
RECENSIONI

Teologia

ROBERTO SCHIAVOLIN, «*Lo spirito soffia dove vuole*». *Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*, prefazione di Aldo Murgia, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2020, pp. 401.

Lo studio di Roberto Schiavolin, che ricostruisce la genealogia e l'evoluzione semantica del lemma *spirito* dalla cultura greca a quella ebraica, ai sincretismi tardo-antichi, per concludere nel mondo cristiano della Patristica greca e latina, appartiene alla migliore tradizione della filologia filosofica, di una filologia cioè che, pur del tutto capace di scandagli critici e di fine acribia, non dimentica la *res ipsa*, la cosa stessa, che giace al fondo della parola e che rappresenta ciò che è autenticamente *denkwürdig*, degno di essere pensato. Una filologia, aggiungo, che, proprio in quanto autenticata filosoficamente, come intendeva il più acuto Umanesimo, da Valla a Erasmo, e poi Nietzsche, sa eludere le secche, da un lato, di uno sterile filologismo, dall'altro, di un teoreticismo immemore del dato storico e linguistico.

Viene, appunto, alla mente il Nietzsche assertore di una filologia «messenger degli dèi», capace di far risuonare la musica del mondo classico, non dimentica, aggiungo, del mistero della *cosa stessa* che sta al fondo di ogni significante. «La maggior parte dei filologi – scrive il filosofo tedesco – sono operai di fabbrica al servizio della scienza. Viene meno l'inclinazione ad abbracciare una totalità più ampia o a mettere al mondo nuovi punti di vista. [...] Una storia degli studi letterari con particolare riferimento all'antichità classica è un compito che un filologo bravo e fantasioso un giorno dovrebbe porsi» (*Appunti filosofici 1867-1869*).

La storia di un concetto – nella fattispecie *spirito* – dà a pensare. Non solo perché all'ombra immensa delle sue desementizzazioni e risementizzazioni, dei suoi transiti da una lingua all'altra, delle traslazioni di significato, delle ibridazioni e contaminazioni, che paiono frutto del caso e della contingenza e che, nondimeno, generano civiltà e cultura, sta la parabola del pensiero occidentale, ma anche perché, come in uno specchio ustorio, la storia di una parola – tanto più essenziale, destinale come *spirito* – aduna in sé, come in un microcosmo o in una monade leibniziana, il dramma del linguaggio. Dramma che si consuma tutto in un corpo a corpo tra il lemma, la parola, e la cosa stessa: quel *prágma autó* che già Platone nella *Lettera VII* indicava come quel fondo impossedibile dalle operazioni intellettive – *eidolon, ónoma, lógos, epistéme* –, quel *Quinto* che traluce al fondo della rete definitoria e che si offre al pensiero solo nel suo infinito ritrarsi.

Una lotta di Giacobbe con l'Angelo alla ricerca dell'impossedibile “inseità” della cosa. Un percorso aggirante che mai raggiunge il fine. Tale è la parola e il suo dramma, che la ricerca di Schiavolin rende trasparente. Nei suoi transiti dal mondo greco – *pneûma* – a quello ebraico – *rūăh, nefesh* – fino al processo di progressiva spiritualizzazione che il lemma vive nelle Scritture cristiane, per concludere nello *spiritus* dei Padri latini, il concetto di spirito è la storia di un corpo

a corpo con la cosa che il lemma vuole intenzionare, ossia la parte più profonda della realtà, quella invisibile che sta sotto l'empiria, i sensi.

È possibile qui riecheggiare solo alcuni dei molteplici e complessi snodi additati nel libro. Muoviamo dalla ricostruzione del termine greco *pneûma*. A rianzare, come l'autore fa, alle teorie mediche (Ippocrate, Galeno), che nel *pneûma* indicavano il soffio vitale che permetteva agli esseri l'autosostentamento, e che designava una realtà tutta materiale, passando per Aristotele, per il quale il lemma in questione non riveste alcun significato metafisico, occorre attendere lo Stoicismo affinché il termine acquisisca vera dignità filosofica. Qui si trova l'equivalenza tra Dio e *pneûma*, soffio infuocato, nobile e potente, principio creatore, animatore dell'universo. Ma è un Fuoco artefice cui manca ancora la trascendenza.

Come scrive l'autore: «Lo stoicismo possiede la nozione dello *pneûma* come Dio, ma non quella della sua trascendenza: tale "pneumatizzazione" teologica consente di esprimere la presenza onnipervadente del divino, ma toglie a quest'ultimo il possesso di una fisionomia ben precisa, di una "personalità" unica e definita, di una trascendenza marcata, di un potere specifico, superiore e qualitativamente diverso da ogni altra realtà presente nel cosmo» (p. 49).

Nel mondo ebraico, il soffio vitale viene espresso con due sostantivi, già indicati: *nefeš*, originariamente il respiro, e *rūāḥ*, il soffio, il fiato. Nella Bibbia, il primo significato di *rūāḥ* è vento, come strumento dell'azione divina. Ma *rūāḥ* è anche l'alito divino che dona all'uomo la vita. «Il termine – sintetizza l'autore – designa l'ambito di azione propriamente divino, irriducibile a ogni altro ente creato, dal momento che inizio e fine della vita sono fuori dal controllo umano» (p. 54). Inoltre, *rūāḥ* è spirito vitale, sul piano antropologico, sede dell'intelligenza e della volontà dell'uomo, infine è forza profetica, che alimenta la parola carismatica donata da Dio a certi uomini.

Ora, nel diuturno processo di risemantizzazione in senso spirituale del concetto, un transito decisivo è il punto di incontro tra mondo greco e mondo ebraico, tra il III e il II secolo a.C., concretizzatosi nella *Versione dei Settanta*, traduzione greca della Scrittura sacra ebraica, nella quale *rūāḥ* viene reso con *pneûma*, almeno nella maggior parte delle occorrenze. «Passaggio assolutamente fondamentale – scrive l'autore – nel percorso semantico di "spiritualizzazione" di un concetto originariamente fisiologico, la cui eco si prolungherà in maniera pressoché costante lungo tutto l'arco dei secoli a venire» (p. 59).

Ma, ulteriormente, il punto di congiunzione del percorso greco ed ebraismo – ed è uno dei centri focali del volume – trova convergenza e sviluppo nel cristianesimo. Nelle lettere paoline, negli scritti giovannei, ma anche nei Vangeli, *pneûma* designa la parte più alta e spirituale dell'uomo, fino all'inaudita affermazione del Gesù del quarto Vangelo, nell'episodio della Samaritana, per cui Dio stesso è *pneûma*. Con Paolo e Giovanni il processo di spiritualizzazione del termine è completo, fino a indicare «lo Spirito santo» (*pneûma hágion*), e presenta, come bene rileva l'autore, una essenziale impronta cristologica (pp. 100 ss.).

Impossibile seguire gli svolgimenti ulteriori che il libro declina in una precisa, attenta disamina, ossia la Parte seconda (*Il sincretismo di epoca imperiale*) e

la Parte terza (*Il cristianesimo antico*) dove, dalla Patristica greca ad Agostino e all'idea di *spiritus* si seguono i transiti e le evoluzioni del concetto.

Un itinerario svolto dall'autore con grande competenza, le cui conclusioni impressionano se si mettono in relazione le origini fisiologiche del concetto nella medicina greca e gli esiti filosofico-teologici dei Padri greci e latini. Si tratta di una vera "rivoluzione copernicana" in direzione di una progressiva spiritualizzazione del termine, che lucidamente compendia Gérard Verbeke in un testo citato nell'*Introduzione*. Ciò che nella pneumatologia giudaico-cristiana è mutato, scrive lo studioso, «non è il contenuto della nozione materialmente presa [...]. Ciò che è cambiato è il contenuto formale del termine: la rivelazione giudaico-cristiana ha introdotto nel mondo non una nuova terminologia, ma idee nuove, concezioni nuove, su queste realtà fondamentali, indicate col termine *pneûma*. Così, *pneûma* si è emancipato dal suo significato materiale ed è stato usato per designare delle realtà che trascendono il mondo materiale e che presentano caratteri opposti a quelli degli esseri mutevoli e mortali che ci circondano» (p. 24).

Roberto Celada Ballanti

Letteratura cristiana antica

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Estratti da Teodoto. Frammenti delle perdute Ipotiposi* (Lecture cristiane del primo millennio, 60), a cura di Giuliano Chiapparini, Paoline, Milano 2020, pp. 504.

L'autore, che si occupa da tempo dell'eresia gnostica (in particolare di quella dei Valentiniani), propone in questo volume i risultati di una ricerca pluriennale, iniziata con la tesi di dottorato, elaborata all'Università Cattolica di Milano tra il 2013 e il 2016 e proseguita negli anni successivi con diversi contributi scientifici fino alla pubblicazione dell'opera qui in esame. Si tratta di un lavoro molto atteso dagli studiosi, come attesta, ad esempio, Enrico Norelli nella nuova edizione della *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* da lui compilata con Claudio Moreschini (vol. 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Morcelliana, Brescia 2019, cap. 9, pp. 357-359 e cap. 14, pp. 507-508). In effetti, gli *Estratti da Teodoto* sono da sempre un teorema molto impegnativo: «Senza un filo d'Arianna – scrive Chiapparini, riecheggiando Dibelius – leggere gli *Estratti da Teodoto* è come imboccare una sorta di labirinto» (p. 29).

Il codice Laurenziano Plut. 5.3 (L) dell'XI secolo, che è interamente consultabile online, ai ff. 361r-377v propone dopo la seconda sezione del cosiddetto VIII *Stomate* di Clemente di Alessandria (140/150-215/221) i *Passi compendiari utili, ricavati a partire dagli [scritti] di Teodoto e della cosiddetta dottrina orientale dei seguaci di Valentino* (p. 145), dove *utili* traduce il monogramma Ϡ (*chi + rho* maiuscoli) della lin. 16 del f. 361r: Ἐκ τῶν Θεοδοίου καὶ τῆς Ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου Ϡ [*i.e.* χρήσιμα] ἐπιτομαί (f. 361r, linn.

14-16, che tuttavia nell'ed. Chiapparini, p. 144, a differenza di quanto si legge in L, sono trascritte in tutte maiuscole).

Questa traduzione si discosta da quella tradizionale: *Estratti dalle opere di Teodoto e della scuola detta orientale all'epoca di Valentino*, in quanto in essa 1. ἐπιτομαί (*epitomai*) non significa "estratti", bensì "passi compendiari", "riassunti", mentre 2. il precedente monogramma ⌘ non viene interpretato come una abbreviazione di χρόνους (*chrónous*, "tempi") da collegare all'articolo τοὺς (*toús*) che precede Οὐάλεντίνου (*Oualentinou*, "di Valentino") traducendo, di conseguenza, "ai tempi, all'epoca di Valentino", ma come una abbreviazione dell'aggettivo χρήσιμα (*chrésimai*, "utili"), da raccordare con ἐπιτομαί «passi compendiari», cioè "riassunti" (cfr. pp. 42-47). Da ciò dipende l'adesione a una ipotesi «minoritaria» proposta già nel XVII secolo e ripresa nel 1976 da Pierre Nautin e quindi, nel 1997, da Christoph Marksches secondo la quale «gli *Estratti da Teodoto* e tutti i materiali del "libro ottavo" provenivano dalle perdute *Ipotiposi*» (p. 39).

Attribuendo gli *Estratti da Teodoto* alle *Ipotiposi*, Chiapparini va dunque in controtendenza rispetto a chi lo ha preceduto. Tra le edizioni moderne degli *Estratti* segnaliamo quelle con traduzione a fronte di Robert P. Casey (London 1934) e di François Sagnard (*Sources Chrétiennes. Série annexe de textes non chrétiens* 23, Paris 1948; nouv. ed. 1970), il quale riprende con miglioramenti la 1 ed. di Otto Stählin (*GCS* 17, Leipzig 1909; 2. Aufl. v. L. Früchtel u. U. Treu, Berlin 1970), preoccupandosi di «distinguere tipograficamente fra parti clementine e non» (p. 130). Nella sua edizione degli *Estratti da Teodoto/Frammenti delle perdute Ipotiposi*, Chiapparini si discosta dagli editori precedenti, in quanto 1. costituisce il testo critico su L che, in effetti, è il *codex unicus* degli *Stromata*, essendo il Parisinus Supplément grec 250 un suo apografo molto fedele (interamente consultabile *online*), realizzato da Bernard de Montfaucon nel XVI secolo; 2. non introduce alcuna distinzione tipografica che evidenzi le parti clementine, a motivo dell'impossibilità di individuare con certezza i tratti attribuibili a Teodoto e ai «seguaci di Valentino»; 3. pone l'apparato delle fonti bibliche in fondo alle pagine di sinistra, senza evidenziarle nel soprastante testo greco: i tratti biblici appaiono invece in corsivo nelle pagine di destra destinate alla traduzione; 4. giustifica e/o commenta le scelte testuali utilizzando le note alla traduzione, che diventa così parte integrante del lavoro sugli *Estratti/Frammenti* e consente all'editore di sviluppare un utile commento continuo, in cui viene affrontata anche l'intera problematica di questo testo dell'Alessandrino.

L'edizione critica propone il testo greco dei 13 frammenti ricavati dalle indicazioni di L, mantenendo la tradizionale suddivisione in 86 capitoli e la paragrafatura dell'ed. Stählin, ma abbandona la suddivisione in quattro parti introdotta dall'ed. Sagnard, in quanto, come dimostra il curatore, inaccettabile. Alla traduzione di ciascun frammento – che, lo si deve sottolineare, è la prima versione italiana integrale degli *Estratti* – segue un *Commento* che approfondisce i contenuti del testo appena edito, con particolare riguardo all'aspetto dottrinale della polemica, che impegnò a lungo Clemente (tra la fine del II secolo e l'inizio del III) contro le dottrine gnostiche di Valentino e Teodoto: secondo Chiapparini, gli *Estratti* non sono,

infatti, una raccolta di testi trascritti da fonti gnostiche principalmente valentiniane, ma passi delle perdute *Ipotiposi*, che contengono brevi citazioni gnostiche e soprattutto sintesi dottrinali che stanno alla base della confutazione di Clemente.

Sono di grande utilità le Appendici dedicate 1. allo «Schema “struttura e fonti”»; 2. allo «Schema “interventi filologici”», nel quale vengono comparate su 5 colonne 151 lezioni di L con quelle proposte dalle edd. Stählin (146 interventi), Casey (126), Sagnard (146) e Chiapparini (40), a dimostrazione dell’apprezzabile (e invero necessario quando si opera con il *codex unicus*) «criterio filologico più conservativo» di quest’ultimo, che tuttavia comporta 10 nuove proposte filologiche (p. 439); 3. a «Gli *Estratti da Teodoto* e il presunto “parallelo” di Ireneo (AH 1,1-8)».

L’imponente apparato di Indici – scritturistico, onomastico dei nomi antichi e moderni e analitico – tutti molto accurati, in particolare quello analitico, rende immediatamente fruibile questa edizione che susciterà sicuramente un ampio dibattito tra gli studiosi non solo per l’attribuzione alle *Ipotiposi* dei 13 frammenti: ad esempio, con riferimento ai soli argomenti sopra affrontati, si discuterà a lungo sul monogramma X che, di norma, abbrevia $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (unica soluzione registrata nella *Paleografia greca* di Elpidio Mioni), ma viene utilizzato dagli scoliasti per $\chi\rho\acute{\eta}\sigma\iota\mu\omicron\nu$, a indicare un passo particolarmente utile, specie sul piano morale. Farà riflettere anche $\epsilon\pi\iota\tau\omicron\mu\alpha\acute{\iota}$ che va tradotto con “riassunti”, in quanto il termine greco per “estratti” è $\epsilon\kappa\lambda\omicron\gamma\alpha\acute{\iota}$ (*eklogai*), come insegna Fozio nella sua *Biblioteca*, dove al cod. 109 le *Ipotiposi* sono considerate un’opera di esegesi biblica, non dottrinale, il che non toglie che Clemente, all’interno di uno scritto esegetico, abbia potuto inserire considerazioni varie sull’opera di Teodoto e sulla dottrina dei Valentiniani. Non resta, dunque, che attendere gli sviluppi anche perché la dimostrazione di Chiapparini appare piuttosto convincente.

Giovanni Menestrina

Letteratura latina

CICERONE, *Orazione sul comando di Pompeo*, a cura di Tommaso Ricchieri, introduzione di Gianluigi Baldo, con testo a fronte (Letteratura universale Marsilio, 376), Marsilio, Venezia 2019, pp. 142.

L’orazione *De imperio Cn. Pompei*, tradotta magistralmente da Tommaso Ricchieri, fu pronunciata da Cicerone nel 66, quattro anni dopo la requisitoria contro Verre. Quest’opera, a differenza della precedente, è un’orazione deliberativa che mira a elogiare e orientare Pompeo, candidato a un *imperium* straordinario, sulla proposta di legge del tribuno Manilio. Pompeo, all’epoca, era già investito dei poteri straordinari concessi nel 67 (su proposta di Gabinio) per la guerra contro i pirati; pertanto il prolungamento veniva richiesto nella prospettiva della sostituzione di Lucullo nel conflitto contro Mitridate. In sostanza il vero obiettivo di Cicerone era il fallimento della politica estera senatoria, condotta dai generali impegnati sul fronte del Ponto: Silla, Murena e Lucullo. Cicerone “volava al soccor-

so della vittoria” sostenendo Pompeo, e accreditandosi come fautore (critico) della causa senatoria, a patto che il Senato si mantenesse nel rispetto del *mos maiorum* e perseguisse una politica estera prudente e accorta. Secondo Cicerone, Pompeo era la personalità ideale su cui puntare, in quanto aveva un *curriculum* militare di prim’ordine, le virtù morali palesi a tutti, la capacità di agire concorde con il favore degli dèi. Insomma la sua personalità moralmente forte, preparata a reggere le prove più dure, era lo *speculum* dell’intera classe dirigente romana.

L’orazione ha il suo nucleo nella parte centrale (parr. 27-50) dedicata alla scelta del comandante adatto alla guerra mitridatica ed è declinata nella fattispecie di *laudatio* di Pompeo, articolandosi nella parte centrale (27-50) in quattro punti: scienza, virtù, autorità, felicità (*scientia rei militaris*, 27-28; *virtus*, 29-39). Nei parr. 36-42 Cicerone entra nel vivo dell’argomento trattando la «divina atque incredibilis virtus imperatoris» del suo candidato, che possiede a iosa *innocentia*, *temperantia*, *fides*, *facilitas*, *ingenium*, *humanitas*, oltre l’indiscutibile *auctoritas* (43-46), e *felicitas*, ovvero il favore concessogli dagli dèi (47-48).

Ne risulta un ritratto di Pompeo piuttosto curioso perché la competenza militare (*scientia rei militaris*) è liquidata sbrigativamente a vantaggio del ritratto morale. I meriti di solito considerati propri dell’eccellenza del capo militare («virtutes quae imperatoriae existimantur») sono inclusi nella trattazione generale della virtù, e sono subordinati ad altre sei virtù, che fanno di Pompeo l’incarnazione della *Virtus* stessa, la personalità più idonea al più alto comando. Entriamo così nell’ambito dell’*humanitas*, che culmina nella frase conclusiva (della prima metà) della *laudatio*: «La sua mitezza è tale che non si può dire se i nemici abbiano temuto di più il suo valore mentre lo combattevano o abbiano apprezzato di più la sua clemenza dopo essere stati sconfitti. Insomma, qualcuno avrà ancora dubbi che si debba affidare una così grande guerra a colui che, come per volontà divina sembra nato apposta per portare a termine tutte le guerre della nostra epoca?» (par. 42, pp. 69-71).

Insomma Pompeo ha diritto al comando supremo dell’esercito e alla conduzione della guerra contro il famigerato Mitridate soprattutto per le doti morali, per la sua *humanitas* che sta a fondamento dell’*auctoritas*, della *felicitas* e della perizia. È lui il comandante ideale, perché in lui convivono le doti del vero capo: l’*innocentia* e la *temperantia*, le virtù che lo trattengono dal depredare le regioni degli alleati (triste realtà affrontata da Cicerone nel 75, durante la questura in Sicilia), occupate dall’esercito romano (par. 13, p. 45).

Arriviamo così alla conclusione dell’orazione (parr. 49-50) che s’incardina sulle *eximia belli scientia*, *singularis virtus*, *clarissima auctoritas*, *egregia fortuna* del portentoso Pompeo. La lode trova il suo culmine nella *refutatio*, dove Cicerone rimbecca l’amico-rivale Ortensio e l’autorevole Lutazio Catulo con gli esempi fulgidi di Mario e di Scipione Emiliano, «uomo solo», al quale «fu affidata la salvezza della *res publica*» (60-70).

Ancora due parole a completamento del concetto ciceroniano di *humanitas*. Secondo quanto leggiamo nella prima lettera *ad Quintum* (il fratello governatore dell’Asia minore dal 62 al 59), l’*humanitas* è un valore dinamico che sostiene i

rapporti fra Roma e le nazioni estere (sottomesse), per cui, nel par. 27, lo scrivente sollecita Quinto a trattare i sudditi con bontà e generosità, perché, essendo l'*humanitas* una virtù morale, tocca a chi governa provvedere anche alle genti «feroci», assecondando i loro profitti e la loro salvezza. E questo è ancora più necessario quando si governa la Grecia, la cui popolazione è «di livello talmente elevato che il senso di umanità appunto non soltanto è insito in essa, ma si crede che da essa sia stato trasmesso ad altre popolazioni» (tr. it. di C. Di Spigno, in *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, Utet, Torino 2002).

Lascio a questo punto ai lettori il piacere della lettura dell'opera, invitandoli a non trascurare l'introduzione di Gianluigi Baldo, storico delle vicende in questione e fine interprete delle orazioni di Cicerone. Di notevole interesse sono anche i commenti dei singoli paragrafi (pp. 97-137) e l'aggiornata bibliografia. Voglio inoltre ricordare il rispetto di Ricchieri delle direttive impartite proprio da Cicerone nel *De optimo genere oratorum* al traduttore delle opere in lingua straniera: che deve lavorare sul testo non come *interpretes*, ma come *orator*, ovvero con la dovuta attenzione per le sfumature della lingua e per il significato e il valore specifico delle parole (cfr. G.E. Manzoni, *Cicerone traduttore nel De optimo genere oratorum*, in «Humanitas» 74/6[2019], pp. 1063-1069).

Giulia Carazzali