcuna efficacia nella difesa della verginità. A giudizio dell'A., inoltre, l'epistolario agostiniano mostra che la conoscenza che Agostino mostra di avere di Gioviniano è mediata da *Advlovin*.

La sezione II, *Presentation du traité Contre Jovinien* (55-72), analizza la composizione dell'opera in due libri di lunghezza disuguale e la struttura della *refutatio*: le tesi di Gioviniano sono elencate all'inizio del libro I e riprese all'inizio del libro II; ciascuna tesi è esposta prima di essere confutata; si fa ricorso sistematico ai *testimonia* scritturistici, vetero- e neotestamentari, e alle opere profane. Di seguito, è analizzata la struttura del libro I, articolato in un prologo (§§ 1-4), l'esposizione delle tesi di Gioviniano (§ 5), la lunga *refutatio* in cui gli *argumenta* di Gioviniano sono confutati uno per uno, con ampio uso di verbi ed espressioni di transizione, volti ad assicurare coesione logica alla trattazione, e rare digressioni pertinenti al tema trattato: persone vergini e sposate non sono da collocarsi sul medesimo piano, come vorrebbe Gioviniano (§§ 6-49).

La sezione III, *Un texte polémique* (73-133), si concentra sulla tradizione apogetica cui Gerolamo afferma di rifarsi, rimontando a Origene, Metodiodio, Eusebio e Apollinare, così come sulle metafore belliche (macchine da guerra, elementi di tattica militare, gradi dell'esercito) adoperate da Gerolamo, che giustifica la propria aggressività con la necessità di una legittima difesa contro le tesi di Gioviniano. Per avere ragione dell'avversario, ogni mezzo è buono: la denigrazione del rivale, la satira del matrimonio, la descrizione delle donne come insaziabili e assetate di sesso, destinata a divenire un luogo comune della predicazione medievale; ancora, l'uso a fini polemici della letteratura profana e di un ricco armamentario metaforico (legato di volta in volta al mondo marittimo, medico, agonistico, metallurgico, animale). Anche la Bibbia diviene strumento polemico e apogetico nelle mani di Gerolamo, che afferma di non far altro che ritorcere contro Gioviniano i testi che quest'ultimo ha interpretato erroneamente: leresia si manifesta in un'esegesi falsa, scorretta, che si combatte restituendo ai testi il loro senso 'autentico'. E, per Gerolamo, ciò corrisponde a un'esegesi tipologica e allegorica. L'A. nota con precisione i rimandi tra *Adversus Helvidium* e *Advlovin* e contestualizza l'elogio della verginità nelle opere di Gerolamo – opera ardua in poche pagine, ma è possibile farsi un quadro generale delle idee di Gerolamo e delle sue scelte lessicali in tema di castità e verginità. Non manca, infine, un'analisi retorica e lessicale del trattato, con un doveroso richiamo alla tradizione degli studiosi dello stile geronimiano (Lardet, Hagendahl, Wiesen, Antin): dall'analisi emerge come tropi e neologismi, toni didattici e lirici siano sapientemente piegati all'intento polemico dell'opera.

La sezione IV, *Les sources de Jérôme* (134-145), a partire dalla consapevolezza dell'esistenza di un lessico comune della castità, ormai consolidato alla fine del IV secolo, tratta brevemente dell'impossibilità di stabilire

¹ Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

² Hier. *Epist.* 22,13,4.

³ B. JEANJEAN, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1999.

un'influenza diretta di Cipriano su Gerolamo, nonostante l'occorrenza di allusioni al vescovo di Cartagine¹. La difficoltà, com'è noto, sta nel fatto che Gerolamo intreccia molteplici citazioni da autori cristiani, primi tra tutti Tertulliano e Gregorio di Nazianzo (per tacere di Didimo, Origene, Clemente, 'Ippolito', Vittorino, Lattanzio, Ilario e Ambrogio²), profani, tra cui Plauto, Terenzio, Virgilio, Orazio, Persio, Seneca, Omero, Senofonte, Erodoto, ed ebrei, come Flavio Giuseppe; ne risulta un vero e proprio mosaico e compito del lettore è decodificare la provenienza di ogni tessera³. In questa sezione sarebbe, forse, stato auspicabile un maggior bilanciamento nella trattazione delle fonti latine e delle fonti greche di Gerolamo.

La sezione V, *Posterité du Contre Jovinien* (146-149), per ancor più brevi cenni dà conto della fortuna di *Advlovin* nella letteratura europea, da Giona d'Orléans a Pietro Abelardo, da Giovanni di Salisburgo a Poggio Bracciolini, passando per Giovanni Boccaccio e Geoffrey Chaucer. L'A. ricorda, a tal proposito, che in Gioviniano la critica ha voluto vedere di volta in volta un eretico, un protestante *ante litteram* o un rappresentante di una forma moderata di cristianesimo, ben al di là dell'immagine stereotipata che ne ha inteso fornire Gerolamo.

Degli oltre trecento manoscritti che trasmettono *Advlovin*, di età compresa tra il VI e il XVI secolo, circa quaranta sono stati collazionati integralmente; gli *antiquiores*, fino alla fine dell'XI secolo, sono ventinove, undici dei quali («les plus anciens ou les moins fautifs de chaque groupe»: 151, n. 2) sono entrati nella *constitutio textus*. Di tale lavoro di costituzione, delle principali famiglie di codici, delle divergenze tra la presente edizione del testo e le edizioni Vallarsi e Migne, degli scostamenti dalla traduzione dell'abate Bareille e dei principi adottati per l'apparato critico stabilito dall'A. dà conto con puntualità la sezione VI, *La tradition textuelle* (150-187).

L'A. presenta un testo che corregge refusi e modifica la punteggiatura in modo da facilitare la lettura e la comprensione del testo; varie emendazioni si rifanno all'*usus* di Gerolamo. La scelta di adottare un apparato negativo conferisce agilità e scorrevolezza alla lettura, che non risulta mai spiacevole. Le scelte traduttive mirano a mantenere quanto più possibile la fedeltà al dettato geronimiano e a preservarne la violenza verbale, a più riprese edulcorata da Bareille. La traduzione francese riesce generalmente a mantenere un grado soddisfacente di fedeltà al testo, nonostante la tendenza a un'elaborazione stilistica particolarmente ricca. Si osservano solo alcune imprecisioni, esemplificate dalla sezione iniziale della traduzione: *nam diuinandum est* (195) è tradotto «il faudrait être divin»; nel contesto del discorso, però (Gerolamo sta stigmatizzando l'incomprensibilità dello stile di Gioviniano, accostato alle sacerdotesse invase di Apollo), ritengo che si faccia riferimento alla necessità di doti mantiche e di un vero e proprio atto di *divinatio* per comprendere le parole dell'avversario: una traduzione appropriata potrebbe essere «il faudrait être un devin». A onor del vero, la somiglianza tra le due forme non permette di comprendere se ci si trovi di fronte a una scelta traduttiva o a un refuso; certamente tale è, invece, il riferimento (201) a «p. 131, n. 4» anziché «p. 131, n. 2» (si segnala a margine che, a febbraio 2025, la tabella degli *errata corrige* sul sito delle SC è vuota). A mio avviso, la traduzione dell'elenco delle tesi di Gioviniano (203) non rende pienamente giustizia alla dimensione battesimale delle parole di Gerolamo: nella frase *eos qui plena fide in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti* pare imprecisa la resa «ne peuvent pas être séduits par le diable»; ci si potrebbe forse orientare su «ruinés», poiché non di seduzione diabolica si tratta in questo caso, bensì di distruzione, corruzione, ritorno rovinoso allo stato precedente dopo la rinascita nel battesimo. Ugualmente, l'espressione *qui suum baptisma reserauerint* potrebbe indicare non tanto «tous ceux qui sont restés fidèles à leur baptême», quanto piuttosto la capacità di proteggere e conservare intatta la nuova vita ricevuta nel battesimo senza andare incontro a una caduta che corrisponderebbe alla morte spirituale – tema, questo, particolarmente caro a Gerolamo, che nelle sue opere insiste sulla necessità di tenere alta la guardia contro il peccato fino all'ultimo momento della propria esistenza, poiché il pericolo è sempre in agguato. Si tratta, tuttavia, di osservazioni che non inficiano il valore generale della traduzione.

Gli indici (scritturistico, degli autori antichi, onomastico) rendono l'opera consultabile proficuamente e testimoniano il rigore del lavoro di ricerca svolto dall'A.; la *Bibliographie*, utilmente strutturata in fonti primarie e studi secondari, risulta ampia e sostanzialmente aggiornata, includendo studi pubblicati fino al 2018 nelle principali lingue della ricerca. Sebbene alcuni contributi potenzialmente rilevanti non siano stati considerati⁴, ciò non

¹ Hier. *Adv. Iovin.* I 12.

² Hier. *Epist.* 49,18-19.

³ Per la definizione del testo geronimiano come «mosaïque» cf. Jérôme, *Apologie contre Rufin*. Introduction, texte critique, traduction et index par P. LARDET (SC 303), Cerf, Paris 1983, 94.

⁴ V. MILAZZO, *Una confutazione per immagini. Notazioni sul ritratto dell'avversario nelle opere polemiche di Gerolamo*, *Auctores Nostri* 9 (2011) 387-409; R. ALCIATI, «Sine aliqua differentia graduum» (*Hieronymus, Adversus Iovinianum* 2,19). *Ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniano*, *RSCr* 8/2 (2011) 305-328; R. COURTRAY, *Défendre la virginité en rhéteur. La rhétorique polémique à l'œuvre dans le Contre Helvidius de Jérôme*, *Exercices de rhétorique* [Online], 14 (2020) <https://doi.org/10.4000/rhetorique.940> (online dal 05/03/2020; cons. 02/2025).

compromette in modo significativo il valore complessivo del lavoro svolto, che appare meritorio e necessario nell'ambito degli studi geronimiani.

Laurence Mellerin, che ha curato la revisione del volume per le SC, scrive che «l'éloge que Jérôme fait de la chasteté peut aussi se lire comme un hymne à l'émancipation des femmes: la virginité consacrée leur offrait en effet, en même temps que la libre disposition de leur corps, une réelle indépendance intellectuelle et spirituelle» (*Bulletin de l'Association des Amis des Sources Chrétiennes* 114/2023, 32). Al di là delle attualizzazioni, che possono risultare problematiche e concettualmente rischiose, questo trattato di Gerolamo riflette un momento storico particolare in cui una minoranza di donne usa il proprio privilegio di classe e la propria cultura per rivendicare modalità distintive di servizio a Dio e di espressione della propria vita intellettuale e spirituale. Di questa attività letteraria, il volume di Luce Savoye riesce a offrire uno spaccato complesso e articolato.

[Luana Lucia Ascone]

Hieronymi opera X. Hieronymi Commentarii in Euangelium Matthaei. Curavit Daniela SCARDIA – *Opere di Girolamo X. Girolamo, Commento a Matteo.* A cura di Daniela SCARDIA, Città Nuova, Roma 2022, 716 pp.

Come ricorda Scardia all'inizio del volume da lei egregiamente curato, il *Commento a Matteo* è senz'altro un *unicum* nella produzione geronimiana, in quanto rappresenta il solo commento integrale di un vangelo composto dal grande esegeta. Già solo questo ne fa un testo interessante per il lettore moderno della materia, sia egli specialista o meno.

Siamo nel 398, in prossimità della Pasqua: Girolamo versa ancora, dopo mesi di malattia, in uno stato precario di salute, quando l'amico Eusebio di Cremona, in quel momento lui pure a Betlemme e in procinto di salpare per Roma, gli richiede con urgenza un commento su Matteo, pur essendo a conoscenza delle condizioni dell'esegeta. Questi, malgrado la poca salute e il poco tempo a disposizione, mette da parte i lavori intrapresi e comincia l'opera per il committente. Il lavoro che ne esce è certamente buono e interessante, ma in parte privo di quella precisione sia d'informazione, sia linguistica, che è propria di altre simili imprese editoriali dello Stridonense. La grande festa che si avvicina, con il moltiplicarsi delle attività e degli impegni imposti dal monastero, rende ancora più difficoltoso il lavoro, tanto che Girolamo stesso pensa di dovervi premettere un testo prefatorio, in cui chiedere venia per un'opera appena abbozzata, rapidamente redatta e non rivista. In realtà, malgrado queste dichiarazioni siano parzialmente vere – è merito di Scardia averle individuate e soppesate –, si tratta pur sempre delle solite scuse addotte dal grande Padre della Chiesa, perché il giudizio dei lettori sia indulgente. Girolamo soprattutto intende fondare il suo commento su un'interpretazione *secundum historiam*, ossia non spirituale, cosa che gli consente di distinguersi da Origene, che invece dell'esegesi allegorica è stato maestro indiscusso. Lo Stridonense cerca in questo modo di sottrarsi ad altri lavori intrapresi: essi lo possono di certo esporre maggiormente al rischio, che comunque per altra via verrà verificandosi, di essere coinvolto nella controversia origenista, accasasi qualche anno prima. Dunque, come spiega bene la Studiosa nell'*Introduzione*, dietro l'urgenza della commissione si nasconde una problematica per così dire politica, la volontà di prendere una formale distanza dall'esegeta alessandrino. Inoltre, attraverso Eusebio di Cremona, destinatario del commento, tutta l'aristocrazia cristiana dell'Urbe potrà, come già per altri commentari, apprezzare il lavoro di Girolamo. L'esegeta spera, infatti, di ottenere ancora quel successo come maestro spirituale che i circoli dell'Aventino gli hanno in precedenza accordato.

Nella prefazione del commento, lo Stridonense indica la *brevitas* quale criterio da lui assunto nel comporre l'opera. In effetti, il suo lettore rileva che il testo non solo sconfina raramente dal senso storico del Vangelo, ma anche procede con l'interpretazione versetto per versetto, e quindi per brevi sezioni ordinate e dettagliate. In tal modo si corre però il rischio di perdere di vista il contesto generale, cosa di cui l'antico Commentatore è ben consapevole. Per supplire a tale mancanza, egli più volte invita a esaminare almeno la porzione di testo precedente o successiva a quella trattata.

Per quanto distante da quella di Origene, l'esegesi geronimiana non aderisce affatto al letteralismo, che severamente condanna e che attribuisce, talora pregiudizialmente, all'interpretazione della Legge di parte giudaica. In particolare, per rendere più attrattiva la sua esposizione, enumera le molteplici spiegazioni proposte in merito al versetto o alla pericope che è oggetto in quel momento della sua attenzione, come del resto fa in altri analoghi commenti. In tal modo lascia al lettore la libertà di scegliere autonomamente la spiegazione che ritiene preferibile. Nondimeno, egli sa bene come far emergere tra i vari punti di vista il proprio, dato che in lui è chiara la consapevolezza di essere maestro rispetto al suo pubblico. Anche per questo motivo non si esime dal richiamare parole greche o ebraiche.

Un altro aspetto del commento da evidenziare è lo spirito polemico, che pervade quasi tutto lo scritto. Il modo in cui lancia i suoi strali è diverso da avversario ad avversario, ma tali che l'interlocutore o i lettori più preparati comprendano bene chi e che cosa egli intende attaccare. Occorre dire, al proposito, che egli si serve talora di scritti di altri studiosi precedenti: in misura limitata dei latini, in misura maggiore dei greci, e tra questi indubbiamente di Origene, di cui accoglie l'esegesi più letterale. I rapporti tra i due commenti a Matteo, pertanto, certo sussistono, ma non si addicono valutazioni che asseriscono una dipendenza di Girolamo da Origene. Rispetto a quest'ultimo, Girolamo si mostra molto libero, anche quando ne recupera qualche interpretazione.

Di ciò e di molto altro ancora disserta l'agevole *Introduzione* di Scardia, che in sole 28 pagine, molto chiare e ben scritte, riesce a toccare e approfondire numerose questioni, come quelle linguistiche e codicologiche.

Il testo latino che serve da riferimento alla Curatrice del volume è quello proposto da D. Hurst e M. Adriaen (1969) per il *Corpus Christianorum*, ma è stata utilmente tenuta presente anche l'edizione di É. Bonnard (1977-1979) per le *Sources Chrétiennes*.

Rispetto a queste due edizioni, Scardia presenta un testo latino che corregge refusi e modifica la punteggiatura, in qualche caso meno significativamente, in altri in modo da incidere sulla redistribuzione delle frasi all'interno dei periodi. A dire il vero, numerose correzioni proposte, sia d'interpunzione, sia d'ordine testuale, sono già di Bonnard, ma la patrologa aggiunge sovente qualcosa in più di significativo sul piano della lingua e della sintassi di Girolamo, attraverso continui confronti con altre sue opere. Altri emendamenti, invece, sono solo della Studiosa, che difende le proprie scelte con equilibrio e rifacendosi ampiamente all'*usus* geronimiano. Scardia presenta uno specchio riassuntivo dei luoghi in cui il testo da lei stampato differisce da quello di Hurst-Adriaen (27-28).

I refusi individuati nell'edizione del *Corpus Christianorum* dalla Curatrice del volume (e spesso prima da Bonnard) sono 11, ma a questi aggiungerei, se pure con qualche esitazione, *perficisti* in luogo di *perfectisti* (III 21,16), *saepem* per *saepem* (III 21,33) e *lucra* al posto di *lucro* (IV 23,16-22). Restano 35 luoghi in cui Scardia si distanzia dall'edizione di Hurst-Adriaen, spesso con buone ragioni, supportate da altrettanto ben argomentate considerazioni. In qualche punto, tuttavia, non concordo pienamente con la posizione assunta dalla patrologa. In I 1,24-25, ritengo che *praecipit* in luogo di *praecipit* possa essere anche un semplice errore del copista, piuttosto che una forma di perfetto in *praecipit*. Mi pare, infatti, poco probabile che, essendo il termine posto tra *fecit* e *accepit*, il copista abbia scelto intenzionalmente questa forma secondaria di tempo al passato, e in favore della mia posizione rimando a I 8,4, dove i codici attestano *praecipit*. In II 11,2-3 *demonstrat* in luogo di *demonstrat* può essere accolto, come già fa la Studiosa, in forza anche del criterio, non indicato, della *lectio difficilior*. In I 10,10, giustamente viene preferito *Neque calciamenta* a *Neque calciamenti*, ma aggiungerei tra le argomentazioni da proporre che non solo la sequenza precedente, ma anche la seguente reca un accusativo (*calciamenta* si trova, infatti, tra *duas tunicas* e *uirgam*). In II 16-19, non trovo convincente *apostolis [...] comprobatus sum* come ablativo d'agente; se si vuole proporre questo testo, che suppone inoltre una dittografia di *a*, è meglio intenderlo come dativo d'agente, nel senso di 'sono riuscito gradito a'. Giudico comunque ancora preferibile accogliere la correzione di Bonnard *a apostolis [...] comprobatus sum*. In II 12,22, ritengo che la scelta tra *conversio* e *conversatio* – nel passo in questione ambedue termini in sé ammissibili, nei due sensi di 'conversione' e 'condotta di vita' – dovrebbe essere fatta facendo ricorso, oltre che a motivi di *usus scribendi*, a criteri d'ordine ecdotico. In II 13,31-32, reputo ammissibile, in base al contesto, la ridondanza *si habuero tantam fidem ita ut montes transferam*, ma le ragioni addotte da Scardia per accogliere *si habuero totam fidem ita ut montes transferam* sono valide. In II 14,19, è difficile dire se vada preferito *in medio* (Scardia) o *in medium* (Hurst-Adriaen e Bonnard), considerata la grande facilità di uno scambio, in sede paleografica, tra *medium* e *medio*. Certo è che *in medio [...] proferris* è molto meno comune e adoperato solo da autori cristiani tardi, mentre *in medium [...] proferris* è frequente in tutta la latinità. Sul piano del senso, nei loro differenti valori, mi sembrano entrambi accettabili in base al contesto. La questione, dunque, anche qui, andrebbe chiarita sul piano ecdotico. In II 14,27, gli argomenti in favore del futuro *dices* in luogo del presente *dicis* non mi sembrano cogenti. In II 15,27, la questione è problematica, ma la soluzione migliore ritengo sia *fiat tibi sicut uis*; in IV 23,35-36, mi pare peggiore il genitivo *regulae* al nominativo *regula*. Nelle sue argomentazioni a sostegno di una data lezione, la Curatrice del volume si rifà spesso alla categoria di 'latino cristiano', ma tale approccio non sembra il più appropriato per un autore di solida formazione letteraria qual è Girolamo, sebbene il suo latino usuale non sia certo più quello della cosiddetta età aurea, come Scardia in diversi punti è capace di mostrare bene. Ritengo, quindi, che sarebbe preferibile adottare l'espressione 'latino tardo'. I cristiani, in ogni epoca, se si escludono i tecnicismi religiosi e poco altro, parlano e scrivono la stessa lingua di quelli che non sono cristiani e con i quali sono in stretta relazione.

Il commento è assai ricco di passi paralleli geronimiani, di utili citazioni di altri autori antichi e medievali, di spiegazioni necessarie per la comprensione del testo. La *Bibliografia* è abbondante, se non persino esaustiva. Numerosi e ampi *Indici* (scritturistico, degli autori antichi e medievali, degli autori moderni, dei nomi delle cose notevoli)

consentono una reale proficua utilizzazione dell'opera e mostrano bene il vasto e profondo lavoro scientifico re-trostante compiuto da Scardia. La traduzione è precisa, sebbene in qualche punto non la condivide. A questo riguardo, mi limito qui a pochissimi cenni, tratti dalle prime pagine del volume. *Plures* (63), la parola con cui inizia il testo, viene resa con «molti», ma nella riga seguente si trova *multi*, tradotto giustamente «molti», e poco oltre *diuersis*, reso con «diversi»: per *plures* avrei dunque preferito per esempio «parecchi». *Sermonem* (63) non è tanto «la parola» (come chiarisce bene, a mio parere, il contesto), quanto «la Parola». Renderei *dicit Dominus* (64) non con «Il Signore parla», ma con «Il Signore sostiene» (o «dichiara» o «insegna»). Sempre nella stessa pagina potrebbe essere utile chiarire che *seruitutis*, correttamente tradotto «della sottomissione», richiama il tema della 'schiavitù' nei riguardi di Cristo che è richiesta ai fedeli, in prospettiva paolina, come suggerisce il termine *obsequium*/obbedienza. In riferimento ai Magi, a *gentibus* (89) non va, credo, tradotto «dai pagani», in quanto qui si tratta dei gentili. Ora, i gentili si oppongono concettualmente agli ebrei: sono gli altri popoli; mentre ai pagani si oppongono i cristiani: dunque, due categorie differenti. Si tratta di piccole osservazioni, ma ritengo possano essere utili alla piena intelligenza di quest'opera di Girolamo, così accuratamente proposta ora ai lettori.

[Fabio Ruggiero]

Meister Eckhart

Maître Eckhart, Lecteur des Pères latins. Sous la direction de Marie-Anne VANNIER, Beauchesne, Paris 2020, 291 pp.

Marie-Anne VANNIER, *La place des Pères dans l'œuvre d'Eckhart*. Introducive brevemente, ravvisando sui testi del ciclo della nascita di Dio nell'anima l'influenza preminente di Agostino e Origene (7-18). L'influenza di Origene è tematizzata nel contemporaneo volume sui Padri greci¹.

Jean-Claude LAGARRIGUE, *Les Pères dans l'œuvre latine d'Eckhart* (19-28). La presenza dei Padri è importante negli scritti di Eckhart, prevalentemente quelli latini. Scompare, o è assai discreta, in quelli tedeschi (20). Di Agostino soprattutto *Confessioni* e *De Trinitate* (21). Il testo non è ancora parola: deve esprimersi e divenire così parola di saggezza (22). Assenza di Tertulliano e (in senso iperbolico) di Kierkegaard (23). Eckhart persevera in questa via, che difende e radicalizza contro i francescani del suo tempo, che difendono ancora, come Tertulliano, la teologia come scienza pratica. Per lui l'esistenza è Dio (*esse est Deus*, 24). Origene è il grande maestro: il capitolo 25 delle *Parabole sulla Genesi* di Eckhart è interamente dominato dalle *Omèlie sulla Genesi* di Origene (25). Aug. *Conf.* VII 10,16: Agostino aggiunge un senso interiore, mistico, al tema della transustanziazione (27). Orig. *Clo* I 32-46: la lettura è doppia in Eckhart come in Origene: non si tratta per loro di distinguere AT e NT, ma comprensione carnale e comprensione spirituale (27).

Marie-Anne VANNIER, *Eckhart, l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin* (29-47). Nel *Sermone* 101 Eckhart attribuisce ad Agostino una citazione che è di Origene (29)². *Retractationes* di Agostino e *Sermone per la festa di Agostino* (29). Ancora 29 agosto 1302 e 28 febbraio 1303: discorsi all'Università di Parigi (30). Antropologia (32-40), teologia trinitaria (41-43), cristologia e soteriologia (43-45). Il prologo dell'*Opera Tripartita*: non solo Dio è l'essere ma l'essere è Dio. Una onto-teologia *ante litteram*, un'antropologia agostiniana (32). Agostino ritorna sulla *Genesi* per cinque volte, passando dall'esegesi allegorica all'esegesi letterale per trovare la *Hebraica veritas*. Eckhart, con scopo analogo, passa altrettante volte dall'esegesi letterale all'esegesi parabolica allo scopo di scoprire «i pomi d'oro nei vasi d'argento» (Pr 25,11) (33). Agostino, *Commento a Giovanni*. È molto strano (*étonnant*) che Eckhart non commenti la *Trasfigurazione* (non vuole sembrare manicheo), ma sembra che l'esperienza della *Trasfigurazione* orienti la sua predicazione: riconoscere la luce eterna e vivere ciò che Agostino esprime in termini di illuminazione e che Eckhart riprende come nascita di Dio nell'anima, la divinizzazione (35). Aggiungo. De Lubac dice che la *Trasfigurazione* è il cuore della teologia di Origene. E penso. Ciò che non si cita è ciò che più agisce. Se l'*illuminazione* agostiniana raggiunge la *scintilla* di Eckhart, ebbene quale luogo di Eckhart, nell'assenza del dire, è l'analogo possibile del profondo di Origene? Credo che, sulle orme di De Lubac, la cosa sia ancora inesplorata. Un accenno dell'autrice orienta, a me sembra, sui tre *Commenti a Giovanni* di Origene, di Agostino, di Eckhart (34). Ma ecco *Conf.* VII e IX (la visione d'Ostia; *Gn. litt.* 12) e *Sermone dell'uomo nobile / Sermoni* 8 e 37 (*puritas essendi* oltre la visione mattutina) (37): e se Agostino parla di *momentum intelligentiae*,

¹ *Maître Eckhart, Lecteur des Pères grecs*. Sous la direction de M.-A. VANNIER, Beauchesne, Paris 2020: recensione di A. LE HUËROU, *Adamantius* 27 (2021) 536-537.

² Orig. *Hler* IX 1: τί γάρ μοι ὄφελος, εἰ ἐπιδεδήμηκεν ὁ λόγος τῷ κόσμῳ, ἐγὼ δὲ αὐτὸν οὐκ ἔχω; («che profitto ho io se il logos è giunto nel mondo ma io il logos non ho?»).

Repertorio bibliografico: segnalazioni di articoli e libri

di questo istante di intelligenza che ha conosciuto con sua madre a Ostia, Eckhart in maniera analoga evoca ancora (*Sermone* 11) questo istante essenziale in cui il tempo scompare per fare posto all'eternità. E altrettanto, aggiunge M-A. Vannier (38), nel *Sermone* 10: «Il giorno di Dio è quello in cui l'anima si trova nel giorno dell'eternità, in un istante essenziale, e là il padre genera il suo figlio unico in un istante attuale e l'anima rinasce in Dio. Ogni volta che questa nascita ha luogo, ogni volta l'anima genera il figlio unico»¹. Infine Agostino, *Serm.* 125: *creatio, conversio, formatio* / Eckhart, *Sermone* 40: *Bild, Entbildung, Überbildung* (40).

Markus VINZENT, *Eckharts Lektüre von Augustins 'Bekenntrissen'* (49-62). Fonte di Eckhart è la *Catena aurea* di Tommaso. Ma Eckhart ha anche una diretta intensiva lettura delle *Confessioni*. Queste sono «ein ständiger Begleiter seines Denkens». Agostino è *Lesemeister* e *Lebemeister*: così Vinzent, citando (50) Fischer². Differente recezione di Agostino nell'opera latina e nell'opera tedesca di Eckhart? (51). Prevalere il libro X delle *Confessioni* (51). Quindi *Conf.* XI 13, (15) 202,9 – (16) 202,27³: questa lunga citazione gioca un ruolo importante anche nel processo; Vinzent ne registra i luoghi e discute (59-60).

Jean DEVRIENDT, *L'apport d'Augustin à l'Œuvre des Sermons d'Eckhart* (pp. 63-86). Il proemio ai *Sermoni Latini*⁴ è costituito dal proemio al secondo *Sermone*. Devriendt esamina la tradizione manoscritta e la biografia di Eckhart. Soprattutto mostra il carattere complessivo di questo proemio rispetto a quello del primo *Sermone*. Questo proemio al secondo *Sermone*, dunque, asserisce Devriendt (64-65), vero e proprio proemio ai *Sermoni latini*, dopo il 1317 (*Prol. Gen.* § 14, LW, I, 156), si conclude con un termine della retorica classica (71). Ecco la conclusione del proemio citato da Devriendt (70-71): «Quindi verremo a lui, faremo nostra dimora presso di lui. L'accoglienza è veramente convenevole, laddove vi è un nobile triclinio (*triclinium*), la memoria, le potenze intellettive, il pensiero, e questi tre una sola sostanza, un solo pensiero, una sola vita». Manca il *velle*. Devriendt cita *In Io.*, cap. I, 12-13, § 108 (LW, III, 93), marcando l'assenza del *velle* agostiniano. Vi vede il prolungamento della lettura che Tommaso fa di Agostino e lo stacco di Eckhart dall'agostinismo ripetitivo del suo tempo (76-79).

Jean-Claude LAGARRIGUE, *Augustin dans les Paraboles de la Genèse d'Eckhart* (87-98)⁵. Nella prefazione delle *Parabole della Genesi* (*In Gen.* II 5) si sviluppa un pensiero poi ripreso in *In Io* 174: la lettera e lo spirito sono trasfigurati perché accedono entrambi alla verità: il letterale vi accede soprattutto al livello esistenziale, mentre il secondo livello permette allo spirito di entrare nella profondità dell'essenziale (92). La *parabola* è l'unità del letterale e dello spirituale, del superficiale e del profondo, dello storico e dell'allegorico (92). Figura: compimento del prefigurato ma anche lettura che rivela e compie la parola contenuta nel libro (95). *Sermone tedesco* 51 (23)⁶: Eckhart rivendica l'attitudine agostiniana a riprendere lo stile biblico nella sua costitutiva differenza (97). *Sermone* 1: persone spirituali che penetrano la Scrittura e avanzano in essa, raffigurate dall'elefante che (a differenza dell'agnello e del bue) nuota con la testa sotto acqua (98). «L'exégèse littérale et celle allégorique peuvent être fort savantes, en puisant dans les ressources de la recherche historico-critique pour la première et dans les ressources de la pensée philosophique pour la seconde, mais toutes deux méconnaissent que l'exégèse a pour finalité de faire naître la parole. La lecture est en effet l'union en acte de l'esprit et de la lettre dans l'unité ambiguë de la parabole» (98).

Julie CASTEIGT, «*Là où est la justice, là elle connaît*». *Réciprocité et réflexivité de la connaissance dans le commentaire eckhartien des versets de Jean* 10, 14-15 (99-113). *In Io.* 10, 14-15: *Cognosco oves meas et cognoscent me meae, sicut novit me pater et ego agnosco patrem*: «La manière eckhartienne de se rapporter à Augustin a le mérite d'être explicitante, c'est-à-dire de rendre patent ce qui n'est, chez l'évêque d'Hippone, que latent» (101). Introduzione della conoscenza riflessiva di cui non si parla nei versetti di Giovanni (104-105). Reciprocità asimmetrica. *In Io.*, n. 504 (LW, III, 434, 14-435, 12): quando l'anima conosce una realtà a lei esterna, conosce per la mediazione dell'identità formale fra ciò che è in lei e l'oggetto della sua conoscenza (107). Il passaggio dell'identità di natura fra il conoscente e il conosciuto al momento della generazione trascina («à l'engendrement entraîne») una dissimmetria nella relazione del conoscere (107). Non vi è perfetta eguaglianza fra la conoscenza

¹ *Predigt* 10, DW, I; Maître Eckhart, *Sermons*. Présentation et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE, I, Seuil, Paris 1974, 109.

² N. FISCHER, *Meister Eckhart und Augustins Confessiones*, in *Meister Eckhart und Augustinus, Meister-Eckhart-Jahrbuch*, a cura di R.D. SCHIEWER – R.K. WEIGAND, Kohlhammer, Stuttgart 2011, 195.

³ Centralità di questo testo nella recezione heideggeriana di Agostino: Vinzent (59) rimanda a N. FISCHER, *Meister Eckhart und Augustins Confessiones*, cit., 197.

⁴ *Opera tripartita, Opera delle esposizioni, Opera dei sermoni*: i *Sermoni* sono la seconda parte dell'opera delle esposizioni e l'opera delle esposizioni è il nome dell'opera tripartita: *opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur [...] placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari* (*Prol. Gen.* § 6, LW, I, 156).

⁵ Maître Eckhart, *Paraboles de la Genèse*, traduit par J.-C. LAGARRIGUE, Cerf, Paris 2016, 241.

⁶ Maître Eckhart, *Sermon allemand* 51 (23); MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, traduction de J. ANCELET-HUSTACHE et É. MANGIN; introduction et notes d'É. MANGIN, Seuil, Paris 2015, 203-204.

che l'attivo ha del passivo e quella che il passivo ha dell'attivo. I due segmenti del versetto, come li ricostruisce Eckhart, non sono simmetrici. La lettura che Eckhart fa di Agostino è dunque fondatrice e direttrice nel senso che è a partire da essa che interpreta i versetti del vangelo (110). Rispetto alla bolla del 27 marzo 1321 ([...] *plura voluit capere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei* [...]) (LW, V, 2006, 596-600) Casteigt commenta: «ma il papa Giovanni XXII non confonde qui due stacchi diversi? Eckhart si stacca dalla verità o piuttosto stacca certe interpretazioni dei testi sacri elaborati dalla tradizione per intendere in maniera diversa ciò che la tradizione annuncia?» (112).

Jana ILNICKA, *Augustinuszitate in der Wartburger Handschrift* (115-132). *Die Handschrift Marburg (Gi2) und die Handschrift Berlin (B38)*: Pfeiffer, il primo editore dell'opera tedesca di Eckhart¹, non cita il *Textstück* del manoscritto di Wartburg contenente 10 citazioni di Agostino che risalgono a Eckhart. Sulla base di un confronto con il manoscritto di Berlino (B38) («manche parallele Stellen zwischen der Wartburger und der Berliner Handschrift») J. Ilnicka le attribuisce ad Eckhart (117). Significativa la citazione dello *In Io* di Eckhart (122-123). Spicca la citazione di Agostino: «Was du liebst, genau so wirst du auch sein, *amatum enim efficit amantem. Augustinus, qualis amas, talis es*» (LW, *In Io*. 3,40,1-4 n. 48). Riferimento ad Aug. *Trin.* VIII 6.

Christian JUNG, *L'influence des théories opposées sur Eckhart: l'illumination augustiniennne et la théorie aristotélicienne de l'intellect* (133-144). *Sermone* 104 (DW, IV, 1, 585, 222-587, 235): ciclo della nascita di Dio nell'anima e teoria dell'intelletto: «l'intelletto passivo non può trattenerne le cose nella conoscenza se l'intelletto attivo non le illumina» (138). L'intelletto attivo ha due funzioni: astrazione e illuminazione (138). Lastrazione delle immagini, cioè delle *species intelligibiles*, è la funzione che Tommaso attribuisce all'intelletto attivo (*STh* I, q. 79, a. 3) (139). Arist. *An.* III 4,429b,5; III 5,436a,17 (135 n. 16): *separatus, χωριστός*, l'uomo comune. Ma l'uomo completamente staccato (*détaché, abegeschieden*) (135) riduce l'intelletto attivo al silenzio. Solo se l'attività conoscitiva cessa, Dio può entrare nell'anima (139). Nel *Sermone* 104 (DW, IV, 1, 587, 236-588, 248) questo cessare significa cessare di riempire il fondo dell'anima, che è l'intelletto passivo, con le immagini delle creature che impediscono la nascita di Dio (139). Al posto dell'intelletto sta Dio che genera la conoscenza nell'anima distaccata. La fonte delle immagini non è più il mondo esteriore entrato nell'anima tramite i sensi ma la ragione divina nella quale risiedono gli archetipi delle creature (139). Il *Sermone* 104 è il solo nel ciclo in cui Eckhart si appoggi su una teoria dell'intelletto ben sviluppata (104). Arist. *An.* 429a,27 ss.: *τόπος εἰδῶν*: il niente dell'intelletto passivo, il niente di ciò che deve conoscere, domina il pensiero di Eckhart (148). *Sermone* 3 (DW, III, 488): «miracolo dei miracoli, nobile soffrire, l'essenza dell'anima non può soffrire altre cose che la pura nuda unità di Dio» (142). L'ultima riflessione. Conoscenza della sera e conoscenza del mattino. *Uomo nobile* (DW V, 126, 12-17) (143): Jung trova il nesso con *In Io*. n. 83 s. (LW, III, 71, 15-72, 8) ove è contenuto il riferimento ad Aug. *Trin.* XII 14,15: il rimando delle due conoscenze mattinale e serotina non va ai due intelletti attivo e passivo e va inteso come differenza fra conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale (144).

Dietmar MIETH, '*Diligere Deum et proximum*'. *Augustin et Eckhart* (144-158). Aug. *Doctr. chr.* I 41; I 73; I 20-21: l'amore del prossimo in Dio come il vero *propter quod*: lettura teleologica. *Propter quod* in senso teleologico, come fine. Uomo gioisce dell'amore del prossimo solo in Dio come il suo vero *propter quod* (148), in senso aristotelico, teleologico (149). Eckhart, *Sermo* 30 (LW, IV): *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo* (Lc 10,27): Eckhart cita Agostino ma per lui il *propter* non è una finalità ma un fondo (*Grund*) (150). Mieth prosegue: differenza fra *principio di* (con senso archeologico: *Grund*) e *propter quod* con senso teleologico (154): l'amore di Dio (genitivo soggettivo) è prima dell'amore dell'uomo e dunque prima dell'amore del prossimo (genitivo oggettivo), che prolunga il processo dell'amore. «Il faut donc penser l'amour avec cette priorité théologique qui peut être expliqué comme nature (et au-dessus de la nature!)» (154).

Régis COURTRAY, *Maître Eckhart, lecteur de saint Jérôme. Examen de l'œuvre latine d'Eckhart* (159-184). Orig. *HGen* I 1: *συνείδησις*; in Gerolamo «la *syndérèse* devient le lieu en l'âme de la participation à l'essence de Dieu» (168). Hier. *Quaest. Hebr. in Gen.* 4; 14; *prol. in Pentat.* 10; *Epist.* 14; 57; 60; *In Eccles.* 23; 47; 91; *In Matth.* 73; 77; 89; 93: questi passaggi mostrano che Eckhart ha letto queste opere direttamente (171). Per altri passaggi in altre opere sembra che Eckhart citi o menzioni le sue fonti a memoria o mediante *fiches*, ma senza una consultazione diretta. Queste *fiches* sono sue o rimandano a un altro autore, intermediario? (171). Una lunga appendice enumera le citazioni geronimiane nelle opere latine di Eckhart (173-184).

Jacques ELFASSI, *Sources de la sentence eckhartienne*. *Oculus intentio est* (199-207). Mt 6,22: *Lucerna corporis tui est oculus. Si autem oculus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*. *Sermo* 12,2 (LW, II, 130, 2-5): Eckhart mutua da Tommaso, *Summa* I^a-II^{ae} q. 12, a. 1, arg. 1 (ipotesi di Elfassi sulla base dell'apparato critico LW, II), il

¹ *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II: *Meister Eckhart*, a cura di F. PFEIFFER, Göschen, Leipzig 1857 (Nachdruck: Aalen 1962), 606-614, nn. 31-48.

Repertorio bibliografico: segnalazioni di articoli e libri

riferimento ad Aug. *S. Dom. m.* II 13,45-46, ma verifica poi sul testo stesso di Agostino di cui riporta, a differenza di Tommaso, accanto alla prima proposizione (*oculum hic accipere debemus intentionem*), anche la seconda: *Non enim quid quisquam faciat, sed quo animo faciat, considerandum est* (201).

Jana ILNICKA, *Boethius bei Meister Eckhart* (209-224). Ms. **Vat Lat 1086** (inizio XIV sec.): Boezio, *De Trin.*: relazioni in Dio attraverso la sua sostanza non nella sua sostanza: rapporti concreti che l'uomo può trovare in Dio sono identità, somiglianza, dissimiglianza, rapporti che in Dio sono soltanto concettuali (214); Eckhart, *LW V Suppl.* 11-17 n. 9: [...] *relatio distinguitur ab illis sex (predicamentis: Arist. Metaph. VI) [...] quia relatio importat quandam respectum magis intrinsecum, quia relatio inest ex natura fundamenti. Alia vero sex non sic* (218). J. Ilnicka sinteticamente: «Für Boethius steht am Anfang und am Ende Einheit und Ununterschiedenheit – für Eckhart steht jedoch am Anfang die Suche nach dem anderen und am Ende steht Pluralität aus der Einheit» (222).

Silvia BARA BANCEL, *La réception des Pères dans la conception de la sagesse chez Henri Suso* (225-245). *Patiens divina*, patire il divino: Ps.-Dionigi l'Areopagita, *Nomi divini* 3; Eckhart, *In Io.* 191 (*LW, III*, 160, 2) e *Pr* 101 (*DW*, 341, 30-31); Suso, *Horologium, prol.* 370,10 e 13-14 (*LV*, 45): *divina patientis*¹. Quindi S. Bara Bancel si intrattiene sulla figurazione della Sapienza (235-236): lo *Exemplar* di Suso e l'illustrazione del **Ms 2929** di Strasburgo; la saggezza eterna increata del primo capitolo dell'*Horologium I*, 1, p. 373 (*LV*, 49) e *I*, 1, 379,13-380,3 (*LV*, 56) con rimando ad Eckhart, *In Sap.* 202 (*LW, II*, 536, 9). E conclusivamente l'autrice, con prevalente riferimento al *Libro della Sapienza eterna* (AH), svolge considerazioni sulla fonte di Suso (pp. 240-245): la differenza *scienza/saggezza*, Aug. *Trin.* XII («qui peut être une des sources susoniennes») (242); Cassiano, *Conferenze* 10, 7 e Suso, *Vita* 35, p. 106, 34 (AH, 236) (annesso 245).

Harald SCHWÄTZER, *Cusanus als Leser des Origenes* (247-256). Dieci citazioni letterali di Origene. Sua progressiva recezione. Nel periodo della formazione della sua antropologia (1445) Cusano considera Origene come classico («Kronzeuger») di una filosofia spirituale autonoma. Nel primo periodo di Brixen la recezione origeniana è nel senso di una cristologia della *docta ignorantia*. Nel periodo più tardo di Brixen il *Commento ai Romani* di Origene sta alla base della idea di Cusano di una conformità a Cristo. E ancora nel periodo del *De venatione sapientiae* Origene è il garante di un platonismo cristiano che si rapporta a Proclo (247).

Dietmar MIETH, *Kontemplation und Gottesgeburt. Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des religiösen bei Meister Eckhart* (257-283). Dopo un lungo preliminare ritorna al centro la citazione origeniana, divenuta proverbiale (*geflügelte*), sulla nascita di Dio (*Gottesgeburt*): *Ille felix est qui semper a Deo nascitur; non enim dicam, semel justum, sed per singula virtutis opera semper a deo nascitur* (Orig. *Hier IX* 4): frase citata dieci volte nelle opere latine e similmente frequente nelle opere tedesche (260). *Gottesgeburt: punctum saliens* della *Erfahrung, medium* della *consolatio philosophiae*, *Prozesstheologie* e *Prozessmetaphysik*, bilancia fra *Fremdheit* e *Heimat*, scambio fra partenza e ritorno, escatologia presente, paradosso della strada e sua perdita, deserto e tutto, sconforto e consolazione (260-261). Modello o piuttosto τύπος: Eckhart, nel sermone *Luomo nobile*, esprime un modello di *incarnazione giovanneo* e Mieth persegue un modello tipico di analisi («eine modelltypische Analyse») che si può chiamare *Gottesgeburtstheorie*. (267). Mieth quindi cita Rahner² (il teologumeno dei padri fra adozione e deificazione) (268) e quindi Eckhart, *In Io.* 106 (*LW, II*, 90): «Il primo frutto dell'incarnazione di Cristo, il figlio di Dio, è che l'uomo attraverso la grazia dell'adozione diventa ciò che è per natura» (270-271).

La lettura di questo libro è appassionante. Eckhart è il luogo in cui rivivono Origene e Agostino, in un colloquio costante con Girolamo, Boezio, Tommaso, Suso, Cusano.

[Domenico Pazzini]

¹ H. SEUSE, *Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte*, a cura di K. BILMEYER, Kohlhammer, Stuttgart 1907; H. SUSO, *Oeuvres complètes*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Seuil, Paris 1977. *Opera Latina: Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, a cura di P. KÜNZLE, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg in der Schweiz 1977; H. SUSO, *L'Horloge de la Sagesse*, traduction de J.-C. LAGARRIGUE, introduction de M.-A. VANNIER, choix iconographique par M. GRUBER, Les Belles Lettres, Paris 2017.

² H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Müller, Salzburg 1964, 13-87.

4. Comunicazioni

4.1. Congressi e seminari

Gli studi sulla Settanta al SBL International Meeting (Salisburgo, Austria 17-21 luglio 2022)

Dal 17 al 21 luglio 2022 si è tenuto a Salisburgo (Austria) il convegno internazionale della Society of Biblical Literature (SBL) che ha riunito studiosi di tutto il mondo attorno a molteplici tematiche legate allo studio della Bibbia. In questo contesto una particolare attenzione è stata focalizzata sulla traduzione greca dell'Antico Testamento, la *Settanta* (LXX), sullo studio della quale numerose sessioni sono state proposte.

In ambito lessicografico, in linea con la progressiva pubblicazione dell'*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (HTLS), Dries DE CROM (Tilburg University) offre un contributo sul termine δῆμος e sul concetto di 'popolo di Dio'; Matteo DI FRANCO (Università di Palermo – Université de Strasbourg) si concentra sulla nozione di ἐγκράτεια, una virtù quasi senza nome; Katharina LENTZ (Centre de Formation Diocésain Jean XXIII, Luxembourg) propone, invece, la storia del verbo δαυεῖζω dalla letteratura greca ai testi biblici. Andrew BOWDEN (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) tratta dei termini legati al desiderio (ἐπιθυμέω, ἐπιθυμητής, ἐπιθυμία) nei papiri romani imperiali; Peter NAGEL (Stellenbosch University) propone un inquadramento teologico del *Siracide* a partire da alcune scelte lessicali, mentre Camilla RECALCATI (Université Catholique de Louvain) tratta di alcuni elementi lessicali femminili nella LXX dal libro della *Genesi*. Molteplici sono i contributi sulla tematica della gioia: Dorota HARTMAN (Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale') passa in rassegna l'uso di εὐφραίνω e εὐφροσύνη nella LXX e nei primi scritti cristiani; Laura CARNEVALE (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) si focalizza sulla gioia perduta e sulla *Schadenfreude* nel libro di *Giobbe*; Giulia LEONARDI (Université de Strasbourg), Anna MAMBELLI (Fondazione per le Scienze Religiose – Bologna) e Daniela SCIALABBA (Pontificio Istituto Biblico) propongono uno studio sull'uso del verbo συγχαίρω in Gen 21,6 e poi sulla gioia nel *Salmo* 126; Beatrice PEREGO (Université de Strasbourg), infine, tratta della tematica della gioia nel libro di *Giuditta*.

Una sessione particolare sui ritrovamenti a Nahal Hever e sulle caratteristiche *Kaige* nei testi della LXX e in quelli ritrovati a Qumran è stata sponsorizzata dall'équipe sulla LXX di Salisburgo. In questo contesto, Felix ALBRECHT (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen) propone delle osservazioni sulla tradizione *Kaige* e sul suo valore testuale del manoscritto 943; Miika TUCKER (University of Helsinki) impiega le peculiarità *Kaige* per caratterizzare la tecnica di traduzione greca di *Geremia*; Beatrice BONANNO (Université Catholique de Louvain, autrice della presente cronaca) indaga la problematica sull'origine della prima traduzione greca di *Rut* e sul suo legame con il gruppo *Kaige*. Dries DE CROM (Tilburg University) prosegue la discussione, proponendo uno studio sui Profeti minori, il loro legame con il gruppo *Kaige* e Teodoziona; Timothy A. LEE (University of Cambridge), infine, propone nuove considerazioni sulle caratteristiche *Kaige* nei libri dei *Regni*. In qualche modo legata alla sessione sui ritrovamenti a Nahal Hever e sulle caratteristiche *Kaige* nei testi della LXX e in quelli ritrovati a Qumran, un'altra pone l'accento più generalmente su Qumran, i rotoli del Mar Morto e la LXX. A tal proposito, Sidnie WHITE CRAWFORD (University of Nebraska-Lincoln) focalizza l'attenzione sui manoscritti del *Deuteronomio* dei rotoli del Mar Morto e loro relazione con la LXX, mentre Sarah YARDNEY (University of Chicago) mostra alcuni casi in cui i rotoli di Qumran non contribuiscono alla comprensione della LXX.

Nell'ambito degli studi sulla tradizione georgiana e armena della LXX, Natia MIROTADZE (Salzburg University) propone una lettura del libro di *Ester* nella tradizione georgiana; Natia DUNDUA (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University) impiega il testo georgiano di *Tobia* per ripercorrere la storia di alcune trasformazioni testuali; Tamuna MAGRAKVELIDZE (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University) presenta poi l'origine dell'antica traduzione georgiana di *Zaccaria*. Lali VASHAKMADZE (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University) propone uno studio sulle doppie nel testo georgiano di *Giuditta*, mentre Khatuna GAPRINDASHVILI (Georgian National Centre of Manuscripts) si focalizza sulle citazioni bibliche nella letteratura armena antica. Uno studio sulle letture delle traduzioni greche alternative nei Profeti minori georgiani è stato poi proposto da Anna KHARANAULI (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University) in una sessione sui Profeti minori. In quest'ultima, inoltre, Bradley J. MARSH (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) presenta uno studio sul testo della LXX di *Osea* 13,4, mentre Anna SHIRAV (University of Birmingham) propone nuove prospettive su P967 di *Ezechiele* sulla base di 4QWords.

L'attenzione è stata poi posta sulla critica testuale della LXX e sulle sue traduzioni e revisioni. A tal proposito, Martijn BEUKENHORST (Université Catholique de Louvain) propone una lettura minuziosa di un passo tratto dall'*Itala* di Quedlinburg, mentre Maximilian HÄBERLEIN (Universität Würzburg) tratta dell'uso delle citazioni bibliche di Prisciliano per la critica testuale della antica traduzione greca di *Giobbe*.

Comunicazioni

Un'ultima sessione ha infine coinvolto i partecipanti della Salzburg Septuagint Summer School. A tal proposito, Bryan BEECKMAN (Université Catholique de Louvain) analizza l'uso di אֱלֹהִים וַיְהוָה in *Giobbe*, quando tali nomi divini non attestano un equivalente nella LXX; Marko DOROSH (Rijksuniversiteit Groningen) sottolinea la filosofia della traduzione nei metatesti ellenistici, e infine David HARRIS (University of Chicago) propone uno studio su alcune caratteristiche testuali e il loro significato letterario nella tradizione etiopica del *Deuteronomio*.

Il convegno ha, dunque, dimostrato tutto l'interesse per gli studi sulla LXX: nuove prospettive e piste di ricerca sono state proposte mentre quelle già in corso hanno messo in rilievo i progressi nel campo. Gli ambiti che hanno maggiormente coinvolto i partecipanti al convegno sono stati quello lessicografico e quello storico-critico e, più particolarmente, quello del legame della LXX con i primi revisori e il loro legame con i rotoli del Mar Morto.

[Beatrice Bonanno]

Culti e rituali in grotta. Forme e materiali dal Mediterraneo tardoantico, Department of History, Anthropology, Religion, Art, Performing Arts, Sapienza University of Rome, September 8th-9th, 2024.

The conference *Culti e rituali in grotta. Forme e materiali dal Mediterraneo tardoantico* took place at the premises of the Department of History, Anthropology, Religion, Art, and Performing Arts (SARAS) at Sapienza University of Rome on September 8th and 9th, 2024. It was conceived and organized by Ada Caruso, within the framework of the *Sapienza Centre for the Study of the Mediterranean and Near East in Late Antiquity and Early Middle Ages*, coordinated by Prof. Paola Buzi. Prof. Buzi played an active role in organizing the conference, providing valuable and well-targeted suggestions on both scientific and practical matters. A large and diverse scientific committee (in alphabetical order: Alessandro Bausi, Francesco Berno, Paola Buzi, Alberto Camplani, Tessa Canella, Ada Caruso, Marco Galli, Gaetano Lettieri, Arduino Maiuri, Alessandro Saggiaro, and Alessandro Taddei) ensured the necessary foundation to the interdisciplinary approach that lay at the heart of the meeting. The conference built upon a study of symbolism and religiosity in caves initiated by the SARAS Department years ago and published in 2017 by Arduino Maiuri in a volume titled *Antrum*¹. With respect to *Antrum*, the conference had a different chronological and geographical focus, namely, the caves of the Eastern Mediterranean during Late Antiquity. This was the novelty of the event. In fact, the theme of caves in the Mediterranean across the centuries was explored more than thirty years ago from various perspectives, mainly focusing on prehistoric and historical periods. However, a comprehensive debate specifically covering the Late Antique period and the Eastern Mediterranean has been lacking. During this time, caves acquired a symbolism that deeply intertwined various cultures and religions, including paganism, Jewish, Christianity, and minor cults, creating a sort of 'polysemy of the cave' that required dedicated investigation.

The SARAS conference aimed to explore materials, forms, and boundaries of the religious and mystical experiences in the caves by considering a variety of sources (archaeological, literary, philosophical, sociological, and anthropological). Its goal was to introduce, reflect upon, and stimulate new research while charting previously unexplored paths in identifying aspects of worship and cult in the Late Antique cave landscape in its broadest sense.

In terms of the actual conference, a diverse set of scholars (from ten institutions, in addition to Sapienza) discussed eighteen contributions, divided into four sessions and spread across two days. Regarding thematic content, the contributions introduced a variety of interpretations of activities related to cult and worship in caves during Late Antiquity. The authors utilized a wide range of documents and employed various methodological approaches to study rituals and worshipers in numerous caves throughout the Mediterranean, including the Greek mainland and Crete, Asia Minor, Egypt, Libya, and Italy. Additional regions beyond the Mediterranean were also presented for the sake of comparison.

The first session (*Gli antefatti: culti e rituali nelle grotte del Mediterraneo dalla Preistoria all'età imperiale*) was dedicated to the early stages of cultic activity inside caves, with the aim of highlighting peculiarities, changes, and/or similarities with Late Antiquity. Barbara BARICH and Giulio LUCARINI illustrated human agency inside prehistoric caves, namely, the grottoes of the Egyptian Western Desert. Here, the wall drawings gave the caves significant artistic, symbolic, and even realistic value (when scenes depict animals connected to real-life activities). Conversely, for the Greek world between the 7th and the 1st centuries BC, it was noted that sacredness

¹ A. MAIURI (ed.), *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico* (SMSR 82/1), Morcelliana, Brescia 2017.

primarily stemmed from the natural location. Julian BOGDANI and Francesca D'AMBOLA illustrated some case studies from Epirus, where springs, wild vegetation, and the morphology of the caves inspired religiosity and defined the cult's value, its symbolic significance, and even the cultic activity. A peculiar piece of data concerned the city of Rome, where, according to Clara DI FAZIO, no cultic activity is attested inside caves by literary and archaeological evidence from the same period (7th-1st centuries BC). The excavation and study of the caves at Djebel Ahdar in Cyrenaica by Oliva MENOZZI revealed another important feature of this period, namely that the divinities worshiped within caves could change over centuries, demonstrating a very dynamic syncretism. As in many other places, caves could also host burials, thus becoming sanctuaries with a specific funerary cult. Through a comparison of this scenario with Late Antiquity (Sessions 2: *Religiosità e rituali in grotta nel Mediterraneo tardoantico: fonti, materiali, approcci*, and 3: *Trasformazioni tardoantiche: dalla grotta alla chiesa, al santuario*), several changes emerged. Firstly, it seems that cults in caves did not arise solely due to mythological tradition, as they did formerly – for example, in the Idaean cave in Crete, or in the caves dedicated to Pan and the Nymphs. Rather, new cultic institutions (like Christianity) connected the caves to legendary figures with a special link to the place (for example the Seven Sleepers at Ephesus or Archangel Michael, whose healing sanctuaries in Asia Minor arose near springs and natural cavities known for their healing virtues). Luana Lucia ASCONE pointed out that even historical figures, such as Jerome, experienced a direct connection to caves (including 'artificial' ones), which in Late Antiquity took on functions they did not hold previously. Caves came to occupy a special place in literary works, along with other related elements such as the desert and the cell. Their symbolism became much more explicit than in previous ages, partly due to the greater abundance of literary testimonies, as Marta ADDESSI has shown for 6th-century Egypt. Regarding literary works, thanks to Roberto GRANIERI, we saw the main exegetical interpretations through which the cave was incorporated into Late Antique Platonism. This perspective may support the interest in cave-cults among supposed proponents of Neoplatonism in Late Roman Attica – for example, at Mt Parnes (Ada CARUSO). It also may explain the re-semanticization of the cave by Christian theologians as a place of revelation and salvation.

Further changes involving Late Antique caves have been pointed out. As in the Classical and Hellenistic periods, caves continued to be used by small groups (*e.g.*, the caves for Mithras described by Wolfgang DAVID at Zilli, in Switzerland, and in South Tyrol, where sherds, coins, animal bones, lamps, and rock crystals attest to rituals performed by a closed-off community). However, Late Antique caves may also have served the religious needs of a whole city. The geographical location of the cave plays a role in this. Caves at crossroads extending in the four cardinal directions, as well as the abundance of water near the cave, enhanced the environment and made it attractive for different purposes besides religious ones (as noted by Julia HOFMANN-SALZ regarding the Iraq al-Amir caves in Jordan). Furthermore, the increasing prosperity under the Theodosian dynasty (379-450) affected many sites in the Eastern Mediterranean – for example, Ephesus. Here, the Late Antique urban image was shaped by the new organization of public spaces and the development of a Christian sacred landscape, which included the cave of the Seven Sleepers (Norbert ZIMMERMANN).

Regarding the relationship between rituals and visual art, Late Antique caves offer a peculiar scenario. Not only in prehistoric caves, but also in those used during historical periods, such as in the late-6th and 5th-century BC of Attica or Epirus, votive offerings provide information about the rituals conducted inside, which were also reflected in visual themes (*e.g.*, the *pinax* or the terracotta female figures that F. D'AMBOLA and J. BOGDANI have shown in the case of Konispol, in Epirus). Music and dance were essential parts of rituals (*e.g.*, the dances depicted in clay models found in Western Greek caves, sometimes led by a flute-playing Pan, and the fragments of flutes discovered in the Corycian cave). However, fewer votive reliefs have been found for Late Antiquity compared to other historical periods. Similarly, we have a lower number of representations among clay votive offerings, and this trend seems to be evident throughout the whole Eastern Mediterranean. An exception is found in the caves dedicated to Mithras, with their reliefs and sculptures, like those now displayed in the Archaeological Museum of Frankfurt am Main (Wolfgang DAVID).

Other peculiarities of the caves of the Eastern Mediterranean in Late Antiquity have emerged regarding the architectural aspects related to cult and rituals. Architectural interventions in sacred caves are rarely found in earlier times – mostly represented by niches for dedicative offerings, whereas built altars are attested only in a few cases. Generally, alterations were limited to small interventions until Hellenistic times, unless the cave attracted larger groups of visitors. In Late Antiquity, caves took on new sacred and religious functions, which also implied new symbolic meanings, primarily due to specific religions – mainly Christianity – or, more generally, to the changing spatial perception in the various regions. An example is the Iraq al Amir caves in Jordan, which were used for defensive or work-related purposes (Julia HOFMANN-SALZ). Norbert Zimmermann illustrated the case of the Seven Sleepers cave at Ephesus, which developed into a cemetery, followed by a Late Antique church,

Comunicazioni

and finally Byzantine pilgrimage facilities. The caves in Christian Ethiopia and Eritrea, used since prehistoric times, also show an impressive history of continuity and change in their architectural aspects, ultimately becoming monastic settlements (Alessandro BAUSI). These represent a significant transformation of the religious landscape of Late Antiquity, involving not only the Mediterranean *strictu sensu*, but also neighboring areas. The relationship between cave and sanctuary, nature and culture, pagan cults and Christian resignification has been re-evaluated by Laura CARNEVALE in reference to the Michaelic cultural phenomenon, analyzed through hagiographic sources that reveal new and important research perspectives. Through human interactions, religious spaces were shaped by the combination of natural, cultural, and religious factors.

Over the two-day conference, another matter was also explored: what remains of the cave experience at the end of Late Antiquity (Session 4: *Oltre il Mediterraneo e oltre il tardoantico: esiti, rivisitazioni, continuità, discontinuità*). Ludovico BATTISTA examined the cave as a place of refuge and a metaphorical representation of the human condition through the lens of 20th-century philosopher Hans Blumenberg, who criticized the use of the caves by past philosophers – including Plato – to convey narratives through images and specific philosophical concepts. Alessandra VITULLO illustrated the new-age community of Damanhur (Piedmont, Italy) and its most important sacred place, the Temples of Humanity: a series of underground tunnels and caves extending into a mountain and summarizing the key concepts of Damanhur philosophy. Finally, Carmelo Russo explained the persistence, discontinuity, and reshaping of certain elements – particularly the snake – which link past and contemporary aspects of the cult of St. Michael.

Additionally, the conference provided an opportunity to consider new and effective research methodologies for studying cults and rituals within caves. Yulia USTINOVA emphasized the importance of investigating sound and light effects, as these are strictly connected to rituals in cave environments. She also pointed out how rituals may vary across different areas within large caves, a perspective that deserves to be considered when attempting to reconstruct cultic activity. Another new approach was suggested by Sabine NEUMANN for Attic caves, namely analyzing the archaeological finds and mapping their use in GIS in relation to the religious groups attested in the area. This highly productive method may also be easily extended to other areas, beyond Attica.

Although many topics and a large set of data were examined, at the conclusion of this two-day conference we must acknowledge that many aspects of rituals and cultic activity within Late Antique caves of the Eastern Mediterranean still elude our understanding. For example, when discussing the Pan cave at Mt Parnes (Ada CARUSO), the structural premises for the cult and the organization of the ritual space remain largely unexplored. Even the factors of visibility and accessibility of many caves are not always well understood. More generally, we must acknowledge that important questions – such as the relationship between caves and Late Antique urban settlements, the significance of material and literary cultures to evaluate the extent of a cultic practice in different contexts, and the mechanisms of transition from one cult/religion to another – remain open and require further investigation.

Even if it was not possible to address exhaustively the topic of cave cults and rituals in the Late Antique Eastern Mediterranean, the conference demonstrated that such an argument requires an interdisciplinary approach. This need was fully met thanks to all the speakers, the exceptional quality of their contributions, and the stimulating debate which engaged all participants.

[Ada Caruso]

5.1 Indice delle opere di Origene
a cura di Tommaso Interi

A. Omelie

HPs

11, 12 nn. 14-15, 65, 136, 144, 229,
232-233

H15Ps

236
I: 234

H36Ps

I: 238
I 1: 132 n. 28, 143 n. 104
II: 237
II 4: 55 n. 40
III 6: 133 nn. 33.37
III 10: 132 e n. 30
IV 1: 101 e n. 25

H36PsL

I: 238
II: 237
III 6: 100 n. 19

H38Ps

II 3: 55 n. 40

H73Ps

231
I 4: 144 n. 112
III 7: 146 n. 122

H74Ps

6: 133 n. 37, 134 n. 40

H76Ps

II: 11 n. 13, 66
II 1: 66
III 2: 146 n. 127

H77Ps

I 1: 141 n. 91, 142 n. 96
I 5: 101 n. 23
V 3: 140 n. 84
V 7: 57 n. 61
VI 1: 60 n. 82
VII 3: 144 n. 115
VIII 9: 140 n. 86

H80Ps

II 5: 146, n. 124

HEx

VIII: 117 n. 42
VIII 6: 112 nn. 8-9.11.14
HEz
V 1: 60 n. 86
V 4: 97 n. 8

HGn

284
I 1: 286

Hler

129 n. 4, 232, 237
I 16: 57 n. 61
IX 1: 284 n. 2
I 4: 287
XI 3: 97 n. 8
XII 5: 60 n. 82
XIV 1: 57 n. 57
XIV 14: 62 n. 97
XVI 6: 57 n. 61
XX 3: 60 n. 82
XX 5: 62 n. 97

HIs

VI 1: 103 n. 37, 106 n. 44

HLC

106 n. 45, 231-232

HLv

VI 4: 101 n. 23
VII 1: 57 n. 59
VIII 1: 57 n. 59
VIII 10: 52

HNm

10
IX 8: 111 n. 3
XVIII 3: 63 n. 113
XXIV 2: 111 n. 7
XXVII: 10 e n. 8

**B. Commentari, scoli e selecta
biblici**

CCt

139, 232, 237
Prol. 3: 30 n. 4
Prol. 3,1.3: 101 n. 23
Prol. 3,14: 101 n. 23
II: 98 n. 14

CGn

3: 134 n. 49, 144 n. 114
I-IX: 53

Clo

65, 129, 231-232, 237, 239
I-VI: 53
I 32-46: 284
I 18,106: 133 n. 37
I 91: 100 n. 23
I 208: 100 n. 23
II 1,11: 76 n. 89
II 1,11-12: 74, 75 n. 84, 82
II 159: 100 n. 23
II 219: 100 n. 23
VI 6,34: 74 n. 81
XIII 34,221: 143 n. 108
XIII 54,364: 74 n. 81
XX 24,212: 143 n. 108
XXXII: 80 n. 105
XXXII 5-130: 102
XXXII 42-49: 102 n. 35
XXXII 77-83: 102 n. 35
XXXII 100: 103 n. 36
XXXIII 18,218: 143 n. 107
XXXII 31,389: 77 n. 92
XXXII 31,390-391: 77 n. 93
XXXII 32,392-394: 74, 76 n. 91

CMt

65-66, 130, 232
X 18: 62 n. 97, 123 n. 26
XI 16: 107
XIII 3: 54 n. 32, 57 n. 59
XIII 6: 52, 55 n. 42, 56 n. 43
XIII 12: 147 n. 130
XIII 23-24: 105 n. 40
XIV 16: 125 n. 32

Indice delle opere di Origene

XV 11: 57 n. 61	46: 53 n. 16	3,6: 119 e n. 14, 121
XV 14: 142 n. 99	55: 56 n. 52, 57	3,7: 126
XVI 7: 101 n. 23	63: 53 n. 17, 59 nn. 75,78, 61	3,8: 127
XVI 8: 103, 107, 109	65: 61 e n. 95, 62 n. 98	3,11: 122, 127
XVII 27: 105 n. 40	69: 61 n. 97	5,6: 119
<i>CMtS</i>	79: 55 nn. 35,38	5,7: 122
8: 59 n. 79	86: 55 n. 36	6: 127
10: 103 n. 37, 106 n. 44	87: 54 n. 25, 55 nn. 37-38	6,25: 122
12: 103 n. 37, 106 n. 44	<i>FrNm</i>	6,28: 119
61: 103 n. 37, 106 n. 44	22,4: 57 n. 61	6,31: 119
117: 144 n. 112	<i>FrPs</i>	6,33: 119
<i>CPs</i>	5,11c: 147 n. 130	7,5: 122
1-25: 53	36,1: 142 n. 101	7,7: 122
<i>CRm</i>	118,1-2: 101 n. 23	8,1: 122, 127
117 n. 41, 137, 194	?134,6: 56 n. 42	8,40: 119
IV 6: 98 n. 14	<i>FrRm</i>	10,3: 120
VI 5: 57 n. 61	10 (Staab): 82 n. 120	10,27: 127
<i>FrCor</i>	<i>ProlPsFr</i>	11,19-20: 127
9: 100 n. 23	138	11-12: 122
42: 98 n. 14	C. Trattati e altre opere	12,6: 122
<i>FrEph</i>	<i>CC</i>	13: 123
1,12: 134 n. 49, 147 n. 130	131, 136, 237, 239	13,1: 120
1,17: 74, 77 n. 95, 78 n. 97, 81	I 17: 145 n. 120	13,2: 122
1,20: 78 n. 101	I 18: 145 n. 120	13,7: 122
2,35: 74, 79 n. 103, 81	II 24: 57 n. 61	13,8: 123
<i>FrEx</i>	II 34: 132 n. 26	13,9: 123, 127
PG 12, 289: 111 n. 6	II 65: 123 n. 27	13,16: 123
PG 12, 292: 112 n. 10	III 12: 58 n. 70, 132 n. 26	13,17: 127
PG 12, 292-293: 112 n. 11	IV 66: 55 n. 41	13,19: 127
<i>FrIer</i>	IV 77: 148 n. 135	14,2: 127
20,1: 98 n. 14	VI 2: 132 n. 26	14,7: 123
70: 57 n. 61	VI 56: 60 n. 82	14,35: 123
<i>FrIo</i>	VIII 40: 111 n. 3	15,2: 123
59: 131 e n. 23	VIII 47: 99 n. 18	15,5-6: 123
115: 135 n. 49	<i>EM</i>	15,5-12: 123
<i>FrLam</i>	136, 232	15,10: 127
7, 51-64 passim	<i>EpAfr</i>	15,11: 122, 126
1: 61 n. 96	118-127 passim, 229	15,12: 123
3: 62 n. 105	2,3-4: 127	16,1: 120
7: 62 n. 104	2,8: 119 n. 10	16,54: 123
8: 54 n. 23, 62 n. 104	2,9: 119 n. 10, 121, 127	17,1: 120
33: 54 n. 26	2,11: 119 n. 10	17,8: 119
43: 7, 51-64 passim, 53 n. 18	3,5: 119, 126	17,53-61: 127
44: 53 n. 21, 54	3,5-7: 147 n. 131	17,59: 119
		18,3-4: 125
		18,5-8: 124
		18,7: 123, 127
		18,9: 124, 126-127
		18,12-16: 125
		18,17-18: 125
		18,17-19: 125-126

18,19-25: 124
19,1: 120
19,1-2: 120
19,4: 119
19,6: 119
19,9-10: 120
19,36: 124, 126
19,48: 124, 127
20,1-2: 120 n. 18
20,5: 124
20,9: 124, 127
21,19: 119 n. 10
21,40: 119 n. 10
22,1: 120
23,2: 120

EpCa
229

EpFab
229
131, 250-251: 131 e n. 22

EpGr
65 n. 1, 144, 229
1: 133 n. 37

Orat
136, 237
25,2: 101 n. 23
28,4: 97 n. 8

Prin
53, 117 n. 41, 128, 239, 279
I praef. 10: 75 n. 86
II 5: 111 nn. 3.6
II 5,3: 53 n. 16, 105 n. 41
II 5,4: 59 n. 79
III: 51
III 1: 52 e n. 9
III 1,12: 55 n. 34, 62 e n. 104
III 1,14: 53 n. 17, 54 n. 26
IV 2: 111 nn. 3.6
IV 2,1: 99 n. 19
IV 4,9: 111 n. 7

Phil

2,3: 134 e n. 43
13,1: 65 n. 1, 133 n. 37
14: 65 n. 2, 134 n. 49
23,18: 144 n. 114
27: 51, 52 e n. 9, 53 n. 17, 60
27,4: 57 n. 60
27,5: 54 n. 26, 55 n. 34
27,6-9: 112 n. 12
27,9: 56 n. 54, 57 n. 56

5.2 Indice degli autori moderni

a cura di Giulia Negri

- Abbott, P. 226, 249
Abramowski, L. 16
Addressi, M. 290
Adeney, W.F. 24
Adriaen, M. 283
Aejmelaeus, A. 131
Aghioritis, N. 175
Aitken, J.K. 15, 204, 209, 269
Akhrass, R. 153
Akiva, R. 255
Aland, K. 75, 76, 77, 78, 81
Albrecht, F. 118, 269, 288
Alciati, R. 41, 48, 256, 281
Allesse, F. 214
Alesso, M. 211, 212
Alexander, R. 119
Allen, P. 149
Allenbach, J. 107
Allison, D.C. 275
Alonso, J.L. 42
Alviar J.J. 201, 229, 234
Alwan, A. 153, 159
Amirav, H. 204
Ancelet-Hustache, J. 285, 287
Andrejevs, O. 274, 275
Androutsos, G. 48
Angelini, A. 204, 209
Annecchino, M. 115
Annese, A. 230, 239
Antin, P. 257, 258, 280
Arbesmann, R. 41, 48
Arcari, L. 16, 19, 41, 115
Arrighetti, G. 130
Artioli, M.B. 43
Ascone, L.L. 212, 230, 249, 256, 282, 290
Askeland, C. 207, 221
Assan Dhôte, I. 54
Assemani, J.S. 178, 198, 199
Assemani, S.E. 178
Assman, J. 21
Atkins, C.S. 212
Attridge, H.W. 207
Ausloos, H. 13, 270
Austin, S. 264
Auwers, J.-M. 201, 202, 203, 231, 252, 253
Bade, J. 262
Bady, G. 108, 203
Bäbler, B. 135
Baehrens, W.A. 111
Balansard, A. 144
Balthasar, H.U. von 230, 242
Bandt, C. 84, 136, 138
Bara Bancel, S. 201, 222, 253, 254, 255, 258, 263, 287
Barbàra, M.A. 139
Bardy, G. 40
Bareille, J.B. 281
Barich, B. 289
Barnes, T.D. 86
Barone, F.P. 208
Barr, J. 45
Bärsch, D. 256, 257
Barsoum, I.A. 166
Barth, K. 230, 240
Barthélemy, D. 16, 271, 272
Barton, J. 24, 273
Bastit Kalinowska, A. 137, 203, 208, 227
Battista, L. 230, 240, 291
Battlo, X. 243
Baudoin, A.-C. 208
Bausi, A. 289, 291
Bay, C. 17, 212
Beck, E. 157
Becker, A. 198, 199, 200
Becker, C.H. 234
Bedjan, P. 153, 157, 160, 177, 186, 189, 191, 198, 199
Beeckman, B. 289
Bellantuono, A. 17
Bellucci, E. 230, 240
Bendinelli, G. 56, 78, 80, 103, 104, 105, 106, 130, 141, 145, 147
Benediktson, D.T. 275
Benvenuto, C.N. 293
Benz, E. 103
Berkes, L. 226
Bernardakis, G.N. 96
Bernardi, J. 96, 97
Bernardini, P. 14
Berno, F. 221, 230, 289
Berthelot, K. 15, 213
Berti, V. 110, 176, 293
Bertonazzi, F. 57
Besi, M. 243
Bettiolo, P. 176
Beukenhorst, M. 288
Beulay, R. 175
Beyer, H.W. 54
Bickell, G. 151, 199
Bihlmeyer, K. 287
Birnbaum, E. 211, 212
Bitton-Ashkelony, B. 176, 185, 186
Blanc, C. 75, 76, 77, 102,
Bledsoe, A.M.D. 15
Bliss, M.T. 70
Bloch, R. 202, 209
Bludau, A. 16
Blumenberg, H. 230, 240, 291
Bochet, I. 203, 262
Boda, M. J. 15
Bodel, J. 24
Bogaert, P.-M. 203, 272
Bogdani, J. 290
Boiché, A. 206, 213
Bolognesi, G. 70
Bonanno, B. 288, 289
Bonazzi, M. 212, 213
Bonnard, P. 283
Bonnet, M. 160, 172
Bons, E. 14, 15, 202, 220, 256, 257, 273
Borgonovo, G. 14
Bossina, L. 71, 103, 106, 128, 208, 270
Bostock, D.G. 51, 52
Bottini, G.C. 131
Bou Mansour, T. 198
Boudon-Millot, V. 58
Boulnois, M.-O. 111, 145, 201, 203, 231, 264
Boyd-Taylor, C. 269
Brackney, W.H. 19
Brandenburg, P. 68
Braun, R. 40
Breed, B.W. 15
Brenton, L.C.L. 273
Breytenbach, C. 220

- Briata, I. 204
 Briquel Chatonnet, F. 17
 Brisson, L. 243
 Brock, S. 168, 175, 176, 177, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 198, 199, 226
 Brooks, E.W. 160
 Brottier, L. 204
 Brown, P. 224
 Brüggemann, T. 172
 Brunello, A. 273
 Bruns, P. 149
 Buchanan Wallace, J. 205
 Bull, C.H. 207, 221, 225, 240, 282
 Bultmann, R. 25
 Burigana, R. 203, 242
 Burkitt, F.C. 164
 Burnet, R. 202, 203
 Burns, D.M. 207, 221
 Bushell, W.C. 48
 Butts, A.M. 168
 Buzi, P. 158, 289
- Cabouret, B. 108
 Cacciari, A. 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 30, 40, 65, 66, 83, 84, 99, 131, 135, 140, 144, 146, 202, 231
 Cain, A. 256, 257
 Calabi, F. 10
 Calcante, C.M. 80
 Calhoun, R.M. 211, 220, 247
 Callipo, M. 68, 69, 71
 Calvani, G. 72
 Cambe, M. 81
 Cameron, A. 41
 Camplani, A. 158, 198, 201, 289
 Camus, A. 263
 Cañas Reillo, J. 210
 Cancik, H. 23
 Canella, T. 196, 198, 201, 202, 289
 Canellis, A. 203, 204, 256, 257
 Capone, A. 108, 256, 257
 Capponi, L. 270
 Carleton Paget, J. 15, 58
 Carlton, C. 174, 178
 Carnevale, L. 288, 291
 Caruso, A. 289, 290, 291
 Caruso, F. 72
 Caruso, G. 115, 117, 256, 257
 Casey, R.P. 149
 Casiday, A. 41, 174, 204, 254
 Caspari, C.P. 151, 155
- Cassin, M. 156, 203, 206, 250, 252, 255
 Casteigt, J. 285, 286
 Castelli, C. 265
 Castellio, S. 230, 242
 Cattaneo, E. 97, 102
 Cavallera, F. 155
 Celia, F. 231
 Cerasi, E. 230, 240
 Ceresa-Gastaldo, A. 87
 Ceriani, S. 16
 Cerioni, L. 230, 231
 Cerreti, G. 196, 197, 240
 Ceulemans, R. 203, 272
 Chabot, J.-B. 161, 162, 171
 Chadwick, H. 174
 Chapot, F. 82
 Charlesworth, J. H. 16
 Chialà, S. 175, 176, 177, 186, 187, 192, 193
 Chiaradonna, R. 243
 Chrupcala, L.D. 131
 Ciccarelli, M. 21
 Ciccolini, L. 206, 262
 Ciner, P. 230, 231
 Ciola, N. 51, 195
 Clarke, K.M. 267
 Classen, J. 130
 Clio, C. 292
 Cocchini, F. 102, 113
 Cohen-Arazi, A. 124
 Cohoon, J. 97
 Collins, J.J. 13, 14, 17, 25
 Colombi E. 110
 Colson, F.H. 74, 214
 Consolino, F.E. 108, 113
 Conticello, C.G. 175
 Contini, S. 107, 203, 210, 240
 Coogan, J. 243
 Cook, J. 13
 Corsini, E. 75, 76, 77, 102
 Coulie, B. 109
 Courtray, R. 203, 204, 206, 257, 281, 286
 Cover, M.B. 74, 212, 213, 214
 Cremascoli, G. 10
 Cremonesi, C. 41
 Cribiore, R. 70, 71
 Croq, A. 207
 Crouzel, H. 65, 112, 128
 Curti, C. 7, 86, 87, 88, 89, 94
 Cutino, M. 206, 209
- Cvetković, V. 206, 267
- D'Ambola, F. 290
 D'Amore, L. 24
 D'Anna, A. 98
 d'Ayala Valva, L. 174, 175, 179
 Dafni, E.G. 14
 Dal Covolo, E. 10, 102
 Daley B.E. 136, 161
 Dalla Valle, M. 254
 Danezan, M. 208
 Danieli, M.I. 56, 103, 104, 105, 106, 111, 147
 Datema, C. 160, 172
 Daunton-Fear, A. 41
 David, N. 13
 David, W. 290
 de Boer, P.A.H. 19
 De Bruin, T. 204
 De Bruyne, D. 114
 de Cock, M. 230, 232
 De Crom, D. 270, 288
 de Durand, G.M. 154, 174, 175, 178, 180, 181, 184, 188
 De Francesco, I. 43
 de Halleux, A. 153, 154, 159, 168, 198
 De Hoz, M.P. 42
 De Jonge, C.C. 67, 68, 70, 71, 83
 De Lange, N. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 147
 De Lubac, H., M. 284
 de Montfaucon, B. 269
 de Plinval, G. 115, 117
 de Sousa, R.F. 16
 De Troyer, K. 13
 de Vrégille, B. 117
 Decock, P.B. 210, 214, 232, 262
 Degani, E. 26
 Degl'Innocenti, A. 10
 Dekkers, E. 40
 DeLabriolle, P. 40
 Delarue, C. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124
 Dell'Isola, M. 7, 40, 41, 43, 45, 47, 48, 49, 50
 Den Dulk, M. 233
 Deproost, P.A. 203
 Déroche, R. 208
 Descotes, P. 206, 263
 Despotis, A. 204, 205, 214, 233
 Desprez, V. 179, 208

Indice degli autori moderni

- Desreumaux, A. 175
Detoc, S. 222
DeVore, D. 244
Devreesse, R. 85, 87, 89, 90, 92, 94
Devriendt, J. 285
Di Fazio, C. 290
Di Franco, M. 288
Di Lella, A.A. 15, 21
Di Santo, E. 256, 258
Diekamp, F. 162
Djakovac, A. 112
Dodaro, R. 114
Doering, L. 211, 212, 214
Dorival, G. 15, 87, 92, 98, 131, 136, 137, 144, 145
Dorosh, M. 289
Doutreleau, L. 82
Draguet, R. 149, 156, 157, 158, 159, 160
Drake, H.A. 244
Drecoll, V.H. 243, 244
Dubois, J.-D. 137
Dubuisson, M. 109
Duca, V. 174, 179, 184, 185, 187, 192, 193
Dufault, O. 220
Dulaey, M. 233, 244, 258
Dundua, N. 288
Dunn, G.D. 240, 258
Dupont, A. 113, 114, 115, 116
Dupont-Fauville, D. 204
Durbecq, L. 157, 160
Durling, R.J. 59
Duval, Y.-M.- 257, 280

Ebeid, B. 149
Ebied, R.Y. 151, 155, 158
Edwards, R.G.T. 206
Egenter, N. 226, 233, 255
Ego, B. 204
Ehret, J. 201, 222, 226, 253, 254, 255, 258, 263
Ehrman, B.D. 141
Eigler, U. 256, 258
el Macari, W. 226
Elfassi, J. 204, 286, 287
Elwell, W.A. 20
Engberg-Pedersen, T. 212, 214
Engelbrecht, K. 98, 99
Ernest, J.D. 26
Ernesti, J.A. 129
Evans, C.A. 19

Evans, T.V. 270

Fabrizi, C. 113
Faivre, C. 203
Falcetta, A. 275, 276, 277
Falkenberg, R. 207, 222
Fallica, A. 208, 230, 240
Fallica, M. 256, 259
Faraone, C.A. 46
Fava, F. 41
Fédou M. 233
Feichtinger, B. 256, 259
Felber, A. 256, 259
Ferguson, E. 179
Fernández Eyzaguirre,, S. 52, 56, 111, 144, 145, 205, 242, 244, 245, 249
Fernández Marcos, N. 16
Ferngren, G.B. 57, 58, 63
Feroldi, D. 51
Ferrari-Toniolo, C. 89
Field, F. 93, 269
Filoramo, G. 176
Finsterbusch, K. 17
Fiori, E. 99, 149, 156, 165, 166, 171, 198, 293
Fischer, G. 13
Fischer, N. 285
Fitschen, K. 179
Flemming, R. 58, 63
Flint, P.W. 13, 15
Foerster, W. 24
Fontaine, J. 179
Fowler, K.A. 207, 222
Fraenkel, D. 16, 20
Fraipont, I. 114
Frankfurter, D. 220
Frede, H. J. 117
Freedman, D.N. 21
Frevel, C. 84
Furlani, G. 157, 166
Fürst, A. 11, 229, 234, 256, 259

Gagné, A. 207, 222
Gaisford, T. 92
Galli, M. 289
Gamberale, L. 256, 259
García Álvarez, J. 263
García Ureña, L. 210
Garzya, A. 97
Gasparini, V. 41
Géhin, P. 176
Geljon, A.C. 211, 212

Gentry, F.G. 23
Gentry, P.J. 272
Georges, T. 230, 241
Getcha, J. 204, 267
Ghilardi, M. 256, 259
Gianotto, C. 195
Gianto, A. 18
Gibson, M.D. 168, 169
Gide, A. 263
Giguët, P. 273
Gillhus, I.S. 41, 207, 223
Gilli, G. A. 48
Girolami, M. 99
Glare, P.G.W. 82, 90
Glorie, F. 113, 125
Gnilka, C. 144
Görgemanns, H. 128, 139, 142
Goldingay, J. 20, 23
Goldman, Y.A.P. 18
Goodrich, J.K. 204
Gori, F. 114
Gottlieb, L. 204
Gottmann-Binder, C. 256, 259
Gounelle, R. 111, 206
Gourinat, J.B. 243, 245
Gowan, D.E. 14
Grabbe, L.L. 14
García Martínez, F. 21
Graf, F. 23
Grandi, G. 256, 259
Granieri, R. 290
Grant, R.M. 63, 129, 240
Graves, M. 272
Grelot, P. 15
Gribomont, J. 147, 174, 179
Grillmeier, A. 149, 174
Grimm, V.E. 41
Gritzalis, K.C. 48
Gruber, M. 287
Grypeou, E. 204
Grzywaczewski, J. 234, 236
Guerrato, G. 293
Guichard, L.A. 42
Guignard, C. 208
Guillaumont, A. 175, 176, 179, 189
Guillaumont, C. 175, 189
Guinot, J.-N. 265
Gutiérrez, M.A. 80
Gysembergh, V. 243, 245
Gyurkovics, M. 32

Hadot, I. 137, 139

- Häberlein, M. 288
 Haecker, R. 230, 234
 Haelewycz, J.-C. 203
 Hagendahl, H. 280
 Haines-Eitzen, K. 141
 Hainthaler, T. 149
 Hall, C. 218
 Hall, S.G. 118
 Halvgaard, T.B. 207, 223, 234, 250
 Hamann, J.G. 241
 Hamidovic, D. 218
 Hamori, E.J. 19
 Han, J.H. 223
 Hanagan, M. 241, 256, 259
 Hanhart, R. 16, 20, 81, 118
 Hanson, R.P.C. 51
 Harl, M. 15, 51, 52, 55, 65, 75, 98, 101, 102, 118, 134
 Harnack, A. von 85, 129, 134, 135, 226, 240
 Harris, D. 289
 Hartman, D. 288
 Hartman, L.F. 21
 Hatch, E. 21
 Hausherr, I. 175, 179
 Hayduck, M. 73
 Hayes, J.H. 14
 Hayward C.T.R. 149, 204, 259
 Hegel, G.W.F. 230, 242
 Heine R.E. 62, 75, 122, 130, 136, 137, 138
 Heinze, K. 234, 251, 252
 Heither, T. 82
 Henne, P. 203
 Hermanin de Reichenfeld G. 230, 235
 Hespel, R. 151, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 167, 170, 171, 172
 Hesse, O. 174, 176, 177, 178, 180, 193
 Hever, N. 288
 Heyne, T. 42, 45, 46, 48
 Hillgruber, M. 73
 Hirsch, B. 228
 Hirsch-Luipold, R. 206, 212, 215
 Hirt Raj, M. 58, 63
 Hoffmann, Ph. 137
 Hofmann-Salz, J. 290
 Holl, K. 41
 Hollerich, M.J. 86, 277, 278, 279
 Hombert, P.-M. 156
 Hosle, O.K. 251
 Houghton, H.A.G. 210, 260
 Howes, L. 275
 Hrušová, V. 32
 Hude, K. 62
 Huian, G. 206, 252, 263
 Humar, M. 275
 Hunt, E.D. 88
 Hunzinger, C. 206
 Hurst, D. 283
 Husson, P. 129
 Husson, S. 241, 243, 245
 Innicka, J. 286, 287
 Inowlocki, S. 215, 243, 245
 Interi T. 7, 84, 94, 201, 202, 235, 243, 245
 Irigoien, J. 130
 Isetta, S. 49
 Lzydorczyk, Z. 208
 Jacobs, B. 255
 Jacobsen, A.-C. 208, 224, 230, 235
 Jacobson, A.D. 274
 Jakab, A. 201
 James, D. 119
 James, M.R. 235
 Jansen, A. 70
 Janssens, B. 92
 Jeanjean, B. 280
 Jenott, L. 207, 222, 224
 Johnson, A.P. 86, 243, 246
 Jones, H.S. 67, 68, 90, 91
 Joosten, J. 13
 Jossa, G. 195
 Jourdan, F. 243, 246
 Juge, J.-P.M. 236
 Jullien, F. 176
 Jung, C. 286
 Junod, É. 112
 Kaczmarek, S. 11
 Kajava, M. 24
 Kamesar, A. 241, 260
 Kanaan, M. 203, 250
 Kannengiesser, C. 179
 Kant, I. 241
 Karamanou, M. 48
 Karpp, H. 128
 Karrer, M. 17
 Kaufhold, H. 172
 Kauhanen, T. 272
 Keenan, A.T. 210
 Keizer, H.M. 211, 212
 Kennedy, S. 244
 Kessel, G. 175, 178
 Keydell, R. 265
 Kharanauli, A. 131, 136, 288
 Khoury, J. 171, 172
 Kiel, Y. 204, 224
 Kierkegaard, S. 284
 Kindstrand, J. F. 72
 Kinzig, W. 172
 Kiperwasser, R. 204
 Kiraz, G.A. 168
 Kirchmeyer, J. 85
 Kirk, A. 274, 275, 277
 Kirsch-Klingelhöffer, C. 228
 Kitzler, P. 45
 Kitzler, T. 42
 Kloppenborg, J.S. 274, 275
 Klostermann, E. 103, 125, 142, 147
 Klugkist, A.C. 166
 Koetschau, P. 111, 132, 145
 Kollamparambil, T. 157
 Kominko, M. 273
 Kraleva, A. 113
 Kramer, M.J. 209, 215
 Kratz, R.G. 20, 118
 Kraus, W. 17
 Kraus Reggiani, C. 74
 Kreinecker, C.M. 260
 Kreuzer, S. 16, 17, 271
 Krivoruchko, J.G. 271
 Kudlien, F. 63
 Kühn, K.G. 55, 58, 62
 Künzle, P. 287
 Kunze, J. 174
 Lafontaine, X. 206
 Lagarrigue, J.-C. 284, 285, 287
 Lagouanère, J. 203, 206
 Lallot, J. 68, 69, 82
 Lamberigts, M. 114, 203
 Lampe, G.W.G. 90, 91, 99
 Lamy, T.J. 151, 164
 Landfester, M. 23
 Lange, A. 13
 Langerbeck, H. 167, 168
 Larcher, C. 30
 Lardet, P. 280, 281
 Lau, D. 145
 Lauri, G. 212
 Lausberg, H. 70
 Law, T.M. 13, 16, 17, 22, 269
 Le Boulluec, A. 118, 137, 145, 203,

Indice degli autori moderni

- 206, 231, 241, 246, 250, 265
Le Huërou, A. 284
Le Moigne, P. 17, 208, 210
Lebon, J. 154, 156, 162, 178
Lee, J.A.L. 272
Lee, T.A. 288
Lefteratou, A. 252, 266
Legrand, T. 14
Leibniz, G.W. 230, 240, 241
Lelli, E. 72
Lemaire, A. 14
Lemmelijn, B. 13, 273
Lentz, K. 288
Lenzi M. 230, 241, 286
Leonardi, G. 288
Leonhardt-Balzer, J. 211, 212
Letenski, I. 250, 251
Lettieri, G. 100, 208, 230, 236, 289
Lettner, M. 128
Leupold, H.C. 23
Lévy, C. 212, 214, 215
Levy, H.L. 71, 72, 80
Liddell, H.G. 67, 68, 90, 91
Lietzmann, H. 59
Lieu, J. 58
Lightfoot, J.B. 85
Liljeström, M. 273
Limone, V. 230, 236, 252
Lincicum, D. 272
Ling, Z. 236
Linjamaa, P. 207, 224
Littré, É. 48, 62
Litwa, M.D. 207, 215, 221, 224, 236, 246
Lo Cicero, C. 7, 12, 96, 98, 99, 106, 107, 108, 110
Lodi, E. 9
Lössl, J. 204
Lohfink, N. 14
Loiseau, S. 266
Lomiento, G. 129
Longacre, D. 131
Longrigg, J. 63
Lopez, E. 241, 267
Lorrain, A. 203
Losacco, M. 208
Loubet, M. 131, 144
Louf, A. 187
Lucarini, G. 289
Lucchesi, E. 155
Lucioli Campi, M. 167
Ludwich, C. 265
Lührmann, D. 273, 274, 275
Lukaszczyk, M. 260
Lundhaug, H. 207, 222, 224, 225
Lunn-Rockcliffe, S. 204, 263
Luongo, G. 108, 115, 134
Luthe, H.O. 149
Lyman, J.R. 41
Lynch, M.J. 14
Lyons, M.A. 210
Maas, P. 90, 265
Macchi, J.-D. 14
Macé, C. 108, 109, 166
Mackie, S.D. 215
Macomber, W.F. 192
Mader, H.E. 40
Maehler, H. 130
Magnani, G. 21
Magrakvelidze, T. 288
Mâhir, S. 18
Mai, A. 214, 218
Maiuri, A. 289
Malalas, J. 278
Malavasi, G. 113, 114, 115, 116, 180
Malingrey, A.M. 62
Mambelli, A. 6, 13, 15, 16, 18, 19, 24, 27, 29, 202, 211, 288
Mandelbrote, S. 269
Mandell, S.R. 14
Mangey, T. 212, 218
Mangin, É. 285
Manicardi, E. 14
Mantelli, S. 256, 260
Mara, M.G. 113
Maravela, A. 63
Marchetto, V. 7, 51, 53, 59, 64, 201, 207, 225, 228, 236, 246, 249, 251, 253, 260, 263
Marchini, D. 254
Marcone, A. 212
Marcotullio, G. 115, 117
Marcus, A.W. 204
Marcus, R. 218
Marganne, M.-H. 60, 61, 63
Marin, M. 80
Maritano, M. 10, 102
Markschies, C. 84
Marsh, J. 288
Martens, P. 130
Martikainen, J. 150, 157, 158, 172
Martin, A. 278
Maruani, B. 124
Mas, S. 236
Mason, E.F. 17
Massetti, L. 266
Massimilla, G. 266
Mateiescu, S. 268
Mathews, E.G. 151, 198, 199
Mattei, P. 203, 253
Matteoli, S. 49, 115, 117
Matthaios, S. 68, 131
Mattioli, U. 9, 10, 11
Matz, B. 107
Mayer, C. 114
Mayr, J.J. M. 256, 260
Mazzanti, A.M. 10
Mazzinghi, L. 14, 30
Mazzini, I. 58, 64, 198, 199
McCashen, G. 249
McDonald, L.M. 19
McGuckin, J.A. 237
McKenzie, R. 68, 90
McLay, R. T. 13
Meadowcroft, T.J. 18
Meinhold, J. 14
Mellerin, L. 203, 282
Memoli, A.F. 99
Menozzi, O. 290
Mercati, G. 85, 86, 88, 89, 94, 137, 138
Micaelli, C. 82
Michalewski, A. 243, 246
Michelson, D.A. 179
Mieth, D. 286, 287
Migne, J.P. 118, 281
Milazzo, V. 281
Mingana, A. 165, 170
Minonne, F. 7, 65, 83, 130, 135, 136
Mirotadze, N. 131, 288
Mitchell, M. 211, 220, 247
Mizrachi, N. 204
Moatti-Fine, J. 54
Moessner, D.P. 211, 220, 247
Molac, P. 203, 204, 228, 252, 265
Molin Pradel, M. 12
Monaci Castagno, A. 100, 112, 139, 194
Monfrinotti, M. 31, 228
Montagnini, P. 54
Montanari, F. 68, 90, 91, 130, 131
Montgomery, J.A. 15, 17, 22, 23, 25
Morales, X. 203, 249
Moreau, J. 86
Moreau, M. 81

- Moreschini, C. 43, 45, 82, 97, 99
 Morlet, S. 7, 80, 89, 94, 204, 206, 241, 243, 247
 Mortari, M. 10
 Moss, Y. 149
 Mossay, J. 109
 Movia, G. 73
 Mrugalski, D. 241, 263
 Mühlenberg, E. 85, 90, 92, 136
 Müller, C. 115
 Müller, D. 185
 Müller, H.-P. 19
 Müller, M. 270
 Mullen, E.T. 21
 Multhauf, R.P. 63
 Munkholt, M. 230, 237
 Munnich, O. 15, 16, 17, 20, 22, 118, 126, 127, 143, 208, 211, 216, 243, 247
 Münz-Manor, O. 204
 Musurillo, H. 41
 Mynors, R.A.B. 97
- Nagel, P. 288
 Najman, H. 207, 208, 209
 Nardi, C. 81
 Nasrallah, L.S. 41
 Nau, F. 158
 Nauroy, G. 204, 254
 Nautin, P. 118, 129, 131, 136, 138, 280
 Neef, H.D. 21
 Neola, B. 209
 Nesselrath, H.-G. 135
 Nestle, E. 122
 Nestle, M. 75, 76, 77, 78, 81
 Neumann, S. 291
 Neuschäfer, B. 11, 52, 56, 59, 71, 73, 76, 77, 78, 83, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148
 Newsom, C.A. 15, 275
 Neyrand, L. 117
 Nicklas, T. 211, 220, 247
 Nicosia, G. 278
 Nie, J. 266
 Niebuhr, K.-W. 211
 Niehoff, M.R. 122, 134, 211, 212, 214, 216, 217
 Niehr, H. 23
 Niese, B. 59
- Noce, C. 40, 43, 110, 256, 261
 Norelli, E. 41, 194, 195
 Norris, F.W. 41
- Oldfather, C.H. 22
 Oppel, J. 279
 Orton, D.E. 70
 Ottobriani, T. 211, 237, 251, 267
 Outtier, B. 156
- Pace, N. 237
 Padovese, L. 195
 Paganini, S. 13
 Palla, R. 99
 Pålson, K. 230, 261
 Paniello, J. 236
 Pantelia, M.C. 98
 Paris, A. 80, 206, 225
 Parmentier, M.F.G. 167
 Parrinello, R.M. 184
 Patillon, M. 70
 Patmore, H.M. 204
 Patrich, J. 131
 Patzelt, M. 41
 Pauliat, M. 203
 Pawlowski, W.M., 228
 Pazzini, D. 75, 287
 Pedersen, N.A. 229
 Peeters, P. 172
 Penna, R. 194, 195
 Pensak, M.A. 250
 Pépin, J. 113
 Perego, B. 288
 Perelli, C. 71
 Peroli, E. 253
 Perrin, A.B. 17
 Perrone, L. 6, 9, 12, 52, 75, 76, 79, 80, 89, 99, 100, 101, 102, 113, 128, 131, 132, 134, 135, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 186, 194, 203, 206, 208, 236, 237, 243, 248, 255
 Perrot, A. 208, 251
 Pesce, M. 202
 Pesthy-Simon, M. 204
 Pesty, M. 57
 Peters Custot, A. 108
 Petersen, J.E. 240
 Petersen, J.W. 240
 Petitfils, J.M. 248
 Petridou, G. 42
 Pettipiece, T. 204, 225
- Pfeiffer, F. 286
 Phillips, D. 176
 Piasecki, D. 248
 Pierantoni, C. 114
 Pieri, F. 77, 78, 79, 135, 256, 261
 Pietras, H. 11
 Pinggéra, K. 175, 178
 Pini, G. 31, 41
 Pinto, S. 30
 Piquer Otero, A. 273
 Pirtea, A.C. 241, 255
 Pisani, G. 72
 Piscini, G. 83
 Piscitelli, T. 11, 49, 65, 102
 Plátova, J. 201
 Plested, M. 174, 178, 179, 180
 Podolak, P. 43, 44, 45, 47, 81, 82
 Pohlentz, M. 54
 Poirier, P.-H. 225
 Poli, E. 202
 Pontani, F. 131
 Possekkel, U. 149, 165
 Potteau, N. 264
 Pouderon, B. 100
 Pourkier, A. 41
 Pralon, D. 131
 Preuschen, E. 75, 76, 131, 133, 135, 143
 Preuss, H.D. 22
 Prieur, J.M. 111
 Prinzivalli, E. 12, 55, 76, 100, 132, 133, 137, 143, 196, 198, 202, 205, 256, 261
 Pulcinelli, G. 195
 Pusey, P.E. 90, 91, 159
- Quarta, G. 252
 Quasten, J. 85
- Radice, R. 74
 Rahlfs, A. 16, 17, 20, 36, 81, 96
 Rahner, H. 287
 Rahner, K. 180
 Raja, R. 41
 Rajak, T. 271
 Ramelli, I.L.E. 112, 205, 206, 212, 216, 229, 238
 Ravallesse, M. 220
 Reale, G. 73
 Recalcati, C. 288
 Redpath, H.A. 21
 Reggiani, N. 57

Indice degli autori moderni

- Reichardt, W. 118, 119, 120, 121, 126
 Reifferscheid, A. 40
 Reinink, G.J. 166
 Rengakos, A. 68, 131
 Reuss, J. 91
 Revellio, M. 256, 262
 Reydam-Schils, G. 212, 217
 Richard, M. 154, 159, 170
 Richardson, N.J. 130
 Richter, K.E. 212, 213, 214, 218
 Rico, C. 236
 Rieger, K. 41
 Rietz, Q. 137, 138
 Rinaldi, G. 111, 113
 Risch, F.X. 84, 88, 128, 138, 139
 Rizzerio, L. 83
 Rizzi, M. 6, 12, 30, 31, 32, 39
 Robbe, S.A.
 Rodríguez-Galarza, G. 130
 Roe, J. 230, 241
 Römer, T. 20
 Rösel, M. 13, 23
 Rofé, A. 21
 Rogers, J.M. 211, 212
 Rollens, S.E. 277
 Rondeau, M.J. 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 147
 Roosen, B. 92
 Rosa, P. 89, 273
 Roselli, A. 52, 56, 58, 60, 131, 145, 194
 Rosen-Zvi, I. 204, 254
 Roskam, G. 212, 217
 Ross, T. 206, 208, 238, 241, 251, 253, 268
 Ross Wagner, J. 273
 Rossi, B. 13
 Rossi, P. 10
 Rosso Ubigli, L. 16
 Rouillard Bonraisin, H. 111
 Roukema, R. 204, 238
 Rousseau, A. 82
 Roussel, B. 137
 Rouxpetel, C. 108
 Rowland, C. 24
 Royse, J.R. 212, 217
 Ruani, F. 155, 156, 157, 198, 200
 Rubenson, S. 226
 Rucker, I. 154
 Rüpke, J. 41
 Ruggiero, F. 284
 Runia, D.T. 211
 Russel, D.A. 97
 Russel, N. 227
 Russo, C. 291
 Sabbah, G. 278
 Sacchi, P. 14, 16, 195
 Sachau, E. 178
 Saffrey, H.D. 155
 Saggioro, A. 289
 Salazar, C.F. 23
 Salters, R.B. 61
 Salvadori, S. 230, 242
 Salvesen, A.G. 16, 22, 238, 269, 271
 Sanchez, J.G. 242
 Sánchez Alcolea, D. 26
 Sandri, M.G. 69, 70, 72
 Sani, C. 97
 Sant, C. 86
 Santesmases, M.T. 67
 Santopaolo, L. 16
 Sato, M. 274, 275
 Satran, D. 217
 Savoye, L. 279, 282
 Scardia, D. 229, 262, 282, 283
 Scarpat, G. 30, 36, 54
 Scarpi, P. 41
 Scarponi, I. 8, 111, 115, 117
 Schaaf, I. 256, 262
 Schäublin, C. 129, 144, 293
 Schenker, A. 18
 Schenkeveld, D.M. 130, 131, 145
 Schiewer, R.D. 285
 Schirner, R. 256, 262
 Schironi, F. 70, 71, 130, 140
 Schlegel, F. 208
 Schnabel, E.J. 276
 Schneider, H. 23
 Schott, J. 86, 278
 Schumann, D. 204
 Schwätzer, H. 287
 Schwartz, E. 132, 143, 154, 155, 159, 244
 Schwertner, S.M. 201
 Schwickert, H. 212, 213
 Scialabba, D. 15, 288
 Scognamiglio, R. 56, 103, 104, 105, 106, 147
 Scott, A. 144
 Scott, M.S.M. 112
 Scott, R. 67, 68, 90, 91
 Segal, M. 20, 25
 Semaan, E. 198, 199
 Serra, E. 218
 Serra Zanetti, P. 9, 10, 80
 Settecase, M. 237, 238
 Settembrini, M. 14, 15, 16, 19
 Seuse, H. 287
 Sfameni Gasparro, G. 112
 Sgargi, S. 10
 Sharp, M.T. 204
 Shaw, T.M. 41
 Sheppard, C. 115
 Shirav, A. 288
 Simeoni, F. 217
 Simonetti, E.G. 218
 Simonetti, M. 102, 111, 129, 130, 145, 148, 201, 202, 218
 Siniscalco, P. 81
 Siquans, A. 256, 262
 Skeb, M. 137
 Sluiter, I. 67, 68, 71
 Smit, P.-B. 204
 Soffritti, O. 54
 Solheid, J. 130, 233, 238
 Somos, R. 30, 75, 234
 Souter, A. 113
 Spampinato, G. 218
 Spanneut, M. 55
 Spener, P.J. 230, 240
 Spicq, C. 26
 Spieckermann, H. 20
 Spittler, J.E. 211, 220, 247
 Stählin, O. 30, 31
 Stead, G.C. 86
 Steck, O.H. 274
 Steen, A. 265
 Steinmann, A.E. 15, 20
 Sterling, G.E. 212, 218
 Stevenson, L.G. 63
 Stewart, C. 179
 Stich, J.L. 30
 Stock, W.-M. 266
 Stökl, J. 19
 Stuckenbruck, L.T. 15, 17, 204
 Studer, B. 147
 Sturli, V. 49
 Suso, H. 287
 Syryany, I. 153
 Sytsma, L. 112
 Szondi, P. 208
 Szopa, A. 278
 Tabbernee, W. 40
 Taddei, A. 289

- Tagliacarne, P. 14
 Talshir, Z. 17
 Tampellini, S. 10
 Tardieu, M. 137
 Taylor, B.A. 15
 Taylor, D.G.K. 204
 Taylor, R.A. 17
 Terian, A. 212, 218
 Ter-Mekerttschian, K. 155, 156
 Ter-Minassiantz, E. 155, 156
 Terracciano, P. 230, 242
 TeSelle, E. 117
 Teule, H. 255
 Theophilos, M.P. 270
 Therrien, M.E. 238
 Therrien, P. 218
 Thomson, J.E.H. 24
 Thomson, R. 154, 157, 159, 160, 162
 Tigchelaar, E.J.C. 21
 Tissi, L.M. 243, 248
 Tivelli, E. 293
 Toft Rosland, K. 207, 225
 Tondini, R. 293
 Torijano, P.A. 272
 Torjesen, K.J. 122, 130
 Torrance, A.C. 174, 182
 Tosi, R. 96, 130
 Tov, E. 13, 17
 Trento, A. 71, 128
 Trevett, C. 40
 Tripaldi, D. 6, 8, 9, 12, 89, 99
 Tucker, M. 288
 Tufano, C. 167
 Tzoref, S. 13

 Ulrich, E. 13, 17, 271
 Urciuoli, E. 41
 Ury, M.W. 20
 Usacheva, A. 100
 Usener, H. 129
 Ustinova, Y. 291

 Vallarsi, D. 281
 Valantasis, R. 48
 Valeta, D.M. 24
 van den Hoeck, A. 32
 van der Kooij, A. 18
 van der Meer, M.N. 271
 Van Deun, P. 92, 203
 van Groningen, B.A. 90
 van Kooten, G. 204
 Van Nuffelen, P. 42, 278, 279

 Van Parys, M. 204, 253
 Van Roey, A. 158, 166, 167, 178
 Van Rompay, L. 168
 Van Winden, J.C.M. 118
 VanderKam, J.C. 17
 Vannier, M.-A. 201, 203, 204, 222, 226, 227, 250, 251, 253, 254, 255, 258, 263, 264, 284, 285, 287
 Vaschalde, A. 150
 Vecoli, F. 209, 227
 Veltri, G. 57, 57, 271
 Venturini, G. 149, 150, 151, 153, 156, 158, 159, 162, 165, 167, 170, 173
 Vercruysee, J.-M. 204
 Vergani, E. 198, 199, 200
 Verheyden, J. 179, 185, 203, 255
 Vian, G.M. 202
 Villani, A. 6, 8, 9, 12, 93, 99, 147
 Villani, B. 84, 138
 Villecourt, L. 179
 Viložny, N. 204
 Vincelli, M. 97
 Vincent, M. 75, 285
 Vitullo, A. 291
 Vivian, T. 174
 Voicu, S.J. 160, 172
 Voigt, W. 176
 Vööbus, A. 224

 Wagner, M. 99, 109
 Wallace-Hadrill, D.S. 85
 Walsch, R.F. 276
 Ware K. 174, 179, 180
 Watson, F. 248
 Weigand, R.K. 285
 Weis, R.D. 18
 Weiss, D. 111
 Weisser, S. 204, 211, 212, 219
 Wellmann, M. 144
 Wendt, H. 277
 Werman, C. 17
 West, M.L. 90
 Wettstein, J.R. 120
 Wevers, J.W. 125, 126
 Whitaker, G.H. 74
 White Craeford, S. 288
 Wickham, L.R. 151, 155, 158
 Wiesen, L. 280
 Wifstrand, A. 128
 Wilken, R.L. 88
 Willis, A.C.M. 14, 26
 Wilson, N.G. 97, 208

 Wimbush, V.I. 48
 Winkelmann, J.J. 88
 Winling, R. 253
 Wipszycka, E. 227
 Wissowa, G. 40
 Wold, B. 204
 Wood, C.P. 219
 Wooden, R.G. 19
 Wright, W. 150, 156, 165, 166, 178
 Wucherpennig, A. 129, 135
 Wyrwa, D. 209, 239

 Yardney, S. 288
 Yli-Karjaanmaa, S. 211, 212
 Yoshiko Reed, A. 238
 Young, I. 17
 Young, P. 203

 Zaganas, D. 265
 Zakhary, B. 239
 Zamagni, C. 201, 243, 249
 Zambianchi, L. 239
 Zambon, M. 148, 254
 Zanetti, U. 204, 227
 Zanin, F. 254
 Zarini, V. 207
 Zawadzki, K.F. 154, 155, 160
 Zecchini, G. 148
 Zecher, J.L. 242, 251
 Zelzer, M. 115
 Ziegler, J. 16, 20, 36, 246
 Zimmerman, A.F. 275
 Zimmermann, N. 290
 Zirnheld, C.-A. 174
 Zocchi, E. 230, 242
 Zoroddu, D. 16
 Zurawski, J.M. 212, 219

Libri ricevuti

The Oxford Handbook of the Latin Bible, edited by H.A.G. HOUGHTON, Oxford University Press, New York 2024, pp. xxxvii+522.

Christiana Clio. *La storiografia dei cristiani nell'antichità e agli inizi dell'età moderna*, ed. G. RINALDI, Edizioni Gruppi Biblici Universitari, Chieti 2024, pp. XIII+495.

A. DI BERARDINO, *Dalla terra d'Israele alle genti. L'espandersi del cristianesimo nei primi tre secoli* (Oii Christianoi 46), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2025, pp. 394.

Giudeofobia nell'Impero romano? ed. A. MARCONE (Studi sul mondo antico 21), Le Monnier Università / Mondadori Education, Milano 2024, pp. 353.

Fontes Nicaenae Synodi. *The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, 10) Brill - Schöningh, Paderborn 2024.

Adamantius 31 (2025)
Annuncio della sezione tematica

Esegesi e grammatica ad Antiochia cinquant'anni dopo Schäublin /
Exegesis and Grammar in Antioch Fifty Years after Schäublin

E. FIORI, E. TIVELLI, R. TONDINI, *Introduzione;*

R. TONDINI, *The Grammar of Allegory. Towards an assessment of the non-literal interpretation in the Antiochene tradition;*

E. TIVELLI, *Stylistic and Theological Remarks on the New Testament Quotations in Theodoret's Commentary on the Psalms;*

R.G. EDWARDS, *Homiletical and Commentarial Traditions of Exegesis in Antioch: John Chrysostom, Severian of Gabala, and Theodore of Mopsuestia;*

G. GUERRATO, *Teodoreto filologo? Exempla di riflessione grammaticale e critica testuale nelle sue Quaestiones in Octateuchum;*

C.N. BENVENUTO, «*Facti sumus orientales*». *Note sulla 'riconquista' bizantina di Antiochia del 1158 nello sguardo dei contemporanei;*

V. BERTI, *Considerazioni preliminari intorno all'esegesi di Proverbi nella cultura scolastica siro-orientale di VI secolo.*

Παίξει δὲ ἐν αὐτῷ; Ἡ δῆσεις αὐτὸν ὥσπερ στρουθίον παιδίῳ (Gb 40,29); Μεγάλης καὶ ἐρῶμένης καὶ τελείας ψυχῆς διαγράφει τὸ τέλος, ὅτι γε ὁ δράκων αὐτῷ, ὥσπερ στρουθίον παραδέδοται παιδίῳ, μὴδὲ βλάσαι τὸ παιδίον δυνάμενον, ὅτι καὶ δεδεμένον αὐτὸ ἄγει ὅπου γε βούλεται τὸ παιδίον καὶ περιφέρει. Οὕτω τῇ χάριτι τοῦ Κυρίου, ὡς στρουθίον ὑποχείρων, ὁ Σατανᾶς δεδεμένος γεγένηται τοῖς νηπίοις καὶ θηλάζουσιν, ὧν ἐκ στόματος κατηρτήσατο αἶνον ὁ θεός (Sal 8,3a).

FrIob 40,29 (PG 12,1048 B).

Giocherai con esso come con un uccello? O lo legherai come fa un bambino con un passero (Gb 40,29)? (La Scrittura) descrive il punto di arrivo di un'anima grande, robusta e perfetta, poiché il drago – come un passero preso in consegna da un bambino – non è in grado di nuocere neppure a un bambino, perché il bambino lo conduce legato e lo porta con sé dove vuole.

Allo stesso modo, per la grazia del Signore, come un passero sottomesso, Satana arriva ad essere legato dagli infanti e dai lattanti, dalla bocca dei quali Dio si è composto una lode (Sal 8,3a).

Redazione:
Dicembre 2024



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA
E ITALIANISTICA

Stampato con il contributo di:

Alma Mater Studiorum» – Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
'Iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR (L. 232 del 01/12/2016)'

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2025
da Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 – 25121 Brescia

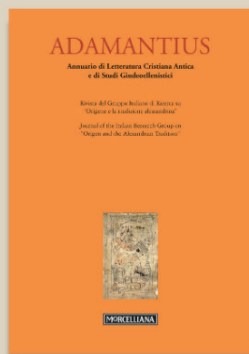
L.I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72
Aut. Tribunale di Brescia n. 29/2006 del 7-9-2006

© Editrice Morcelliana 2024

Direttore responsabile: Lorenzo Perrone
Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

ABBONAMENTI RIVISTE 2026

Sottoscrivi l'abbonamento sul sito: www.morcelliana.net



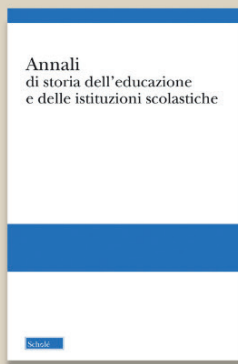
Adamantius - Annuario di Letteratura Cristiana Antica

annuario
Italia **53 €**
Estero **66 €**



Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate

semestrale
Italia **40 €**
Estero **65 €**
Digitale **37 €**



Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche

annuario
Italia **38 €**
Estero **66 €**



Appunti di cultura e politica

trimestrale
Italia **33 €**
Italia (regalo a un amico) **53 €**
Italia (sostenitore) **60 €**



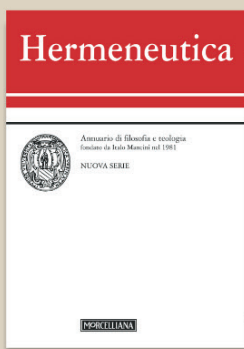
Giornale di Metafisica

semestrale
Italia **67 €**
Estero **87 €**
Digitale **54 €**
Italia print + digitale **107 €**
Estero print + digitale **127 €**



HenoCh - Studi storico-testuali su Giudaismo e Cristianesimo

semestrale
Italia **58 €**
Estero **75 €**



Hermeneutica - Annuario di filosofia e teologia

annuario

Italia 30 €
Estero 43 €



Humanitas - Rivista bimestrale di cultura

bimestrale

Italia 73 €
Estero 97 €



Maia - Rivista di letterature classiche

quadrimestrale

Italia 73 €
Estero 125 €



Modernism - Rivista di storia del riformismo religioso in età contemporanea

annuario

Italia 34 €
Estero 45 €
Digitale 30 €



Rivista di Storia del Cristianesimo

semestrale

Italia 53 €
Estero 63 €



Scholé - Rivista di educazione e studi culturali

semestrale

Italia 45 €
Estero 70 €



Studi e Materiali di Storia delle Religioni

semestrale

Italia 46 €
Estero 70 €

* Le riviste scientifiche sono classificate dall'Anvur secondo i parametri nazionali e sono indicizzate dai maggiori database internazionali.

Per informazioni o acquisti dei periodici «Annali di storia bresciana», «Annuario di Filosofia della Medicina», «Quaderni teologici» e «Tiflogia per l'integrazione» visita il sito www.morcelliana.net

Per informazioni:  03046451  abbonamenti@morcelliana.it

HUMANITAS

NUOVA SERIE

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXX - N. 1-2 - GENNAIO-APRILE 2025

EDITORIALE

F. DE GIORGI, *Papa Francesco (1936-2025). Umanità del Vangelo*

I. BERTOLETTI, *Papa Francesco e il senso religioso*

LA RIVOLUZIONE QUANTISTICA Fisica, antropologia, religione

a cura di Richard Hall-Wilton, Sara Hejazi, Massimo Leone

R. HALL-WILTON - S. HEJAZI - M. LEONE, *Introduzione*

PRIMA SEZIONE

Interdisciplinarietà

R. HALL-WILTON, *What Can Quantum Physics Offer the Humanities?*

S. HEJAZI, *Dal disordine all'ordine, e viceversa. L'antropologia incontra la fisica delle particelle*

M. LEONE, *Dal quipu al qubit. Nodi, grovigli e viluppi fra natura e cultura*

SECONDA SEZIONE

Prospettive

R. DELL'ANNA, *Le due rivoluzioni quantistiche tra formalismo e tecnologia*

M.C. GIORDA, *Fisica quantistica e scienze della religione. Ovvero come non scambiare oggetti, metodi e soggetti*

C. JOHNSON, *Quantum Planet. Understanding the Earth from a Quantum Perspective*

TERZA SEZIONE

Incursioni

F. MANTEGAZZINI, *Fisica e tecnologia quantistica nella società contemporanea. La Seconda Rivoluzione Quantistica*

S. UMBRELLO, *Gli spunti filosofici di Bernard Lonergan per un approccio comunitario-centrico nella rivoluzione quantistica*

M. BERSANI, *Quantum. Principio di indeterminazione ed entanglement*

pp. 192 - € 18,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia - tel. 03046451 - www.morcelliana.net

HUMANITAS

NUOVA SERIE

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXX - N. 3 - MAGGIO-GIUGNO 2025

EDITORIALE

I. BERTOLETTI, *Dopo l'elezione di Leone XIV. Congetture sulle sfide del nuovo papato*

ANGELO MARIA QUERINI

Nuovi spunti di ricerca

a cura di Pierangelo Goffi

M. TACCOLINI, *Premessa*

A.V. ZANI, *Introduzione*

P. VIAN, «*Non molto propizia alle mie convenienze*». *Angelo Maria Querini e la Biblioteca Vaticana*

E. FERRAGLIO, *Il carteggio di Angelo Maria Querini. Profili e ambiti culturali*

M. TREBESCHI, *Prima ricognizione dei documenti dell'eredità del cardinale Angelo Maria Querini*

NOTE E RASSEGNE

R. REPOLE, *Un mondo senza religione o senza cristianesimo?*

P. CAPELLI, *Giudizio divino e giudizio umano dal Secondo Tempio al medioevo ebraico*

A. CUTRONA, *Il Gattopardo tra inchiostro e celluloidi. Patti, Sciascia e Moravia spettatori del Gattopardo*

A. TASCHINI, *La retorica metafisica di Lancelot Andrewes*

M. BUSSI, *Norberto Bobbio e la strage di Piazza della Loggia*

E. VITALE, *Modelli e antimodelli femminili in Alba de Céspedes*

CRONACHE

M. MORETTI, *Natura umana e religione. Il convegno dell'European Society for Philosophy of Religion 2024*

pp. 160 - € 16,00

Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia - tel. 03046451 - www.morcelliana.net

Morcelliana

HENOCH

2/2023

**STUDI STORICO-TESTUALI SU GIUDAISMO E
CRISTIANESIMO IN ETÀ ANTICA E MEDIEVALE**

Tra materialità e trascendenza Le statue mesopotamiche come (s)oggetti agenti

MARINELLA CERAVOLO - LORENZO VERDERAME, *Introduzione*

DAVIDE NADALI, *Comporre una statua. Forme e azioni nella creazione di un'immagine*

MARINELLA CERAVOLO, *Anāku ul ēpuš, «Io non ho fatto». Il misconoscimento dell'operato umano nella manifattura della statua di culto*

LORENZO VERDERAME, *La vita quotidiana (della statua) del dio nell'antica Mesopotamia*

LUDOVICO PORTUESE, *Worshipping Divine Statues in Ancient Assyria. Protocol, Emotions, and Etiquette*

ANNUNZIATA ROSITANI, *Di fronte alla mia statua, "Re di Giustizia". La stele di Hammurabi come luogo di ascolto e di preghiera*

ANGELO COLONNA, *Ideali e idoli. La creazione della statua divina nella Stele di Neferhotep i da Abido*

CATERINA MORO, *Mica (Giudici 17-18). Vita standard di un fabbricante di statue*

ARTICLES / ARTICOLI

AVISHAI BAR-ASHER, *Lost and Found in Translation. The Kuzari Translations of Judah Ben Qardaniel and Other Medieval Translators*

ALESSIA BELLUSCI, *Art, Sacred Names, and Cultural Boundaries in Sasanian Babylonia. The Case of Two Babylonian Incantation Bowls in the Musée des Explorations du Monde in Cannes*

DANIELE MINISINI, *A Path in the Wilderness. Rethinking Isaiah 40:3 between the Serekh ha-Yahad and John the Baptist*

pp. 256, € 30,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

HENOCH

1/2024

**STUDI STORICO-TESTUALI SU GIUDAISMO E
CRISTIANESIMO IN ETÀ ANTICA E MEDIEVALE**

Le Talmud hors les murs de la maison d'étude

DAVID LEMLER, *Ouverture. "Les murs de la maison d'étude sont penchés jusqu'à nos jours"*

JOSÉ COSTA, *Approche traditionnelle et approche universitaire du Talmud*

FLORIAN DELOUP WOLFOWICZ, *Le Talmud de David Weiss Halivni*

MADALINA VARTEJANU-JOUBERT, *Anthropologie de la vie et identité des objets dans le judaïsme rabbinique. Sémiotique d'une aire culturelle*

AVIGAIL OHALI, *Mourir de rire ? Réflexions sur le danger de la plaisanterie dans le Talmud de Babylone*

STEFAN GOLTZBERG, *Faire usage du Talmud dans l'enseignement du raisonnement juridique comparé*

DAVID LEMLER, *Traduire le Talmud en grec. Lecture de Levinas, critique de Benny Lévy*

ARTICLES / ARTICOLI

ANDREA RAVASCO, *La diversità di giudizio sui Romani in alcune fonti giudaiche*

GIOVANNI IBBA, *I temi giudaici di "povertà" e di "ricchezza" nel vangelo di Luca*

GIORGIO JOSSA, *L'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme*

pp. 288, € 30,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

SMSR

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI
90/2 (2024)

**Celebrando cento anni
di Storia delle religioni in Italia**

SAGGI DI:

ALESSANDRO SAGGIORO
SERGIO BOTTA
MARIANNA FERRARA
NATALE SPINETO
CORINNE BONNET
ALICE CRISANTI
PAOLO TAVIANI
PAOLO SCARPI
SABINA CRIPPA
CARMINE PISANO
MARINELLA CERAVOLO
NICOLA GASBARRO
ROBERTO ALCIATI
FEDERICO SQUARCINI
MARCELLO MASSENZIO

pp. 432, € 32,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

S M S R

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI
91/1 (2025)

Sabina sacra (IV-XX secolo)

**Ebrei, cristiani e spazio sacro
tra Sabina e Valle dell'Aniene**

PAOLA BUZI - SERENA DI NEPI, *Introduzione*

ANTONIO MURSA, *Un itinerario culturale. I santuari di San Michele Arcangelo lungo la via Salaria*
GIOVANNI HERMANIN DE REICHENFELD, *Dalla imitatio Romae alla societas monachorum. Continuità e discontinuità viaria, culturale e religiosa tra Subiaco, Tivoli e Roma prima e dopo l'arrivo di San Benedetto*

FRANCESCO D'ANGELO, *Devozione e controllo del territorio. Il culto di san Martino di Tours a Farfa nell'XI secolo*

ALEXA BIANCHINI, *Pellegrinaggi e devozione a Farfa tra XI e XV secolo*

ANDREA ZAPPÀ, «*Que antiquitis vocabatur dell'hebrei*». *Storia e topografia della presenza ebraica alla fiera di Farfa (secoli XVI-XVII)*

VALENTINA EMILIANI - LUCA GIANGOLINI, *Uno sguardo sulla vita religiosa della Sabina in età moderna tra governo del territorio e produzione culturale (XVI-XVIII sec.)*

LUCIANO VILLANI, *Le stragi naziste nella Valle dell'Aniene. Memoria pubblica e pratiche sociali del ricordo dal secondo dopoguerra a oggi*

SAGGI / ESSAYS

MATERIALI / MATERIALS

CONFERENZE / LECTURES

pp. 400, € 32,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

RIVISTA DI STORIA DEL CRISTIANESIMO

2/2024

Chiesa e regolazione del mercato in età moderna

MARCO CAVARZERE, *Gli strumenti spirituali dell'economia in età moderna*

RICCARDO ROSOLINO, *Addomesticare la guerra. La Chiesa e l'autosufficienza del mercato prima del suo trionfo*

MARCO CAVARZERE, *Chiesa e diritti di proprietà. I monitori «per beni sottratti» in età moderna*

PAOLO ASTORRI, *Usura e scomunica nella chiesa luterana della prima età moderna*

MARCO DOTTI, *La previdenza della provvidenza. I luoghi pii e le rendite vitalizie di antico regime*

GERMANO MAIFREDA, *Chi è principale, chi è agente? Informazione e reputazione in una controversia mercantile ebraico-cristiana (Stato pontificio, XVIII secolo)*

SAGGI

ENRICO NORELLI, *Isaia 65,17-25 nel millenarismo di Giustino Martire*

MARCELLO GRIFÒ, *«Truth for Authority and not Authority for Truth». Un manifesto della demitificazione all'origine della teologia femminista: la "Bibbia delle Donne"*

FRANCESCO CUTOLO, *La rappresentazione del nemico nella propaganda e nell'assistenza cattolica diretta ai militari italiani (1915-1918)*

INTERVENTI

MARINA CAFFIERO, *Discutendo di «indipetae». A proposito di un libro recente*

pp. 240, € 26,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

RIVISTA DI STORIA DEL CRISTIANESIMO

1/2025

Francesco d'Assisi nella storia d'Italia Anniversari, identità nazionale e santità

ANDREA POSSIERI, *Introduzione*

JAIR SANTOS, *La costruzione di un mito antimoderno. San Francesco nel settimo centenario della sua nascita (1882)*

ANDREA POSSIERI, *Francesco tra guerra e pace. L'evoluzione della figura del santo di Assisi nel discorso pubblico dei cattolici (1911-1918)*

ALESSANDRO RONCI, *Il settimo centenario francescano ad Assisi, in Italia e nel mondo (1926-1927)*

GIANLUCA GERLI, *San Francesco, lo "Spirito d'Assisi" e la ri-conciliazione Chiesa-Fascismo nel '39*

ALESSANDRO BELLINO, *Tra Italia Repubblicana e società globale. Visioni politiche ed ecclesologiche del Santo di Assisi (1981-1982)*

SAGGI

OSVALDA ANDREI, *Giulio Africano e i Magi*

JACOPO CELLINI, *Talking about Liberation. Progressive Catholicism between Italy, Europe, and Latin America in the 1960s and the 1970s: The Cases of ACLI and «Cristiani per il Socialismo»*

DISCUSSIONI

INTERVENTI

pp. 208, € 25,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

Giornale di Metafisica

Fondato nel 1946 da / Founded in 1946 by Michele Federico Sciacca

Nuova serie - Anno XLVI, 1/2024 - Gennaio-Giugno

Panpsychism: History, Promises, Problems

a cura di Marcello Di Paola e Claudia Rosciglione

Dedicato a Rafael Alvira

PANPSYCHISM: HISTORY, PROMISES, PROBLEMS

MARCELLO DI PAOLA - CLAUDIA ROSCIGLIONE, *Premessa*

TOMAS NEJESCHLEBA, *Is immanence the precondition of Giordano Bruno's panpsychism and pantheism?*

MARCELLO DI PAOLA, *Spinoza and Contemporary Panpsychism(s)*

AMEDEO ROBIOLIO, *Leibniz's Warning. Reason and the Insufficiency of Panpsychism*

FRANCESCA SUNSERI - ANDREA LE MOLI, *Gilbert Simondon: un panpsichismo informazionale?*

CLAUDIA ROSCIGLIONE, *L'ipotesi panpsichista di Stuart Kauffman. Divenire e creatività nell'universo*

ROBERTO BONDI, *Il passato che non passa. Note sul panpsichismo ambientale*

LUKE ROELOFS - NICOLAS KUSKE, *If Panpsychism Is True, Then What? Part 1: Ethical Implications*

NICOLAS KUSKE - LUKE ROELOFS, *If Panpsychism Is True, Then What? Part 2: Existential Implications*

METAFISICA IN QUESTIONE

SERGIO LABATE, *La fine di un mondo. Per una metafisica dei bisogni radicali*

MARCO MULONE, *Il recupero heideggeriano della metafisica critica kantiana*

RICERCHE CRITICHE

MATTEO ZOPPI, *Dall' id quo maius all' omnium optimus. Ermeneutiche anselmiane nella Scuola di Chartres*

FRANCESCO AZZARONE, *Storia a priori del linguaggio e a-priori universale della storia. La questione del linguaggio nel primo Fichte sullo sfondo del contributo di Husserl*

MATTIA MEGLI, *Il problema dell'epistemologia circolare in Hegel. La filosofia speculativa come Kreis der Wissenschaft*

MARTA MARIA VILARDO, *Il realismo scientifico di Quine*

SAMUELE IALENTI, *Severino e la caduta degli Immutabili. Leopardi, Nietzsche e Gentile all'inizio dell'età della tecnica*

RASSEGNA E NOTE

EDOARDO SIMONOTTI, *Orientarsi nelle vie di Heidegger*

pp. 304, € 32,00

Morcelliana

Via G. Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

Giornale di Metafisica

Fondato nel 1946 da / Founded in 1946 by Michele Federico Sciacca
Nuova serie - Anno XLVI, 2/2024 - Luglio-Dicembre

Schelling e la filosofia medievale

a cura di Barbara Santini ed Enrico Moro

BARBARA SANTINI - ENRICO MORO, *Introduzione*

OLIVIER BOULNOIS, *Il bene, il male e la libertà. Significato della rottura schellinghiana*

ANTONIO PETAGINE, *Libertà di Dio, libertà dell'uomo. Osservazioni sulla posizione di Giovanni Duns Scoto*

LAURENT LAVAUD, *Modes of Freedom in Plotinus and Schelling*

GIOVANNI CATAPANO, *Agostino e Schelling sul male e la creazione. A proposito di due citazioni nelle Ricerche filosofiche*

ENRICO MORO, *Der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit? Prescienza, necessità e libertà tra Schelling e Agostino*

STEFAN SCHICK, *Why We Fall. Anselm of Canterbury and Schelling on Freedom and Evil*

GIAN FRANCO FRIGO, *Il fondamento della libertà in F.W.J. Schelling. La distinzione tra Grund e Existenz*

BARBARA SANTINI, «Dio è una vita, non semplicemente un essere». *Schelling e il rapporto di Dio con la sua autorivelazione*

HENNING TEGTMEYER, *Between Orthodoxy and Heresy. On Schelling's Account of Creation in Relation to Scholastic and Protestant Theology*

MARCO IVALDO, *L'idea di Dio nelle Età del mondo*

CHRISTIAN DANZ, *Der Herr des Seins. Schellings Gottesbegriff im theologie- und philosophiegeschichtlichen Kontext*

RICERCHE CRITICHE

RASSEGNA E NOTE

pp. 320, € 32,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.net

MAIA

RIVISTA QUADRIMESTRALE DI LETTERATURE CLASSICHE

NUOVA SERIE

anno LXXVII - fascicolo I - Gennaio-Aprile 2025

Luxuria **Il peccato capitale dei Romani**

Convegno Internazionale
Sapienza Università di Roma, 30 marzo-01 aprile 2023

FRANCESCA ROMANA BERNO, *Premessa*

FLAVIA PALMIERI, *Il dominio delle passioni. Sul versante psicologico dell'etica veteroaccademica*

REBECCA LANGLANDS, *Luxuria nell'etica di Valerio Massimo*

MARIA TERESA D'ALESSIO, *Abitare a Pompei. Esempi di lusso nell'architettura residenziale*

RIA BERG, *Nature as Luxury. Constructing loca amoena with Trees and Arbours*

LEONARDO FIORINI RIPERT, *Luxuria alla cena di Trimalchione. Un menu stellato*

VALÉRY LAURAND, *Corpo e anima. Il truphon in Musonio Rufo*

IVAN SPURIO VENARUCCI, *Luxuriam (de)docere. La Naturalis historia di Plinio: un "manuale a rovescio" per il regno di Vespasiano*

CRISTIANO VIGLIETTI, *Tra luxuria e frugalitas. I Romani, i Seres e il commercio della seta in età imperiale*

MARTINA RUSSO, *Domiziano e la correctio morum. I modelli giulio-claudii*

GIUSEPPE LA BUA, *Plinio il Giovane e la creazione di una moderna idea di luxuria*

FRANCO TRABATTONI, *L'Amatorius di Plutarco. Eros platonico e amore coniugale*

Raffaele Luiselli, *La considerazione sociale del lusso nell'Egitto romano*

MASSIMILIANO PAPINI, *Alla ricerca di nuovi piaceri. La luxuria nell'Historia Augusta*

CRONACHE

ALESSANDRO SANTI, *Ad Inferos. Lessico e immagini dell'aldilà tra latinità classica, medioevo e umanesimo. Convegno internazionale (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, 12 e 13 marzo 2025)*

pp. 224, € 27,00

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451

www.morcelliana.net



Accademia Cattolica di Brescia

Programma 2025/2026 ***Una società senza verità?***

Maurizio Ferrara, *“La verità al potere”*. *Bisogno di verità per la convivenza civile* (8 ottobre)

Fulvio De Giorgi, *Custodire la memoria: la storia oltre le mistificazioni* (12 novembre)

Damiano Palano, *Il potere politico e la verità* (10 dicembre)

Guido Rispoli, *La verità processuale oltre ogni ragionevole dubbio* (14 gennaio)

Vincenzo Fano, *La scienza come apertura alla verità* (11 febbraio)

Ruggero Eugeni, *I creatori delle opinioni* (4 marzo)

P. Maggioni - C. Cuccia, *La medicina, mediazione tra verità della scienza e parola della cura* (28 marzo)

Silvano Petrosino, *L'arte, riflesso o creatrice della realtà?* (22 aprile)

Andrea Aguti, *Verità religiose e libertà personale* (27 maggio)

Via Gabriele Rosa, 30 - 25121 Brescia - www.accademiacattolicadibrescia.it

Morcelliana

poliambulanza.it



Quest'anno, invece del solito regalo, regala un Check Up a chi ami. Vi amerete più a lungo.
Perché un Check Up può risparmiare guai anche seri, e in alcuni casi può salvare la vita.
Quella dei tuoi cari, e la tua. A volte il pensiero non basta: prenota un Check Up.
Per informazioni e prenotazioni: T. 030 3515283 - privati@poliambulanza.it

 FONDAZIONE
POLIAMBULANZA
Istituto Ospedaliero

Istituto Ospedaliero Fondazione Poliambulanza, Brescia - via Bissolati, 57