

**LA BIBBIA AD ANTIOCHIA**  
**TRA QUESTIONI DI CANONE, PRATICHE ERUDITE**  
**E STORIA DELL'ISTRUZIONE**

FRANCESCA PROMETEA BARONE - LUCIANO BOSSINA

INTRODUZIONE

1. Nessuno sarebbe oggi disposto a indagare il rapporto delle comunità cristiane con la Scrittura ponendosi soltanto nell'angolo prospettico dei grandi commentari, della storia dell'esegesi professionale, dei cicli omiletici delle autorità ecclesiastiche che salivano l'ambone. Appena si ponga il problema dello studio della Bibbia nell'ambito della storia della cultura, e non solo della teologia, ci si avvede infatti che in gioco non c'è solo la fissazione di un testo, l'elaborazione di una tecnica ermeneutica o il difficile equilibrio tra interpretazione ed elaborazione dottrinale, ma l'ambizione stessa del cristianesimo a liberarsi dal protettorato culturale del paganesimo e a definire nuovi spazi di identità e di autonomia. Occorre dunque allargare lo sguardo anche alle *pratiche* di studio nel cristianesimo post-constantiniano, alle opere della tradizione scolastico-erudita, per misurare se ed entro che limiti il cristianesimo, almeno nelle sue aree più autocoscienti e propulsive, abbia tentato di fare della Scrittura il perno di una vera e propria riforma culturale (e dunque scolastica).

Acquisizioni recenti favoriscono il percorrimto di queste vie, e il fatto che esse convergano in una regione geografica, e in una tradizione ecclesiastica e culturale, ben definita, comporta allo stesso tempo il vantaggio di disporre di una documentazione organica e l'esigenza di motivarne l'esemplarità. Nella tradizione teologica ed esegetica di Antiochia si segnalano infatti opere d'uso come la *Synopsis Scripturae Sacrae*, trasmessa sotto il nome di Giovanni Crisostomo, la *Isagoge ad Sacras Scripturas* di Adriano, gli *Instituta regularia divinae legis* di Giunilio Africano. Ed è sintomatico dei nuovi orientamenti degli studi storici che almeno due di queste opere – l'*Eisagoge* di Adriano e la *Synopsis Scripturae Sacrae* – abbiano beneficiato in questi ultimi anni di cure ecdotiche finalmente adeguate ai requisiti della filologia scientifica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per l'opera di Adriano, si veda Peter W. Martens (ed.), *Adrian's Introduction to the Divine Scriptures. An Antiochene Handbook for Scriptural Interpretation*, with Study, Translation, and Commentary on the Text, Oxford University Press, Oxford 2017. Per la *Synopsis* cf. Ps. Jean Chrysostome, *Synopsis Scripturae Sacrae*, Volume 1 *Édition critique* par Francesca Prometea Barone, dossier en vue de l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, 30 novembre 2019, Paris, dactylogramme: l'edizione è in corso di pubblicazione nella «Series Graeca» del «Corpus Christianorum». Per Giunilio invece occorre ancora rifarsi a Heinrich Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Herder, Freiburg 1880, il cui testo è di

La storia dell'esegesi antiochena è argomento assai frequentato<sup>2</sup>: ma i testi presi in esame in questa raccolta di studi, e gli obiettivi che essi perseguono, aspirano legittimamente all'originalità.

L'importanza di opere come queste si può infatti verificare su almeno tre fronti. Per il loro programmatico statuto isagogico, esse devono innanzitutto prendere posizione sui principi fondamentali, ovvero sulla definizione del *corpus* entro il quale ambiscono ad agire. Ma nell'ambito di una produzione che rivendica il carattere della sacralità, perimetrare il *corpus* significa definire i confini del «Canone», i criteri che lo ispirano, le sue interne ripartizioni. Anche i γραμματικοί alessandrini si assunsero un compito analogo nella definizione dei *corpora* letterari profani: ma a nessuno sfugge che la fede in una «divina ispirazione» porta questo processo a dimensioni di tutt'altro impatto. Il fatto poi che l'autorialità di queste opere coincida con figure apparentemente secondarie (come Adriano o Giunilio) o ricada soltanto presuntivamente su nomi illustri (Giovanni Crisostomo) non squalifica la loro testimonianza. Semmai l'amplifica, perché ci consente di cogliere il valore di un magistero che si è fatto scuola, che ha saputo imporsi su una comunità oltre il peso delle primogeniture eccellenti.

La questione, tuttavia, non riguarda solo il Canone: queste opere mirano alla produzione di strumenti di ingresso e di orientamento generale al testo biblico. Forniscono coordinate storiche, riassunti, selezioni mirate di contenuti e personaggi, regole dell'interpretazione, un'analisi dello specifico linguaggio scritturistico che approda alla trattatistica retorica. In una parola, mirano a regolamentare il rapporto del cristiano istruito con il testo sacro, sia sul versante della fruizione primaria, destinata all'approfondimento personale di chi si avviasse a ricoprire ruoli di responsabilità all'interno della comunità locale o ecumenica, sia sul versante dello studio erudito e professionale, necessario per la confezione di strumenti utili alla trasmissione del testo e alla sua comprensione globale.

La riflessione intorno ai confini di un *corpus* «divinamente ispirato» procede dunque da un esercizio di filologia e di erudizione, e ha risvolti diretti sul modo stesso in cui l'ormai trionfante chiesa cristiana intendeva definire la propria identità culturale. Per questo motivo gli studi qui raccolti si articolano attorno a tre temi intrinsecamente connessi: problemi di definizione del Canone, pratiche di studio erudito che ne orientino la fruizione, orientamenti pedagogici di una nuova forma di istruzione cristiana pronta a reclamare l'autarchia.

---

fatto assunto anche dal più recente Michael Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean. Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

<sup>2</sup> Basti rimandare ai classici lavori di Paul Ternant, *La θεολογία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, in «Biblica» 34(1953), pp. 135-158, 354-383, 456-486; Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985; Christoph Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Peter Hanstein, Köln-Bonn 1974; Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 167-269; Robert C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, Brill, Leiden-Boston 2005.

Antiochia diventa, sotto questo triplice punto di osservazione, un paradigma di studio.

2. Le prime comunità cristiane non avevano, com'è noto, un canone biblico determinato e condiviso<sup>3</sup>: le liste canoniche redatte nei primi secoli, i manoscritti biblici come pure i testi patristici mostrano numerose divergenze reciproche e testimoniano un processo di fissazione ancora fluido. Non c'erano maggiori certezze nemmeno nel mondo giudaico, che fissò un proprio canone in epoca tarda e in ogni caso dopo la nascita del cristianesimo. Attorno ad alcuni libri vi era naturalmente un consenso ben saldo: ma per altri lo statuto canonico rimaneva incerto. Si tratta in particolare di quelli che già Atanasio, nella sua *Lettera Festale*, chiama «gli altri libri» (ἕτερα βιβλία)<sup>4</sup>: *Sapienza*, *Siracide*, *Ester*, *Giuditta*, *Tobia*. A questi si aggiungono libri, complementi di libri e appendici, assenti nella Bibbia Ebraica (*1-4 Maccabei*, *1 Esdra*, *Ester*, *Daniele*, *Geremia*, *Salmi*).

<sup>3</sup> Cf. almeno Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek. With an Appendix Containing the Letter of Aristaeus*, ed. by Henry St. John Thackeray, Cambridge University Press, Cambridge 1902, pp. 197-230; Jean-Daniel Kaestli - Otto Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Labor et Fides, Genève 1984; Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1989 (tr. it. Paideia, Brescia 1997); Jean-Marie Auwers - Henk J. De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Peeters, Leuven 2003; Gabriella Aragione - Éric Junod - Enrico Norelli (eds.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Labor et Fides, Genève 2005; Philip S. Alexander - Jean-Daniel Kaestli (eds.), *The canon of scripture in Jewish and Christian tradition*, Éditions du Zèbre, Prahins 2007; Lee Martin McDonald, *The biblical canon: its origin, transmission, and authority*, Hendrickson publishers, Peabody (Mass.) 2007; Id., *The formation of the biblical canon*, voll. 1-2, T&T Clark, London-Bloomsbury, 2018; Marguerite Harl - Gilles Dorival - Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, Paris 2011; Martin Wallraff, *Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013; Edmond Gallagher - John Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017; Gilles Dorival, *The Septuagint from Alexandria to Constantinople. Canon, New Testament, Church Fathers, Catenae*, Oxford University Press, Oxford 2021.

<sup>4</sup> Pericles P. Joannou, *Discipline générale antique (IV-IX s.). II. Les canons des pères grecs*, Tipographia Italo-Orientale "S. Nilo", Rome 1963, pp. 71-76, p. 75, lin. 16-17. Della *Lettera festale* soltanto un frammento si è conservato in greco, trasmesso all'interno dei canoni dei Padri. La lettera è invece trasmessa quasi integralmente in copto: cf. l'edizione di Louis Th. Lefort, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium» 151-152), Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1955, recentemente completata dalle nuove identificazioni di Alberto Camplani, che ha pubblicato la traduzione italiana del testo attualmente conosciuto. Cf. Alberto Camplani, *Atanasio di Alessandria. «Lettere Festali». Introduzione, traduzione e note*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003. Per un quadro generale sullo stato della ricerca, cf. Gabriella Aragione, *La «Lettre Festale» 39 d'Athanase. Présentation et traduction de la version copte et de l'extrait grec*, in J.-D. Kaestli - O. Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament*, pp. 197-219. Nello stesso volume, sull'importanza di questo documento nella storia del canone, cf. Éric Junod, *La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles*, pp. 105-151 (124-130).

Bisognerebbe per giunta distinguere tra una declinazione *liturgica* del canone, che individua l'insieme dei libri per i quali è prevista, nello specifico quadro del culto, una lettura pubblica e sistematica, e una declinazione *esegetica*, che circoscrive i libri effettivamente sottoposti a interpretazione. Casi come il *Cantico dei cantici* o *Esther* dimostrano che tra le due declinazioni poteva prodursi uno iato non lieve.

In questo così multiforme orizzonte, Antiochia rivendica autonomia di giudizio e tradizioni sue proprie, ma i contorni del suo «canone» rimangono tuttora indefiniti<sup>5</sup>: lo statuto di libri come *Sapienza* e *Siracide*, delle appendici a *Daniele* e a *Geremia*, è ancora incerto, mentre dubbi sussistono anche su *Esdra*, *Ester*, *Tobia* e *Giuditta*, come pure sui *Maccabei*.

In questo contesto, la *Synopsis* si impone per il suo contributo. Come mostra nel suo saggio Gilles Dorival – che fu uno dei primi a valorizzarla, e a segnalare la fondamentale *Protheoria*<sup>6</sup> – l'esigenza di fornire uno sguardo sintetico e onnicomprensivo sulla Scrittura ha innanzitutto imposto all'autore di prendere posizione sui confini del Canone riconosciuto. Da questo punto di vista, Dorival ricorda innanzitutto le «precauzioni» che si impongono al lettore dell'opera, per il genere letterario cui afferisce, e per le condizioni in cui è trasmessa. La *Synopsis* non è infatti un documento paragonabile alle liste canoniche propriamente dette: perché non ambisce a stabilire un preciso numero di libri canonici, non esplicita (e non motiva) le inclusioni o le esclusioni dalla lista sulla base di un criterio di canonicità, non assume una proiezione normativa. Si tratta per giunta, allo stato attuale della documentazione, di un testo mutilo e forse incompiuto: diversi libri dell'Antico Testamento, pur menzionati nella *Protheoria*, non sono oggetto di un capitolo nel corso dell'opera. E tuttavia Dorival – che a questi argomenti ha dedicato un durevole interesse di studio<sup>7</sup> – ha buon gioco a osservare che la questione

<sup>5</sup> Cf. Ludwig Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, Herder, Freiburg i.B. 1909; Christian Baur, *Der Kanon des hl. Johannes Chrysostomus*, in «Theologische Quartalschrift» CV(1924), pp. 258-271; Robert Carter, *The Antiochene Biblical Canon, 400 AD*, in «Orientalia Christiana Periodica» 72(2006), pp. 417-431; Pietro M. Fragnelli, *Il Sirach di Giovanni Crisostomo. Adozione canonica del Greco II*, in «Rivista Biblica» LXIII, 4(2015), pp. 513-531; Katherin Papadopoulou, *Severian and Chrysostom on their Bible's Translation, Texts, and Canon*, in Johan Leemans - Geert Roskam - Josien Segers (eds.), *John Chrysostom and Severian of Gabala: Homilists, Exegetes and Theologians*, Peeters, Leuven 2019, pp. 179-224. Sul canone del Nuovo Testamento, cf. Sever J. Voicu, *Solidarietà tra Cappadocia e Antiochia*, in Benedetto Clausi - Vincenza Milazzo (eds.), *Il giusto che fiorisce come palma. Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia. Atti del convegno di Staletti (CZ), 9-10 novembre 2002*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, pp. 31-56.

<sup>6</sup> Cf. Gilles Dorival, *L'apport des Synopses transmises sous le nom d'Athanase et de Jean Chrysostome à la question du corpus littéraire de la Bible*, in Gilles Dorival - Christian Boudignon - Claudine Cavalier (eds.), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, Peeters, Paris - Louvain 2005, pp. 53-93; Id., *La Prothéoria de la Synopse de Jean Chrysostome*, in «Theologische Zeitschrift» 64(2006), pp. 222-247.

<sup>7</sup> Cf. Gilles Dorival, *L'apport des Synopses transmises sous le nom d'Athanase et de Jean Chrysostome à la question du corpus littéraire de la Bible*, in G. Dorival - Ch. Boudignon - C. Cavalier (eds.), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire?*, pp. 53-93 e, nello stesso volume, G. Dorival, *Le document synoptique du Barberinianus gr. 317 (III 36)*, pp. 95-108.

del canone non si esaurisce nella lista dei libri che vi rientrano, ma concerne anche l'ordine e la strutturazione complessiva che li raccoglie. Determinare delle partizioni interne al canone, ragionare sulle loro distinzioni formali e sostanziali, non ha conseguenze soltanto su superficiali categorie letterarie, ma ha riflessi diretti sul concetto stesso di «ispirazione divina», incide sull'interpretazione profonda delle singole unità che compongono l'intero, e implica dunque un'attività di studio, professionale ed erudito, che precede e prepara l'esegesi. Su questa linea Dorival discute quindi le macro-divisioni formulate dalla *Synopsis* (che propone una tripartizione dell'Antico Testamento in genere «storico», «symbouleutico» e «profetico»), individua i debiti con la tradizione precedente e sottolinea gli elementi di originalità: lo stato di conservazione dell'opera – che non trasmette, se mai originariamente composti, i capitoli sul Nuovo Testamento – impone del resto di valorizzare il suo contributo soprattutto sull'Antico.

3. Ma attorno alla definizione del «canone» agiscono forze diverse: anche di natura politico-ecclesiastica. È questo l'orizzonte in cui si muove il saggio di Luciano Bossina, che cerca di proiettare ben noti problemi di formazione del canone sullo sfondo dei conflitti ecclesiastici che segnarono la storia dell'Impero nella prima metà del v secolo.

Tra i libri che hanno conosciuto un processo di canonizzazione particolarmente controverso, e non solo in ambito antiocheno, spicca senza dubbio il *Cantico dei cantici*: un testo che per il pervasivo erotismo che lo contraddistingue e per l'assenza di ogni esplicito riferimento al rapporto tra uomo e Dio è sempre stato regimentabile nel sacro soltanto a patto di un radicale allegorismo. Il riconoscimento del *Cantico*, tanto nel giudaismo quanto nel cristianesimo, ha dunque suscitato perplessità e resistenze, documentabili in aree e tempi diversi: e se esse oggi appaiono minoritarie o persino eccentriche – tanto da indurre taluno a negarne persino l'esistenza – è solo perché la Chiesa è riuscita nel tempo a erigere attorno al testo una difesa non strumentale ma programmatica. Non si esagera nel dire che il *Cantico* è stato anzi il banco di prova per sperimentare e definire, per tutta la Scrittura, le regole dell'interpretazione; il cimento che ha permesso di verificare fino a che punto si potesse spingere la disponibilità di un'istituzione religiosa a conciliare scrupoli di *pruderie* e pulsione all'estasi. Resta il fatto che nella tradizione esegetica di Antiochia – nell'Antiochia trionfante e autocosciente di IV e V secolo – il *Cantico* ha trovato le resistenze maggiori. Diodoro ne tace, Crisostomo lo menziona a stento e senza nessun impegno speculativo, Teodoro ne fa oggetto di una censura drastica e inappellabile: ai suoi occhi si tratta soltanto di uno scritto profano, che suscita noia e ripulsa, composto da Salomone per motivi privati, inutile al prossimo, estraneo all'ispirazione divina e quindi al Canone. Anche nella tradizione scolastico-erudita – che pure non replica l'arrembante censura di Teodoro – si avverte il disagio. Adriano non vi spende neanche una parola. La *Synopsis* non vi dedica alcun «capitolo», anche se è difficile dire se questo silenzio rifletta la disaffezione dell'autore o dipenda

soltanto dallo stato lacunoso dell'opera; tuttavia, e questo è certo, anche se la *Protheoria* lo annovera tra gli scritti «didattici», lo disancora dalla terna dei libri salomonici, che è quasi prepararne la condanna. Nella successiva tradizione siriana perdura l'«ostracismo»: Teodoro Bar Koni lo rifiuta in termini perfettamente analoghi a quelli del suo omonimo di Mopsuestia; Isho'dad di Merv gli dedica attenzione, ma non può dimenticare le antiche censure, e si ripara nella reticenza. In tutto ciò l'unico esegeta antiocheno ad essersi speso per la riabilitazione del *Cantico* è Teodoreto di Cirro, che non solo vi dedica un ampio e integrale commentario, ma respinge espressamente, in un battagliero *Prologo*, le riserve formulate contro il libro, con implicita e violentissima polemica contro Teodoro.

Il saggio di Luciano Bossina – che offre anche una nuova edizione critica del *Prologo* – ruota attorno a due fondamentali questioni: spiegare meglio l'origine e le argomentazioni della critica di Teodoro, e ricostruire il contesto, il retroterra e i moventi della riabilitazione di Teodoreto. Nel primo caso si tratta di considerare l'esegesi di Teodoro, almeno per come si presenta negli sparuti estratti conservati dalla tradizione degli atti conciliari, in un duplice confronto con Origene e Teodoreto. La tesi qui sostenuta è che anche Teodoro, non solo Teodoreto, guardasse sistematicamente al modello origeniano, limitandone però il contributo, in modo certamente parziale e tendenzioso, alla sola interpretazione storico-letterale. Quanto all'origine del *Commento* di Teodoreto, l'obiettivo del saggio è di cercarne l'origine, e quindi anche la committenza, il movente e la collocazione cronologica, nell'ambito della controversia nestoriana. La riabilitazione del *Cantico* entro il Canone scritturistico andrebbe dunque riletta, nella specifica realtà antiochena, sullo sfondo del durevole ed esagitato conflitto che oppose le sedi di Alessandria e Antiochia.

4. L'attività erudita sulla Bibbia, con le sue premesse e con le sue conseguenze politiche, non si limita soltanto alla selezione dei libri che appartengono al canone, o alla definizione del loro ordine reciproco, ma anche, evidentemente, alla sua interpretazione. Se lo studio dell'esegesi cristiana, nelle sue forme, nei suoi metodi e nelle sue proposte, ha largo spazio nel panorama scientifico moderno e contemporaneo, i contributi di Flavia Ruani e Francesca Barone si cimentano con uno specifico aspetto dell'erudizione cristiana: la divisione in capitoli del testo biblico. Si tratta di un oggetto di studio generalmente trascurato, e non solo per l'intrinseca complessità di una documentazione allo stesso tempo abbondante e reticente, ma anche perché marginalizzato per solito dai pregiudizi che gravano su tutti gli aspetti che ineriscono alla struttura e alla *mise-en-page* di un'opera. E invece le divisioni del testo biblico – siano esse in libri, in capitoli o in versetti –, benché dettate primariamente dalla necessità pratica di consentire un rapido orientamento nel testo, presentano anche un'importanza genuinamente ermeneutica, perché determinano la consequenzialità, la tessitura argomentativa e quindi la comprensione complessiva dell'intero. La capitolazione è in tal senso il pro-

dotto di un'attività erudita, che non soltanto rivela l'esegesi di un testo, ma la fissa per il suo pubblico con la forza subliminale dell'implicito.

I contributi di Flavia Ruani e di Francesca Barone si inquadrano all'interno di una collaborazione più ampia, volta allo studio dei rapporti fra il testo greco della *Synopsis* e la sua versione siriana, recentemente riscoperta ed estremamente importante per il suo pretto valore filologico (se non altro perché di quattro secoli precedente al più antico testimone greco). Lo studio di questi documenti ha quindi permesso di individuare, in alcuni manoscritti della *Synopsis* greca come pure nella sua versione siriana, paratesti indicanti una specifica divisione in capitoli del testo biblico. Sulla base di questa sintomatica convergenza, Flavia Ruani è in grado di articolare un confronto tra le due traduzioni siriane più note: la capitolazione offerta dalla *Synopsis* siriana coincide infatti con quella della Bibbia Siro-esaplare (tradotta dal greco da Paolo di Tella all'inizio del VII secolo all'Enaton), mentre è difforme da quella della *Peshitta*, ossia della versione siriana più antica e più diffusa, condotta sul testo ebraico nel II secolo<sup>8</sup>.

Si apre quindi il problema di dare una spiegazione storica alla linea di contiguità tra *Synopsis* antiochena e versione *Siro-esaplare* e, quindi, all'origine della capitolazione che le contraddistingue. Di qui prende le mosse il contributo di Francesca Barone, che mira a stabilire se si tratti di un impianto strutturale e organizzativo interno al solo mondo siriano, che il traduttore della *Synopsis* avrebbe quindi ripreso dalla *Syrohexapla* e riprodotto nella sua versione per ragioni di coerenza con il suo corrispondente testo biblico, o se invece questa capitolazione caratterizzi anche il testo greco della *Synopsis*, e rimandi quindi a una scelta autoriale riportabile all'originaria officina antiochena dell'opera. Lo studio complessivo della tradizione greca, che sta alla base dell'ormai apparitura edizione critica della *Synopsis*, consente a Francesca Barone di dimostrare che la capitolazione siriana corrisponde a quella trasmessa per tradizione diretta, e che può quindi essere attribuita all'archetipo. Di fatto l'accordo di questi testimoni ci permette di vedere come il testo biblico fosse materialmente strutturato e fruito ad Antiochia alla fine della Tarda Antichità.

Ma questi risultati, emersi da documenti di recentissima scoperta e direttamente finalizzati alla ricostruzione filologica della *Synopsis*, dovranno essere valorizzati anche sul piano storico: perché non riguardano soltanto la fruizione del testo biblico ad Antiochia e più generalmente in Siria, ma coinvolgono anche le relazioni fra comunità allofone in quella regione, con-

---

<sup>8</sup> Sulle versioni siriane dell'Antico Testamento, cf. Françoise Briquel Chatonnet - Philippe Le Moigne (eds.), *L'Ancien Testament en syriaque*, Geuthner, Paris 2008, e in particolare, i seguenti contributi: Sebastian P. Brock, *Les versions syriaques de l'Ancien Testament. Quelques approches récentes*, pp. 21-32, con bibliografia, Gilles Dorival, *Bibles syriaques, Bibles hébraïques et Bibles grecques*, pp. 9-20 e Timothy M. Law, *La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque*, pp. 101-120. Cf. inoltre, Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway (NJ, USA) 2006.

traddistinta dal rapporto di reciproca influenza tra cristiani di lingua siriana e cristiani di lingua greca.

5. Il che ci porta a problemi di più vasta portata, ovvero alla possibilità di leggere le opere dell'esegesi antiochena – come dicevamo in apertura – sullo sfondo del più complesso problema del posizionamento culturale del cristianesimo.

Il saggio di Raffaele Tondini affronta la questione sul particolare versante di un testo scolastico come la *Introduzione* di Adriano. In tutta evidenza l'autore ha infatti un obiettivo ben più ambizioso che la produzione di un testo isagogico e propedeutico: mira a fare della Scrittura lo strumento dell'intera formazione culturale del cristiano, liberandolo dalla necessità, avvertita evidentemente come limitante e costringente, di transitare prima attraverso il normale *cursus studiorum* pagano. A partire dalla celebre restaurazione giuliana, e dall'allarme che questa ingenerò nell'*intelligenza* ecclesiastica ormai saldamente stabilitasi nell'organigramma politico e culturale dell'Impero, Tondini mette a confronto due possibili «risposte» cristiane: quella «cappadoce», che promuoveva essenzialmente una visione continuistica tra paganesimo e cristianesimo, e che predicava dunque l'opportunità se non addirittura la necessità che il cristiano valorizzasse con la più ampia disponibilità possibile il magistero tradizionale della scuola profana, e quella «antiochena», che arrivò invece a proporre una cesura col paganesimo a tal punto radicale da proporre la creazione di nuovi esperimenti didattici, ispirati a una forma di autarchia pedagogica cristiana.

L'*Introduzione* di Adriano traduce dunque in termini di manualistica scolastica il travaglio intellettuale della più audace tradizione speculativa antiochena: fiera della sua *leadership* nell'ecumene, e sospinta da figure di straordinaria autorevolezza e indipendenza come Diodoro e Teodoro, questa tradizione trovò in Giovanni Crisostomo il più pervicace propugnatore di un sovvertimento integrale del sistema educativo ellenistico-romano.

Adriano non cerca soltanto di spiegare come si debbano leggere i *Salmi*: ambisce anche a spiegare che dai *Salmi* si possono trarre tutti gli insegnamenti che un tempo si esercitavano su Omero e Demostene.

Non deve stupire che problemi di canone, esegesi e filologia sfocino da ultimo nella storia dell'istruzione: non sarebbe avvenuto se il cristianesimo, e quello antiocheno in particolare, non avesse avuto l'ambizione di riformare la società.

Seguire questi processi su testi a torto ritenuti marginali, o afflitti da interpretazioni troppo astratte, è l'obiettivo degli studi che qui si presentano.